

TEMPO HISTÓRICO E TEMPO MÍTICO: a descoberta da identidade no «tempo do sentido»

Manuel Tavares Gomes

Doutor em Filosofia

Professor da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

E-mail: manuel.tavares@ulusofona.pt

Resumo

Pretendemos mostrar que a História e o Mito, nas suas diferentes linguagens (racional e simbólica), podem convergir para um âmbito comum através de uma hermenêutica filosófica: que o passado pode expressar-se por múltiplas linguagens e que cada uma delas apresenta múltiplos sentidos. Através de uma hermenêutica dos símbolos, é possível revelar essa plurivocidade de sentidos. A linguagem histórica, mais racional e conceitual, é uma tentativa de reposição dos fatos históricos nos seus diversos contextos temporais. Por um lado, a História é estática se pensarmos nos fatos históricos como algo que já aconteceu, que não pode alterar-se; por outro, a fertilidade da vida humana é conferida pela História como interpretação dinâmica dos acontecimentos e pelo mito, como narração, portadora de plurivocidade de sentidos. Este último, na acepção de estória, é portador de um excesso de sentido, esquecido pela História. Tempo histórico e tempo mítico podem entrecuzar-se num mesmo tempo: o tempo do sentido. É nesta confluência temporal que podem emergir o sentido da existência e a descoberta da identidade humana.

Palavras-Chave: Mito. História. Símbolo. Hermenêutica. Tempo.

HISTORICAL TIME AND MYTHICAL TIME: the Discovery of the Identity in the 'Time of Meaning'

Abstract

In this paper, we intend to show that History and Myth, in their different (rational and symbolic) languages, may converge to a common framework through a philosophical hermeneutics. The past can express itself in multiple languages, and each one offers multiple meanings. Through a hermeneutics of symbols you can prove that multiplicity of meanings. The historical language, more rational and conceptual, is an attempt to return to the historical facts in their various time contexts. On the one hand, History is static, if you think about historical events as something that happened in the past, and can not be changed. However, the fertility of human life is entrusted by History as a dynamic interpretation of events and myth as narrative, carrying a variety of meanings. The latter, while story, is the bearer of an excess of meaning, forgotten by History. Mythical and historical time can meet in the same time: the time of meaning. It is in this time confluence that a sense of existence and discovery of human identity can emerge.

Keywords: Myth. History. Symbol. Hermeneutics. Time.

Enquadramento: história, mito e filosofia

O passado é uma planície. Onde correm dois rios.
Um tem margens precisas. É o rio da História.
Outro não tem margens. É o rio do mito.
Nós fazemos com que estes dois rios se encontrem
Joel Rufino¹

O texto que nos serve de referência relaciona-se com o que é, na nossa perspectiva, a função integradora da Filosofia. A História e o Mito, nas suas diferentes linguagens, podem, graças à interpretação filosófica, encontrar-se, convergir para um âmbito comum. A linguagem histórica é racional; já a linguagem mítica é simbólica. O passado, simbolizado pela planície, é a vida humana que se expressa em múltiplas linguagens, apresentando, cada uma delas, múltiplos sentidos. A linguagem histórica, mais racional e conceitual, é uma tentativa de reposição dos fatos históricos nos seus diversos contextos temporais. Por um lado, a História é estática, se pensarmos nos fatos históricos como algo que já aconteceu, que não pode alterar-se. No entanto, «a planície entre dois rios» é necessariamente fértil e a sua fertilidade é-lhe dada pela História em razão de sua função de interpretação dinâmica dos acontecimentos e pelo mito por sua característica de narração. Este último, como estória, narração popular coletiva, é portador de sentidos esquecidos pela História, entendida como narração de acontecimentos passados. Todavia, o tempo histórico e o tempo mítico podem entrecruzar-se num mesmo tempo: o tempo do sentido. É nisso que consiste a fertilidade da planície, isto é, da existência. A hermenêutica, recoletora de sentido, não deixa morrer os fatos; pelo contrário, torna-os dinâmicos. Pela interpretação, os históricos são explicitados, prolongados e compreendidos, com o que mantêm viva a tradição.

Por outro lado, o rio do mito, com a sua linguagem simbólica, é integrado no discurso filosófico pela diversidade de interpretações. Isto é possível porque a linguagem do mito, que é uma linguagem cultural, é, na sua emotividade, portadora de sentido.

Um dos pressupostos importantes de que parte Paul Ricoeur em relação ao mito é o de que há que se iniciar uma análise do mito a partir do seu próprio simbolismo, e não do ponto de vista da racionalidade. Como dizíamos, a Filosofia, o Mito e a História aproximam-se pela linguagem. Podem exprimir a mesma realidade através de discursos diferentes. No entanto, o que os distingue é a natureza da linguagem: a mítica é simbólica, multívoca; a linguagem histórica e a filosófica são, sobretudo, conceituais, tendendo à univocidade. Neste sentido, é

¹ Joel Rufino, poeta brasileiro. Este texto foi retirado da exposição dos 500 anos da descoberta do Brasil.

necessário descobrir a verdadeira significação dos mitos, o significado da sua linguagem, uma vez que a existência humana parece carecer hoje de sentido e, todavia, precisa, mais do que nunca, de procurar um sentido, como salientam a fenomenologia da religião e outras perspectivas atuais. Tais perspectivas assumem que é possível dar sentido à existência por meio da interpretação dos mitos; o desenraizamento da nossa época está no fato de esquecermos o sentido oculto dos mitos, dado que eles expressam as preocupações fundamentais e profundas do ser humano. Como se afirmou, o esquecimento dos mitos significa, na nossa perspectiva, construir uma antropologia amputada, redutora, incompleta.

A reconstituição simbólica da realidade primordial opera-se através da narração da realidade da origem, relativamente à qual o homem está e vive desenraizado. A questão não é, então, a de descobrir a realidade existencial do ser humano, mas a de tentar, em primeiro lugar, contar como tudo começou a ser. Entre as múltiplas questões existenciais propostas pelo mito, uma delas é a da análise da problemática do mal. O mito, neste caso, é abordado como relato do princípio do mal e pode exprimir tanto o lado tenebroso quanto o lado luminoso da consciência humana. Ao incorporar a experiência do mal nas narrativas sobre as origens do universo, apresenta-nos a situação humana como miserável a partir do seu próprio começo. Em todas as narrativas, sejam elas de carácter monista ou dualista, o mito constitui uma espécie de laboratório em que são experimentadas as hipóteses mais díspares e mais fantásticas sobre a origem enigmática do mal.

Na perspectiva do pensamento de Paul Ricoeur, que se afasta das análises estruturais de Claude Lévi-Strauss (1964), a interpretação dos mitos só pode ser realizada através de uma linguagem simbólica. A interpretação simbólica ultrapassa a clausura da estrutura, a dimensão formal da narrativa, própria da análise estrutural, e toma em consideração a dimensão extralinguística das narrativas míticas e da sua simbologia, apelo que é direccionado para referentes semânticos e existenciais relacionados com o sentido.

