Terceira Margem

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura
Faculdade de Letras • UFRJ

DOSSIÊ

A simbólica do mal de Paul Ricoeur:
um mal maior que o sagrado?

The symbolism of evil by Paul Ricoeur: an evil greater than the sacred?

https://doi.org/10.55702/3m.v30i60.69898

Cristina Henrique da Costa*
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Resumo

O objetivo do presente artigo é apresentar um aspecto específico do livro *A simbólica do mal* de Paul Ricoeur através da explicitação do contexto epistemológico em que ele está inserido, e da reflexão em torno das ferramentas que o filósofo cria com o objetivo de estruturar sua tese sobre a compreensão do fenômeno do mal. Formula-se a hipótese de que o entendimento da forma como Ricoeur trata o problema, para ele crucial, do mal, firma-se melhor quando são restituídas algumas alternativas diversas do caminho que ele propõe. O artigo, sem qualquer pretensão de exaustividade, explora mais particularmente de que maneira a mobilização da tradição judaico-cristã determina o tipo de relação entre o mal e o sagrado que pode ser lida no discurso de Ricoeur.

Palavras-chave: *A simbólica do mal*; Paul Ricoeur; Mircea Eliade; o sagrado; o mal.

Abstract

The aim of this article is to present a specific aspect of Paul Ricoeur's *The Symbolism of Evil* by elucidating the epistemological context in which it is situated and by reflecting on the conceptual tools the philosopher develops to structure his thesis on the understanding of the phenomenon of evil. The hypothesis formulated is that comprehension of how Ricoeur addresses the problem, one he regards as crucial, becomes clearer when alternative approaches to the path he proposes are restored. Without any claim to exhaustiveness, the article explores, in particular, how the mobilization of the Judeo-Christian tradition determines the kind of relationship between evil and the sacred that can be discerned in Ricoeur's discourse.

Keywords: *The symbolism of evil*; Paul Ricoeur; Mircea Eliade; the sacred; evil.

CC BY

1 - Para introduzir Ricoeur, leia-se Clarice Lispector

O objetivo do presente artigo é analisar um aspecto preciso da filosofia do mal de Paul Ricoeur: o fato de que o mal seja pelo filósofo considerado como uma experiência em excesso, inexplicável por qualquer teoria do sagrado e sempre passível de interpretação. Dentre as muitas qualidades das teses que Ricoeur defende acerca do mal, interessa-me particularmente o fato de que este excesso — que será caracterizado adiante como linguagem simbólica — seja justamente algo que enriquece a interpretação de textos literários, no sentido de apontar neles sua criatividade no trato da dimensão religiosa, não obrigando à leitura dogmática sem, no entanto, diminuir a força experiencial de sua linguagem própria.

O famoso conto de Clarice Lispector — "Perdoando Deus" — faz aqui as vezes de introdução ao poder de enigma da linguagem do mal. Nele, uma narradora vai andando despreocupada em Copacabana, feliz da vida. Ela nota, são suas primeiras impressões, como é raro nos sentirmos assim em estado de pureza e felicidade. Segundo as informações iniciais do conto, tal sentimento de leveza deve-se ao fato de que, distante de suas prosaicas preocupações do cotidiano, a narradora pode dar vazão livremente a um afeto amoroso sem intencionalidade específica, algo como uma emoção de plenitude transbordante que ela identifica como amor materno pelo mundo.

Uma ocorrência virá perturbar a plenitude da situação inicial da narrativa quando a narradora quase pisa numa ratazana morta. Segue-se então um sentimento de pânico, ela foge apavorada, mas aos poucos se recompõe com a ajuda de uma série de reflexões, sinais de um desejo de se autointerpretar e compreender a experiência forte que ela acaba de vivenciar. Pelos labirintos de seu fluxo de consciência vamos ser conduzidos, pois, embora ela interpele Deus, Ele nunca responde, e então seu endereçamento vagueante é a tal ponto insistente que acabamos, como leitores, sucumbindo à ilusão de sermos nós mesmos capacitados para dar as respostas no lugar de Deus, pelas quais Clarice anseia desesperadamente.

Mas *acontece* alguma coisa no conto? São duas opções de leitura: ou a narrativa tende a conjurar o pânico às custas de um discurso encantatório íntimo, feito para aquietar a alma sobre "a coisa", a qual ao final não será nada, ou o pânico se mostra insuperável, e o fluxo de consciência da narradora nada mais pode fazer do que dramatizar o acontecimento. Tais hipóteses combinam bastante com o estilo de análise ricoeuriana sobre o mal. Primeiro, em forma de lamento, Clarice se revolta vingativamente contra uma vingança que lhe viria pelo rato, injusta porque parece retribuir com um mal o mal que ela não cometeu. Depois, a ocorrência estimula uma confissão que evoca tempos arcaicos de

convivência com o rato, e que aventa estratégias de ritualização, e condutas de purificação. Por fim, o fluxo transforma-se em exame de consciência, em consciência de culpa, em confissão de orgulho. Termina numa profissão de fé que acata o mistério do mal do rato e entende que a ideia de Deus, quer Ele exista ou não, é justamente Ele não explicar o mal que está nela, e mais exatamente o mal que existe em certa forma que ela tem de ser. Muito pelo contrário e paradoxalmente, que o mal do rato não seja esclarecido significa apenas que o conforto da mania de explicação precisa ser frustrado, que foi deixado exposto o nervo de uma experiência dolorosa que ela, a narradora, precisa assumir: "enquanto eu inventar Deus, Ele não existe". Reconhecemos aqui as três fases da tomada de consciência do mal pela humanidade que Ricoeur analisa em *A simbólica do mal*: como sujidade (sangue a ser purificado), como pecado (perda de inocência e lesão da relação inicial com Deus) e como culpa.