A vivência da mancha, do pecado e da culpabilidade, por exemplo, requer a mediação da linguagem simbólica. Os símbolos primários do mal, manifestados pela linguagem da confissão, referem-se à experiência da falta implícita nos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade que, por sua vez, se expressam indiretamente através dos símbolos do impuro, do desvio, da transgressão e do fardo; os mitos, assumidos como símbolos de segundo grau, tendem a exprimir e compreender os dramas da experiência humana. Como narrativas, supõem uma articulação linguística e uma história constituída por personagens que habitam num tempo e num espaço imaginários. As narrativas míticas pretendem, pois, esclarecer o enigma da existência humana, ou, em última instância, fazer-nos compreender a discordância

entre a realidade fundamental a que Ricoeur (1967) chama estado de inocência ou neutralidade originária e a modalidade atual do ser humano manchado, pecador e culpado.

Se, na verdade, não podemos encontrar a razão última ou definitiva do mal na finitude humana, a sua expressão deve emergir de um acontecimento que possa ser narrado. O mito pode, neste sentido, ser um meio pelo qual é possível entender a dimensão histórica da realidade existencial do homem pelo relato da origem. Refletir sobre a realidade enigmática do ser humano pela mediação dos símbolos e dos mitos é, sem dúvida, um modo de inscrever a história da cultura na consciência humana e de compreender, assim, de um modo mais completo, a globalidade do ser humano na multivocidade das suas relações. Em função do seu poder simbólico, o mito abre um campo enorme de experiências e de horizontes múltiplos de sentido, podendo «constituir – de acordo com as palavras de Ricoeur, de ressonância kantiana – uma verificação experimental semelhante à dedução transcendental das categorias do entendimento» (RICOEUR, 1967, p. 311, nota 1). O mito pode, pelo seu poder de revelação, esclarecer o lado tenebroso e luminoso da condição humana.²

Deste ponto de vista, e no que diz respeito aos mitos do mal, a sua primeira função é a de «englobar a humanidade no seu conjunto numa história exemplar» (RICOEUR, 1967, p. 310). Com efeito, é preciso insistir em que o mito se refere a um tempo primordial, tempo que não tem a ver com a história real, mas com um tempo atemporal e originário e que, por isso, representa a totalidade do tempo, “*in illo tempore*”, segundo a expressão de Mircea Eliade (1960, p. 82). A referência ao homem é, de fato, uma referência a toda a humanidade na sua concreção. O mito é, além disso, um paradigma e um arquétipo de ação, de cada ação importante, primordial, à qual o homem se refere e que imita nas suas atitudes quotidianas. Se o mito significa o que diz, o seu carácter narrativo supõe um dinamismo que vai do princípio da falta até ao fim da culpabilidade, da perdição do homem à sua salvação. Nesta perspectiva, tem por função a orientação existencial do ser humano. No entanto, a sua função não se confina ao carácter de universalidade e de orientação existencial. Tem uma dimensão ontológica na medida em que assinala a relação entre uma realidade primordial, arquetípica, originária, que representa o ser primordial do homem e a sua existência concreta no âmbito da história. Pela narração, o mito manifesta a transição de uma existência primordial, neutra do ponto de vista do mal, para a modalidade atual do ser humano nas dimensões em que pode ser infetado pela mancha e em que é pecador e culpado. Ricoeur afirma, a este propósito, que «as três funções dos mitos do mal são três aspectos de uma mesma estrutura dramática. A partir

² Cf. P. Ricoeur, **Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie**. Genève, Labor et Fides, 1996, p. 18. Cf. também **Lectures 3. Aux frontières de la philosophie**. Paris, Seuil, 1994, p. 215.

daí, a forma da narração não é nem segunda nem accidental, mas primitiva e essencial» (RICOEUR, 1967, p. 317).

Nesta tripla função – universalidade, temporalidade e orientação existencial e ontológica –, vê Ricoeur o seu carácter especulativo incipiente e a conservação do significado pré-filosófico do simbolismo primário, que tinha ficado na penumbra pelo enfoque semântico no seu estudo *La symbolique du mal* (1960). Por isso, em *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965), propõe uma interpretação que recolha o sentido do simbolismo primário, similar ao apresentado no desenvolvimento do mito. Assinala a este respeito:

A interpretação não consiste pois simplesmente no discernimento da segunda intenção, por vezes dada e mascarada no sentido literal; ela tenta tematizar esta universalidade, esta temporalidade e esta exploração ontológica implicadas no mito; assim pois, é o próprio símbolo que, sob a sua forma mítica, aponta para a expressão especulativa; o próprio símbolo já é aurora da reflexão. O problema hermenêutico não é pois um problema imposto de fora à reflexão, mas é proposto de dentro pelo próprio movimento do sentido, pela vida implícita dos símbolos, considerados nos planos semântico e mítico (op. cit., 1965, p. 47).

É nesta perspectiva que é necessário entender a ideia de que *o símbolo dá que pensar*. Do mesmo modo, o discurso filosófico, que não se identifica com outros discursos, tenta elevá-los ao nível da conceitualização filosófica. Daí ser o discurso filosófico inclusivo no sentido de compreender, de um modo cada vez mais amplo, a existência humana nos seus dramas e na sua finalidade. Os símbolos dão que pensar enquanto pressupostos da atividade filosófica, dado que veiculam a contingência radical e os limites das culturas originárias. Com efeito, a reflexão pura não reclama nenhum mito nem nenhum símbolo, pois do exercício da racionalidade pura estão ausentes a realidade quotidiana e, de um modo geral, os problemas existenciais e o problema da liberdade serva. A ilusão da reflexão pura não é a busca de um ponto de partida, mas a procura de um começo sem pressupostos. Os mitos falam-nos, de um modo indireto, dos problemas da falta e do mal na sua origem. É, pois, pela hermenêutica filosófica que, graças à interpretação, se podem integrar os mitos no conhecimento.

Com efeito, o drama originário a que os mitos se referem descobre o sentido oculto da experiência humana, precisamente porque deles estão ausentes a conceitualização e a racionalização de uma experiência. Eles são, apenas e só, “aquilo que dizem”. O mito é, pois, uma narrativa precisamente porque é a transposição direta da realidade essencial, primordial, para a realidade existencial, apontando para o estabelecimento de uma relação entre ambas. O seu fundamento encontra-se na realidade primordial, pré-narrativa, salientando a ruptura

estabelecida pela realidade existencial em relação à primeira. Pode afirmar-se, assim, que o mito restaura e restitui uma história fundamental, um espaço e um tempo primordiais, muitas vezes dramáticos. Com efeito, a plenitude assinalada pelo mito é instaurada, perdida e restaurada dolorosamente, na medida em que a realidade por ele referida tem uma estrutura dramática que a narrativa simbólica tende a repetir. Neste sentido, o mito não é, efetivamente, o vivido, mas a tentativa de restauração intencional do vivido. O que significa que entre o vivido e o intencional há um hiato insuperável, dado que o homem tem consciência de que perdeu a integridade totalizante originária, mas tenta repeti-la pelo mito e pelo rito. De fato, o homem primitivo é já o homem da divisão, da consciência infeliz e, deste ponto de vista, a narrativa simbólica tem por função restabelecer a conciliação perdida, participar de uma realidade sagrada primordial e, deste modo, exorcizar a angústia e a inquietude humanas. A plenitude originária não é vivida, mas assinalada simbolicamente. A diversidade de mitos tem por função, por isso, imitar e repetir a plenitude; por ser uma realidade «simbolizada e não vivida, o sagrado cinde-se numa diversidade de mitos» (RICOEUR, 1960, p. 316).

O mito deve ser interpretado como narrativa mítica e não do ponto de vista do discurso racional. Todavia, antes de recorrer a esta sua característica é importante compreender por que motivo a consciência mítica se manifesta pela palavra e pela narração, ou seja, há que tentar penetrar na «raíz pré-narrativa do mito» (Id., p. 391), uma vez que é na transição da pré-narrativa ao relato que se concentra todo o enigma da função simbólica do mito (Id.).

O excesso de sentido dos símbolos do sagrado, leva-nos, com efeito, a concluir que a experiência do mal na sua concretude existencial e histórica se relaciona com uma totalidade originária de sentido, isto é, com a significação global do universo. A experiência do homem só tem sentido na relação com uma totalidade assinalada e significada por uma linguagem simbólica. O mito, por narração e em função da sua carga simbólica, salienta a experiência da falta e a relação com uma totalidade de sentido que é, na sua essência, dramática e temporal. A falta, como experiência e concreção, emerge da relação com o sentido originário segundo o qual, muitas vezes, a violência e a tragédia marcaram a instauração do mundo. Nesta perspectiva, «totalidade de sentido e drama cósmico constituem as duas chaves que vão servir-nos para abrir os mitos do Princípio e do Fim» do mal (op.cit. p. 318).

Sendo assim, o mundo dos mitos não é um mundo tranquilo e reconciliado, mas, pelo contrário, um mundo dinâmico onde se verifica um conflito fundamental entre o mal como algo originário, originado de uma catástrofe anterior ao homem e o mal como tendo origem no próprio ser humano (RICOEUR, 1969).

Os mitos do princípio e do fim do mal

Paul Ricoeur elabora uma tipologia mítica composta por quatro mitos do princípio e do fim do mal no mundo: o mito da criação do mundo, o mito trágico, o mito adâmico e o mito da alma desterrada.

O mito da criação pertence ao primeiro grupo e conta-nos o combate originário donde procederam o nascimento dos deuses mais recentes, a fundação do cosmos e a criação do homem. O primeiro modelo narrativo da experiência do mal, cuja experiência paradigmática se encontra na mitologia sumério-arcaica, associa o princípio do mal à origem divina da criação. No mito da criação, a aparição do cosmos e do homem é o último ato de um drama que começou com a geração dos deuses. Deste ponto de vista, o caos é anterior à ordem que, por sua vez, se iniciou com a vitória dos deuses mais recentes sobre as forças mais antigas da divindade. Os mitos da criação não só pretendem apreender o sentido de toda a ordenação, mas também deixam aberto o caminho para o pensamento do mal antes da criação do cosmos e do homem. O regresso à origem deixa antever que a instauração da ordem foi um acontecimento dramático, segundo o qual os deuses, que procediam da desordem originária, se enfrentaram e lutaram entre si. A vitória de Mardouk sobre Tiamat origina o cosmos. Por sua vez, o nascimento do cosmos e do homem é também um acontecimento dramático, uma vez que é o resultado da união de dois pedaços do cadáver de Tiamat e do sangue de um deus assassinado. Assim, a violência está inscrita na origem das coisas, no mesmo princípio que constrói destruindo (PRIETO, 1980). O drama e a tragédia do crime originam a ordem cósmica e a ordem humana. Ricoeur acrescenta:

Esta narrativa selvagem evoca uma terrível possibilidade: que a origem das coisas esteja de tal modo para além do bem e do mal que engendre por sua vez o princípio tardio da ordem – Mardouk – e as figuras tardias do monstruoso, e que tal origem deva ser destruída, superada enquanto origem cega. (...) O que significa esta possibilidade, esta terrível possibilidade? Negativamente, que o homem não é a origem do mal; o homem encontra o mal e continua-o; [...] Positivamente: que o mal é tão velho como o mais velho dos seres; que o mal é o passado do ser; que é o que é vencido pela instituição do mundo; que Deus é o futuro do ser (1960, p. 325-326).

Ainda que a consciência babilônica não tenha uma concepção maléfica dos seus deuses, não parece que a nossa interpretação possa esquecer que a gênese do mal está inscrita no universo dos deuses primitivos, que é anterior e concomitante à fundação da ordem; o mal continuado pelo homem não deixa de ser a repetição de um paradigma simbólico originário

do mal e da violência. Efetivamente, a problemática do mal constitui um elemento perturbador nas obras da imaginação humana, perturbação que determinará todas as dimensões da ação futura dos seres humanos.

O que caracteriza o mito da criação é a identidade que se estabelece entre o mal e o caos. De fato, a origem do mal é coextensiva à origem das coisas. O mal é, de certo modo, o próprio caos com o qual luta dramaticamente o Deus criador. Nesta perspectiva, a ordem estabelecida no mundo, a transição do caos à ordem é, simultaneamente, a transição da escravidão à libertação. Neste sentido, o ato criador é um ato de salvação.

Os mitos trágicos enquadram-se também neste primeiro grupo. Neles, o herói enfrenta-se com um destino fatal pré-estabelecido por um deus tentador, que representa a indistinção primordial entre o bem e o mal (RICOEUR, 1969).

O deus da tragédia é ambivalente, na medida em que todo deus tem também «um lado satânico» (RICOEUR, 1994, p. 188). O que caracteriza a tragédia é a dialética entre o destino e a liberdade. O destino sobrepõe-se à liberdade; a incerteza invade a existência e o destino eclode repentinamente como uma fatalidade; por outro lado, a tragédia caracteriza-se por salientar a dimensão hostil da transcendência (RICOEUR, 1960).

Fundamentando-se nos estudos de Gerhard Nebel sobre a tragédia grega, Ricoeur considera também que, no fundo da tragédia, existe uma teologia que identifica Deus com o gênio maligno. O abismo entre estas duas dimensões da tragédia confere uma nota de angústia, provocando no homem o sentimento de abandono por parte dos deuses. Ricoeur sustenta a este respeito: «a indistinção entre o divino e o satânico no deus trágico parece muito mais forte: é ela que confere o seu horror ao peso do transcendente no destino humano» (1994, p. 189). É o que verificamos, por exemplo, na tragédia grega arcaica, em que o destino dos protagonistas escapa à sua vontade, apresentando-se como um destino previamente traçado por um poder ambivalente, ausente e distante e que ultrapassa o próprio homem. O comportamento humano apresenta-se como algo estranho e, além disso, incompreensível para o herói. No entanto, o herói é não só aquele que é vítima da cólera dos deuses, mas o que também desafia os deuses e o destino por eles traçado. É o que sucede, por exemplo, com Prometeu, «esse deus em constante sofrimento»³ que, ao desafiar a onipotência de Zeus, se torna vítima da sua crueldade e, ao mesmo tempo, da sua própria liberdade: «Ele assume o

³ Carlos García Gual. **Prometeo: mito y tragedia**. Madrid: Ediciones Peralta, 1979, p. 12. Sobre a figura de Prometeu, há três relatos antigos de grande fascínio: o de Hesíodo, o de Ésquilo e o de Platão. O que se diz sobre Prometeu tem a ver com o herói da tragédia de Ésquilo, esse herói rebelde, símbolo da arrogância inflexível contra a tirania de Zeus. Apesar da sua componente divina, o que faz de Prometeu um herói trágico é a sua dimensão humana. Se no homem a dor é escandalosa, muito mais o será num deus que sofre pelos homens (Op. cit., p. 16).

seu papel trágico para expiar a pena de um esplêndido delito – o roubo do fogo celeste, que lhe valeu a inimizade do deus supremo» (GUAL, 1979, p. 16). Prometeu é, sem dúvida, uma das mais carismáticas figuras da tragédia, uma vez que «é o benfeitor dos homens; ele é a humanidade do homem; sofre por ter amado demasiado os homens; inclusivamente se a sua autonomia é também a sua falta, ela expressa em primeiro lugar a sua generosidade; [...] É este Prometeu filantropo que é trágico, pois é do seu amor que provém a sua infelicidade e a dos homens» (RICOEUR, 1960, p. 366). Em Prometeu, a dor converte-se no signo específico do gênero humano; ele é o símbolo do heroísmo doloroso e militante de toda a criação humana.

Mas se a tragédia acaba por ser a chave da vida humana, não é menos verdade que a vida dos deuses é, também, essencialmente trágica. Os deuses estão sujeitos à mesma contingência e às mesmas variações que os humanos – nascem, morrem e reproduzem-se, têm humores variados, evoluem -, fato que pode esclarecer uma certa cumplicidade entre os deuses e os heróis. Neste sentido, os deuses inserem-se numa história, «têm uma espécie de finitude, a que convém aos imortais; há uma história do divino; o divino torna-se [divino] através da cólera e do sofrimento» (Id. p. 363). Por outro lado, há nos deuses uma certa intercepção entre o divino e o diabólico, posto que o perdão divino se mistura com uma cólera inexorável. Daí que, quando o herói desafia os deuses, particularmente na sua desmedida heroicidade, tenha um destino trágico incomensurável, uma vez que a desmedida humana corresponde à desmedida divina. É por isso que se pode dizer que, no que se refere à liberdade, nem o herói nem os deuses são livres. «A liberdade de Prometeu é uma liberdade impura, é como que o grau mais baixo da liberdade. (...) A liberdade de Prometeu é uma liberdade de *desafio* e não de *participação*» (Id., p. 366-367). A liberdade destrutiva de Zeus, mesclada com a cólera e com uma certa malignidade, não é, supostamente, uma liberdade criadora, absoluta.

Por outro lado, o destino trágico não é consequência de uma falta cometida, como acontece, por exemplo, com os acontecimentos trágicos que derivam do pecado na teologia bíblica; na tragédia, a falta é algo que emerge como « (...) *acontecimento* absurdo na finitude de uma *criatura* primordial. A infelicidade da tragédia está na indistinção entre a falta e a existência; a culpabilidade torna-se constitutiva; a existência é culpada porque ela não é o ser: Édipo entra na falta ao mesmo tempo que na existência» (RICOEUR, 1994, p. 192).⁴

⁴ Kierkegaard, no séc. XIX, terá a mesma perspectiva sobre a existência. A falta ou o pecado é constitutiva do homem; é o irremediável; e a existência, seja no plano estético, ético ou religioso, é sempre culpa e angústia.

Em última instância, segundo o mito trágico, o mal é uma fatalidade, um elemento ao qual o homem não pode escapar e a angústia constitui a verdade da sua existência. A origem do mal está, no mito trágico, repartida entre a fatalidade (*Moirá*), o deus mau, e o homem, por vezes generoso e presunçoso (depois do roubo do fogo por Prometeu, segundo o mito com o mesmo nome).

Naturalmente, nesta perspectiva, pode problematizar-se a questão da liberdade humana, perante a tese defendida por Ricoeur, segundo a qual o mal é obra da liberdade a partir do momento em que o homem o introduz, o põe no mundo. Com efeito, esta tese não anula o fato de que o mal seja, efetivamente, anterior ao homem. O problema reside na transição da realidade abstrata e metafísica do mal ou de uma indistinção primordial para a sua concreção no mundo humano. Neste aspecto, a tese de Ricoeur parece-nos correcta. A prática do mal só é possível se existir no homem algo que o incline para o mal e, como já se salientou, a desproporção ontológica é uma espécie de falha por onde o mal chega ao homem; mas, por outro lado, a realidade do mal só se torna efetiva através do consentimento humano, o que lhe confere a dimensão de liberdade.

Se tivermos em consideração o que a tragédia nos transmite, são os heróis e não os deuses os que incarnam os ideais de virtude humana. Do ponto de vista moral, que o mal ser anterior ao homem não lhe retira a responsabilidade pelos atos realizados. Algo similar encontramos, mais tarde, na época clássica, nos diálogos de Platão, que atribui a responsabilidade total ao ser humano por seus atos. As ações são boas ou más em função da racionalidade ou não dos seus pressupostos e não por agradarem ou não aos deuses.

No que diz respeito ao mito da queda, o mal é apresentado como culpa primitiva e originária. A queda, que simboliza o mal, é um acontecimento originário que emerge de uma criação boa e perfeita. Este é um mito tipicamente antropológico, dado que é o homem quem, na confissão dos pecados, se descobre autor do mal. Pressupõe-se, então, que antes da queda existia uma situação de inacabamento e de inocência à qual o homem põe fim com a sua ação. Esta narrativa mítica determina toda a situação posterior do ser humano na sua existência histórica concreta. A partir da queda, que foi o resultado de uma escolha do homem, começou a maldição para toda a geração humana (RICOEUR, 1967). O homem é, neste sentido, a origem radical do mal.

O mito da alma desterrada substancializa o mal na cisão entre a alma e o corpo. Esse mito encontra-se cheio de racionalizações, já que a Filosofia, especialmente a filosofia

Evidentemente, isto não significa que se possam identificar o pensamento de Kierkegaard e o da tragédia, mas não é oportuno desenvolver aqui uma análise comparativa.

platónica, dele se apropriou afastando-se, assim, de suas raízes míticas. No entanto, de acordo com este mito, o mal é, um mal primitivo, inacessível a toda a recordação, mas que se manifesta no corpo. Daí que, segundo a filosofia platónica, o corpo seja uma espécie «de cárcere da alma» e não a sua origem (PLATÃO, 1962, p. 11).

As narrativas míticas do mal, presentes tanto na epopeia babilônica como na cosmovisão greco-judaica, dão-nos conta da situação paradoxal do mal: o mal não pertence a nenhuma singularidade, mas também não existe sem a afirmação ativa da personalidade individual. Ambas, no entanto, se mostram impotentes para dar conta da transição da falibilidade ao servo-arbítrio, deixando na obscuridade a decisão efectiva pela autodestruição. Na decisão divina de dar forma à experiência caótica da existência,⁵ na luta trágica da liberdade que se sente escrava pelo destino⁶, na busca errante da alma pela sua origem radical⁷ e, em última análise, na tensão entre a proibição e a transgressão que anima o mito adâmico⁸, descobre-se a presença do mal como a expressão de duas situações em confronto. De um lado, a exterioridade do caos, do destino, do exílio e da sedução; de outro, a condenação de um mundo, de uma existência, de uma alma, de um homem e de toda a humanidade. Na visão do mito adâmico, por exemplo, o instante determina toda a historicidade e existencialidade trágicas da humanidade. Todavia, esta visão trágica é superada por outra visão escatológica, que é otimista, como teremos oportunidade de verificar.

O mito adâmico e a visão escatológica da história

Parece claro que, de entre todos os mitos, Ricoeur privilegia o mito adâmico. A partir dele, os restantes mitos adquirem significado. A cultura ocidental é originariamente judaico-cristã, ainda que os seus primeiros elementos se encontrem, indubitavelmente, na Grécia Antiga, numa época pré-cristã e com todas as influências do Extremo-Oriente no pensamento

⁵ O primeiro modelo narrativo da experiência do mal, cuja expressão paradigmática se encontra na mitologia suméria, associa o princípio do mal à origem divina da criação.

⁶ É o caso do herói trágico da tragédia de Sófocles, que se sente abandonado pelos deuses ao seu próprio destino. Trata-se de um confronto desigual entre a liberdade e o destino, pelo que a liberdade acaba por sentir-se escrava do destino, na medida em que o não pode alterar.

⁷ O mito da alma exilada conta como a alma, de origem divina, se tornou humana ao encarnar no corpo.

⁸ Adão é o símbolo da experiência do princípio da humanidade e do princípio do mal. Com efeito, o mito de Adão seria puramente antropológico se não fosse a serpente, que parece simbolizar o mal como algo exterior ao homem. Deste modo, o mal não é totalmente e apenas o resultado da escolha humana. «A serpente significa que o homem não começa o mal. Encontra-o» (RICOEUR, 1967, p. 291).

grego. Sendo o seu percurso essencialmente cristão, não é de estranhar que a experiência do mal se baseie na experiência originária da queda relatada no mito de Adão.

Em primeiro lugar, o mito adâmico é um mito etiológico e é considerado por Ricoeur como o verdadeiro mito antropológico, na medida em que Adão é o símbolo da humanidade e do homem, considerados como origem do mal. Este último relaciona-se com um ser que representa a origem de toda a humanidade e que, antes da ‘queda’ era supostamente um ser bom, ou melhor, um ser inocente – ainda que isso não signifique que tenha que existir uma transição temporal real de um estado de inocência a outro de culpa, pois, no âmbito do mito, não se pode falar de uma temporalidade analógica à temporalidade histórica, como veremos; pelo contrário, outros mitos primordiais referem-se ao homem como posterior ao mal, entendendo este último como o resultado de um drama anterior à condição humana. O mito, acrescenta Ricoeur,

[...] conta o aparecimento desta constituição má num acontecimento irracional que surgiu repentinamente, no seio de uma criação boa. O mito restringe a origem do mal a um instante simbólico que acaba com a inocência e começa a maldição. Assim, é por meio da crónica do primeiro homem que o sentido da história de todo o homem se desvelou (1967, p. 290).

Em segundo lugar, o mito adâmico não representa, apenas, o símbolo da queda, mas também o do desvio, que tem por finalidade dar consistência à origem radical do mal. De fato, de acordo com o mito adâmico, o bem é anterior ao mal e este é originado de um ato humano. O homem começa o mal no seio de uma criação boa por parte de Deus. A distinção entre o radical e o originário é essencial ao carácter antropológico do mito adâmico, uma vez que é essa distinção que «faz do homem um *começo* do mal no interior de uma criação que tem já o seu *começo* absoluto no ato criador de Deus» (RICOEUR, 1967, p. 290).

O dinamismo do simbolismo do mito adâmico recebe a sua força de um modo retrospectivo; embora Adão não seja uma figura preponderante no Antigo Testamento, ganha preponderância no Novo Testamento, especialmente pela interpretação paulina do «segundo Adão» - Jesus Cristo – que restitui os laços da Aliança malogrados pelo pecado. Adão, símbolo da origem da humanidade e que representa cada um dos homens, está ligado à figura de Cristo que, por sua vez, representa a nova criação.

Adão, considerado como uma espécie de super-homem, é simbolizado pela palavra ‘queda’, que é estranha ao vocabulário bíblico, tal como a concepção de liberdade, que não era entendida como capacidade de escolha, significado que hoje assume. É ao nível da

interpretação bíblica que se considera o ato de Adão como o resultado de uma escolha radical e deliberada. O carácter etiológico do mito adâmico torna-o susceptível de uma posterior especulação por parte da gnose, tal como se desenvolve no conceito de ‘pecado original’. Todavia, Ricoeur situa-o, decididamente, no plano dos símbolos secundários, entre os símbolos primários e a gnose. O seu sentido parece ser o de estimular a especulação sobre o poder de deserção inerente à liberdade, e esta capacidade é possível porque todo o mito é já uma interpretação dos símbolos primários do pecado e da culpabilidade, uma hermenêutica de primeiro grau que aponta para outra hermenêutica de segundo grau, que a reinterpreta especulativamente (PRIETO, 1980).

O mito adâmico é uma narrativa que se refere a um tempo a-histórico e conta o modo como o mal entra no mundo. Esta narrativa tem uma determinada estrutura temporal, uma vez que existe um antes e um depois da ‘queda’ de Adão. De facto, o acontecimento primordial que o mito descreve simboliza duas realidades ontológicas diferentes: o antes é um estado de inocência e de inacabamento; o depois é um estado de pecabilidade e de malignidade (RICOEUR, 1960). No entanto não existe, ao nível do acontecimento originário, um antes e um depois, ou seja, o pecado não sucede ao estado de inocência, mas trata-se de um instante em que a inocência se perde. A narrativa mítica introduz a dimensão temporal num acontecimento que não possui esse estatuto; é o instante que estabelece a descontinuidade. «O acontecimento do pecado – diz Ricoeur – termina com a inocência no instante» (1960, p. 391). O que significa que o homem é, simultaneamente, bom e mau: bom, enquanto ser criado e mau, enquanto ser transgressor. Não se trata já de analisar o problema do pecado a partir da falibilidade humana, dado que esta, como vimos afirmando, é a estrutura humana que apenas torna possível o mal. O ponto de partida parece ser mais a pecabilidade que acaba por definir a condição humana, no sentido de estar inclinada para o mal. A pecabilidade seria, então, uma característica da espécie humana, o que nos leva a sublinhar que esta tese não deixa de ser um modo de afirmar uma certa tragédia e fatalidade inerentes à condição humana. O mal é posto, não porque seja o resultado de uma escolha e decisão de um determinado homem – Adão, no caso concreto –, mas porque é algo de irremediável. Do mesmo modo que a falibilidade humana faz do homem um ser estruturalmente frágil, e por isso o mal é possível, a pecabilidade facilita a transição da possibilidade à realidade do mal.

De qualquer modo, o mito adâmico conta a passagem do estado de inocência ao estado de pecado como característica do homem destinado ao bem, mas inclinado ao mal (RICOEUR, 1960, p. 376). O mito conduz à interpretação dos dois estados, o de inocência e o de pecado, como simultaneidade: «num instante somos criados e num instante caímos».

Estamos destinados ao bem, pois não podemos deixar de ser bons como ‘criaturas’, mas o acontecimento do pecado constitui a base do nosso devir em seres maus. Esta interpretação assinala a contingência e a historicidade do mal radical (Id., p. 391-392). De acordo com o ponto de vista de Ricoeur, o mito, na sua estrutura, obedece a um duplo ritmo. Em primeiro lugar, recapitula todo o mal da história num único acontecimento; em segundo, unifica a humanidade na figura de um único homem. Adão, assim, é o paradigma da multiplicidade e unidade humanas.

Pensar a inocência como aquilo a partir do qual aconteceu o desvio em que o mal consiste ou como o paraíso donde o homem foi expulso é afirmar que o pecado não é, de fato, a nossa realidade originária; é pressupor o estatuto ontológico bom do ser criado, que é, em última análise, a inocência anterior à queda, a primeira possibilidade ontológica, situação que a falta ou o mal, radicalmente contingentes, interromperam.

Se é verdade que a figura de Adão é central no mito, simbolizando não só o primeiro homem, mas também o paradigma de toda a humanidade, também é certo que a origem do mal não está exclusivamente centralizada nele. Outras figuras, como Eva e a serpente, simbolizam também o mal na sua origem. Na verdade, a simbolização do mal noutras figuras causa alguma perplexidade: efetivamente, o mal não está concentrado na figura de Adão, mas disperso por outras figuras, incluindo a serpente. Como afirma Ricoeur:

A serpente representa, no próprio coração do mito adâmico, a outra face do mal, que os outros mitos tentavam narrar: o mal anterior, o mal que atrai e seduz o homem. A serpente significa que o homem não começa o mal. Encontra-o. Para ele, começar é continuar. Assim, para além da projecção da nossa própria cobiça, a serpente simboliza a tradição de um mal mais antigo que ele mesmo. A serpente é o *Outro* do mal humano (1967, p. 291).

A transcrição permite-nos afirmar que, definitivamente, o mal não começa no homem, mas que este apenas o continua. O mal é mais antigo que o próprio homem, uma vez que a serpente é anterior ao homem. Permanece, no entanto, uma pequena dúvida: qual é o lugar e o estatuto da serpente numa criação boa? Será que uma criação boa supõe o mal num estado latente, um mal que ainda não se tinha manifestado e é o homem quem, através da sua escolha o faz eclodir? Há que recordar, a este respeito, a figura do anjo que, ao revoltar-se contra Deus, foi por Ele condenado ao inferno. A serpente simboliza o mal que permanentemente repete, pela sedução, o primeiro mal cometido contra Deus. Na verdade, a criação não pode ser boa e má; é boa, do mesmo modo que o homem, ser criado, é também um ser bom. O ser bom do homem está em que ele foi criado à imagem de Deus, sublinha Ricoeur (1960). Deste

modo, como podemos entender que o mal tenha surgido no mundo, que, por um lado, o homem seja o seu protagonista e que, por outro, haja uma exterioridade simbolizada na serpente? Ricoeur considera que no seio do mito antropológico ressurgiu, como dizíamos, o esquema da exterioridade do mal, próprio dos mitos da criação e do Deus mau do mito de Prometeu, refugiando-se tal mal na figura da serpente! O drama da criação implica a morte, a violência, a tragédia e o mal. Os deuses maus são assassinados, lançados à terra. Ora, a serpente, animal rastejante, simboliza o mal derrotado, mas que não foi definitivamente eliminado; Permaneceu na terra aguardando pela ocasião se manifestar de novo.⁹ Nesta perspectiva, estamos, no mito adâmico, perante uma concepção etiológica do mal, que, ao mesmo tempo que reafirma o mito trágico e a sua dimensão de fatalidade, o destrói (RICOEUR, 1967). Neste sentido, Adão é, simultaneamente, inocente e culpado.

Com efeito, a vantagem do mito adâmico é a de nos permitir pensar o problema da liberdade humana. Não há dúvida de que, de acordo com o mito, o homem é uma criação divina. Ao criá-lo, Deus introduziu uma proibição, uma norma que não deveria ser transgredida. Ao fazê-lo, colocou nas mãos do homem a capacidade de autonomia, tal como a capacidade de distinguir o bem do mal (RICOEUR, 1960). A partir daqui, a criação da liberdade humana coincide com a criação do homem, mas também com a dos limites dessa liberdade. A partir de agora, o homem é um ser finitamente livre. Esta é uma das distinções entre o ser humano e o Deus criador.

No que diz respeito ao problema do mal, este intervém no mundo tendo em conta a relação que se estabelece entre uma liberdade criada, ainda que finita, e a liberdade da vontade, do querer voluntário do homem. A origem do mal não poderia ser atribuída a uma suposta natureza humana que, na sua origem, seria considerada boa ou má, mas ao livre arbítrio. Tampouco é legítimo atribuí-la à historicidade, dado que aqui parece haver mais uma trans-historicidade; como diz Ricoeur: «O pecado é mais antigo do que o homem e do que os pecados e a inocência é mais antiga do que o pecado» (1960, p. 392). No entanto, os pecados inserem-se na historicidade existencial e concreta do ser humano, ao passo que o pecado é algo originário, posterior à inocência e anterior ao homem, considerado na sua historicidade.

O mito adâmico representa, além disso, a possibilidade de uma profunda reflexão antropológica: na sua carga simbólica, é susceptível de múltiplas interpretações que se relacionam com o homem, com a sua liberdade e com a sua situação no mundo. Esta reflexão

⁹ A serpente é muito rica do ponto de vista simbólico, tem uma grande multiplicidade de significados: significa, ainda, uma mistura de algo cósmico e de algo humano: por um lado, simboliza o caos primordial que resistiu à ordem; por outro, simboliza o caos existente no próprio homem, que é, também, um microcosmo (RICOEUR, 1960, p. 398).

emerge da semântica dos símbolos. O que simbolizam a serpente e a sua linguagem interrogativa? E Eva? Ricoeur dá a resposta nos seguintes termos:

A serpente é uma figura de transição; além disso, a mediação da serpente está ligada a outra figura, a da mulher, Eva, a Vida. (...) O drama nasce entre a serpente e a mulher; a serpente coloca uma questão e esta questão insinua a dúvida: “Deus disse verdadeiramente?” Ora, a questão é uma interrogação que diz respeito à *Proibição*; é uma questão que se apodera da proibição e a transforma em ocasião para a queda. (...) A questão faz surgir de repente o limite como proibição (1960, p. 393).

O mal está, pois, ligado à proibição e à transgressão.

Contudo, como é possível falar em proibição no estado de inocência se este é um estado em que o mal ainda não se manifestou no mundo, nem tampouco a distinção entre bem e mal?

Como vimos na análise do pecado, a Lei é uma condição do pecado, dado que encerra uma proibição e, simultaneamente, a possibilidade de transgressão. O que Deus proíbe ao homem não é um ato concreto, mas a infinitude absoluta, uma vez que o que caracteriza o homem, ser criado, é a tendência para a infinitude e não a própria infinitude.

Cabe, então, perguntar pelo motivo que leva o homem a transgredir a norma. Trata-se de um desejo de infinitude e de domínio do bem e do mal. O homem, ao não suportar a sua finitude de ser criado, tem uma aspiração à infinitude; conseqüentemente, sente-se seduzido pela ‘promessa’ da serpente. O sentido da interrogação da serpente é o de levar o homem à transgressão e fá-lo por meio da sedução de Eva. A mulher simboliza o ponto de inflexão e debilidade perante o sedutor, a mediação da debilidade, a fragilidade do homem. Aqui, o mal é algo que se impõe do exterior por sedução. Ninguém começa, em absoluto, o mal, este já estava previamente colocado. Recordando o símbolo da mancha, pode-se afirmar que também aqui o mal surge por infecção. O espírito da interrogação da serpente é, afirma Ricoeur, o «‘mau infinito’ que perverteu simultaneamente o sentido do limite que orientava a liberdade e o próprio sentido da finitude desta liberdade assim orientada pelo limite» (1960, p. 393).¹⁰ Ceder à sedução da serpente, ao ‘convite à traição’ – de acordo com a expressão de Gabriel Marcel – significa, portanto, pecar, e o mal é aquilo que eu apenas continuo, repetindo o mesmo ato com que ele começou e através do qual se introduziu no mundo. Essa constante pré-existência do mal é o aspecto estranho desse mal, do qual, apesar de tudo, eu próprio sou responsável (RICOEUR, 1947).

¹⁰ A ideia de limite encerra em si um sentido negativo, mas, segundo Ricoeur, essa negatividade é relativa, dado que, apoiando-se nas ideias reguladoras do pensamento kantiano, considera que limite é uma ideia reguladora da liberdade humana e, ao mesmo tempo, torna possível a superação dos limites.

Finalmente, Ricoeur integra o simbolismo adâmico do princípio num impulso linear e essencialmente escatológico. Como dizíamos, a simbologia deste mito é retrospectiva, pois é uma tentativa do profeta para reconstituir, a partir do começo, a teologia da história. Nesta teologia da história encontramos os símbolos do começo e do fim. Toda a história do povo judeu, desde a saída do Egito, está carregada de um duplo simbolismo: por um lado, o pecado como resultado da transgressão das proibições e a cólera de Deus que se manifesta por uma espécie de vingança; por outro, a Terra Prometida, o perdão de Deus e a promessa da salvação. Estes últimos são símbolos escatológicos pois apontam para o final dos tempos. Entre os primeiros e os segundos insere-se o símbolo mediador – o segundo Adão, uma «réplica do primeiro homem» (RICOEUR, 1960, p. 406), - o enviado de Deus para salvar o seu povo, segundo a predição dos profetas. Toda a simbologia escatológica vem criar a dimensão de esperança no homem, permitindo-lhe suportar a tragédia da existência, até mesmo as injustiças, tendo em conta que o Reino de Deus será precedido de um juízo final. É de assinalar que, nos diálogos platônicos, encontramos os mitos escatológicos que têm, precisamente, a intenção de reforçar o pensamento filosófico, sobretudo no que diz respeito à importância da procura da verdade como finalidade da vida humana.

Se o mundo começou com a vitória do bem sobre o mal, e assim surgiu a ordem, o homem, depois de ter transgredido essa ordem, terá um longo e espinhoso caminho a percorrer até alcançar a nova ordem final. Terá, por isso, que se confrontar permanentemente com o mal e com o sofrimento e são a sua autonomia e liberdade que o conduzirão ou não ao Reino dos Fins, segundo a expressão kantiana. Ao pecado corresponde, então, o perdão que, na sua simbologia, significa o regresso a uma ordem perdida. Em última análise, à escravatura do pecado corresponde a libertação. O pecado só tem sentido à luz do perdão, o que nos leva a pensar que o mito adâmico não pretende apenas e fundamentalmente apresentar a experiência originária do pecado, mas também, apesar de tudo, a possibilidade da redenção final.

Tendo em conta a força do negativo na problemática da liberdade – como vimos, a liberdade é, pelos seus limites, não-liberdade -, há que reforçar a força da liberdade como afirmação. O lado negativo da liberdade é o resultado da inadequação dela consigo mesma, mas também da oposição entre várias liberdades na esfera da ação. É no confronto entre duas liberdades que o mal tende a emergir no âmbito da história. É o caso da escravatura, da guerra, da desigualdade, da morte como consequência desses fatos. Nesta experiência do negativo, quase que tocamos o que de mais primitivo existe na experiência do mal, ou seja, a morte, como se verifica na história bíblica de Abel e Caim. Este episódio exemplar mostra como o mal põe em perigo a própria relação fraternal e como o egoísmo introduz a rivalidade

e a competição nas próprias relações fraternais. Em vez de acolher o seu semelhante, o homem fere-o e mata-o. No entanto, a partir daqui, a tarefa de se tornar livre é muitas vezes contrariada pela memória do mal primordial da morte, do mal cometido e da consequente culpabilidade. Mas o sinal de protecção divina afasta o desespero e anuncia a possibilidade da liberdade.

Em *La symbolique du mal* (1960), Ricoeur tem em consideração o estudo do simbolismo do fim do mal, ainda que haja concomitância com o simbolismo do princípio do mal. Todavia, é em *De l'interprétation: essai sur Freud* (1967) que resume a sua investigação nos seguintes termos:

No plano semântico, ao impuro corresponde o puro, ao extravio do pecado o perdão mediante o símbolo do regresso, ao peso do pecado a remissão e, mais genericamente, à simbólica da escravatura a da libertação. Com maior clareza ainda, as imagens do fim conferem o seu verdadeiro sentido às imagens do começo, no plano dos mitos: a simbólica do caos constitui simplesmente o prefácio de um poema que celebra a exaltação de Marduk; ao deus trágico corresponde a purificação de Apolo [...]; ao mito da alma exilada corresponde a simbólica da libertação através do conhecimento; à figura do primeiro Adão correspondem as figuras sucessivas do Rei, do Messias, do Justo que sofre, do Filho do Homem, do Senhor, do Logos (1967, p. 47).

É pelo facto de haver correspondência entre os simbolismos do começo e do fim do mal que, para Ricoeur, é importante inserir cada um dos símbolos numa totalidade simbólica significativa e esta inserção representa já um passo importante para a reflexão filosófica. Com efeito, tendo em conta uma visão escatológica da história e da existência, é o simbolismo da redenção que confere sentido ao simbolismo do mal. Apesar do pecado, apesar do mal, o ser humano acredita no perdão e na redenção e não nos pecados, o que significa que é a finalidade da vida que confere sentido à historicidade da existência e, além disso, é esta finalidade que dinamiza a dialéctica da liberdade humana.

Em síntese, o mito adâmico procura descrever a origem do mal e a condição pecadora do ser humano a partir da imagem exemplar da origem. O mal não pode proceder de Deus, dado que é um ser absoluto e perfeito. Está, pois, no homem. No entanto, para que o homem não se sinta demasiado asfiziado pelo peso e pelo mistério do mal, uma parte da responsabilidade é atribuída a esse ser enigmático que é a serpente, ser demoníaco, sedutor e tentador. A chave do problema reside na pretensão humana de ser igual a Deus através da recusa do seu estatuto de criatura. Ao transgredir a proibição, o homem rompe com a ordem e harmonia originárias e o mal irrompe e expande-se no mundo. O percurso humano já não

conduz à vida, mas à morte. No entanto, quando tudo parece perdido, a promessa de Deus de levar a cabo o seu projecto de salvação gera no homem a esperança de regeneração e de salvação.

Em torno da dinâmica dos mitos: considerações finais

Considerando a dinâmica dos mitos, existe entre todos eles uma relação circular que a torna possível. Ricoeur explicita-a ao salientar as relações de oposição e de identificação que ligam o mito adâmico aos outros mitos. Esta dinâmica dos mitos constitui uma introdução à tarefa de interpretação filosófica dos símbolos do mal. O filósofo já não pode ter uma atitude de neutralidade analítica perante os mitos. Pelo contrário, deve participar nas oposições e nas afinidades entre eles. Este exame hermenêutico da verdade do mito em relação a outros pressupõe a escolha de um centro de organização, isto é, a crença num mito privilegiado. Ora, o mito adâmico é, para Ricoeur, o lugar por excelência a partir do qual se pode escutar e compreender o mundo mítico. Efectivamente, é a partir das suas contribuições que se podem compreender as diversas concepções de existência que ele sugere. O problema da verdade não pode permanecer sempre numa situação de dúvida. Assim, o mito adâmico, pela sua complexidade e pelas suas tensões internas, não só se relaciona com os outros mitos, como também reflecte as tensões e a complexidade da existência humana (RICOEUR, 1960).

O mito mais próximo do mito de Adão é, por paradoxal que possa parecer, o mito trágico. Com efeito, a figura de Adão encerra um mistério de iniquidade, um fundo de pecabilidade que constitui o horizonte do mal actual e que só é percebido a partir da confissão do mal actual. O mal é obra da liberdade, é o resultado dessa escolha primordial por parte da figura simbólica representativa de toda a humanidade. Mas o que é historicamente trágico resolve-se na redenção escatológica. A mudança da fatalidade do destino está, em última análise, nas mãos do homem. O horizonte final do ser humano não é, com efeito, a condenação, mas a salvação.

Além disso, a visão trágica afirma-se na incompatibilidade existente entre a inocência e o sofrimento. O homem é, simultaneamente, inocente e culpado, o que quer dizer que o trágico é imanente à condição humana, mas também à condição humana do divino, como acontece com Prometeu e com a figura de Cristo.

Quanto às possíveis relações entre o mito adâmico e o mito da alma exilada, pode afirmar-se que a ‘queda’ primordial inaugura uma era de desterro, de exílio, que encontra

ressonância em diversos episódios bíblicos. É o caso do cativo do povo judeu e do êxodo do Egito. Em ambos, o mal é exterior ao homem, ainda que no mito órfico o mal seja identificado com o corpo. No entanto, ao longo da história do pensamento, o corpo é, se não o símbolo do mal, pelo menos «o cárcere da alma», segundo a expressão platónica. O corpo ou a carne, de acordo com a simbologia cristã, é o ponto de menor resistência ao mal e ao pecado. A relação entre o mal e o corpo, encontramos-la, também, no símbolo da mancha: o mal é exterior, mas é pelo corpo que o homem é infectado por ele.

Finalmente, estes mitos revelam-nos que há neles um carácter que ultrapassa toda a dimensão ética. Onde encontramos, então, a dimensão ética do mal?

De fato, a representação simbólica do mal como uma mancha, como cativo do pecado ou como culpabilidade, relaciona-se com os aspectos do mal que cada ser humano não começa, mas que recomeça livremente. Na medida em que o mal não pertence a ninguém e que não existe sem a afirmação da personalidade individual, pode-se falar, ainda que de um modo limitado, de uma visão ética do mal. Com efeito, a sua representação simbólica corresponde às regras de construção da noção de servo-arbítrio. «O mal – acrescenta Ricoeur -, não é nada; ele não é um simples defeito, simples ausência de ordem; ele é o poder das trevas; ele é ‘posto’ (1960, p. 304), o que significa que corresponde a uma positividade da ação; implica uma atração da liberdade pela sua própria exterioridade, atração sem a qual o livre-arbítrio não se tornaria servo e cativo. O mal é, pois, uma espécie de doença da liberdade que se escraviza a si mesma. O ser humano não pode escapar ao mal; este relaciona-se com a sua liberdade. Isto, contudo, não é motivo de desespero, uma vez que as problemáticas do mal e da escravidão apelam à salvação do homem, quer dizer, a uma visão escatológica do fim do mal.

De fato, se o homem se vê confrontado com o mal desde o começo e ao longo da história (e é isso que o mito adâmico nos transmite), não está, apesar de tudo, condenado definitivamente ao mal. A liberdade humana, apesar dos seus limites, é, ainda, a única possibilidade de reduzir o mal na história.

Referências

ELLIADÉ, Mircea. O Sagrado e o Profano. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1960.

- GUAL, Carlos Garcia. Prometeo: mito y tragedia. Madrid: Ediciones Peralta, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologiques Le Cru et Cuit. Paris: Plon, 1964.
- PLATÃO, Fédon. Trad. de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Atlântida Editora, 1962.
- PRIETO, R. M. "El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur". *Filosofía Oggi*. 3, 1980, nº 1, p. 381-407.
- RICOEUR, Paul. Gabriel Marcel et la Philosophie de l'existence. Paris : Temps Présent, 1947.
- RICOEUR, Paul. Finitude et Culpabilité I, L'Homme Faillible. Paris: Aubier Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Aubier Montaigne, 1967.
- RICOEUR, Paul. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- RICOEUR, Paul. Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994.

Recebido em: 26/03/2009

Aprovado em: 22/06/2009