Ora, quem nos diz que a ratazana morta de *Perdoando Deus* seja uma representação do mal? Tudo depende de uma interpretação do leitor.

Numa primeira perspectiva de leitura, o episódio de pânico que sucede ao tropeço na ratazana pode ser explicado pelo estado psicológico da narradora, ressoando numa fobia arcaica dos ratos, a qual, por ser uma fobia metafórica, pode ser desmistificada. Mas os ratos, como ela diz, desde tempos imemoriais sinalizam um perigo de morte, tal como, em estruturas primitivas de pensamento, podem estar associados à manifestação do sagrado, ao *mysterium tremendum* (Otto, 2014) que também é *fascinans*, com todos os atributos que a experiência do numinoso tem para o humano — pelo que tem de advertência sobre os limites e de igual atração pela transgressão dos mesmos limites. O rato morto oscila entre manifestação do sagrado e ente coisificado, não muito afastado de ser nadificado. Se quisermos pender para este polo, observamos que o desvelamento inobjetivável do ser, fundo misterioso da experiência de manifestação de qualquer coisa, revelador do vazio do ente rato, ilustra justamente a condição de possibilidade de qualquer interpretação autêntica do ser, como sugeriria uma interpretação de tipo heideggeriana — na qual o questionamento do ser só pode se dar pela via do próprio questionamento, produzido a partir do ente[1]:

> O que é certo é que a opinião: "abandonemos o ser e vamos ao ente particular" mostra que a metafísica zomba de si mesma sem saber como pôde chegar a esse ponto. De fato, o ente particular tão amiúde invocado só *se nos abre enquanto tal* se compreendemos de antemão o ser em *sua* estância, e somente na medida em que assim o compreendemos [...] Lembremos agora então a questão colocada no começo: o ser é apenas uma palavra vazia? Ou bem o ser e o questionar próprio ao ser constituem o destino da pro-veniência espiritual do Ocidente? (Heidegger, 1967, p. 94–95)

[1] Todas as traduções são minhas.

Talvez assim se esclareça o estatuto de um rato morto que, quanto mais nada é, mais suscita o questionar sobre o ser, segundo a lógica do raciocínio de Heidegger:

> Na realidade designamos na palavra "ser", em sua significação, através dela, o próprio ser, mas obviamente não é uma coisa, se pelo menos entendemos por coisa um ente qualquer [...]. (Heidegger, 1967, p. 96–97)

Neste caso, o ente-Deus, último significante, obviamente não responde a não ser que pela fragilidade e finitude da significação. Perguntar a Ele sobre a causa é acreditar ingenuamente no princípio de razão suficiente, mas a narradora vai entendendo, conforme os desdobramentos de suas perguntas, que não há respostas a não ser como excesso de perguntas acerca do ser da coisa, o que já é uma atitude de renúncia à explicação da coisa em si.

Quanto ao exame de consciência introspectiva de Clarice, talvez pudesse então apontar para uma interpretação psicanalítica, de feitio lacaniano, onde o significante "rato" seria uma metáfora provável para uma castração fálica. Quem sabe uma ambivalência entre ser mulher e ser homem, uma vez que o caso começa com a mãe do mundo e acaba com o aprendizado da linguagem de um pai. O conto é indeciso quanto ao desejo da narradora de ingressar no universo da clareza da partilha simbólica (em sentido lacaniano), isto é, da clareza de linguagem, como atestam as inúmeras fórmulas paradoxais e psicóticas do conto.

Porém, para que tudo isso — o sagrado, o desvelamento do ser, o significante da castração — tenha parte com o diabo, isto é, seja qualificável como mal (e não apenas como elemento neutro), é preciso que o rato tenha um significado simbólico, além do conteúdo emocional do medo que em qualquer leitura ele tem, e é preciso que seu signficado simbólico se enquadre numa estrutura narrativa que lhe confira a marca de um acontecimento. Estas são ideias ricoeurianas.

Dizendo de outro modo, para compreender o mal naquilo que ele tem de mais agudo e cruel, isto é, a sua realidade concreta, a ratazana deverá ser um símbolo e não apenas uma alegoria; o significado mítico da história deverá surgir a partir da referência a outro mito, e não de algum discurso teórico sobre o que é o mítico, e isto significa enfim que é preciso atentar para o caráter narrativo, mais do que discursivo, que o conto de Clarice possui.

Dizer que o conto é antes de tudo uma narrativa é observar que o episódio do tropeço se situa depois da fase retratada como plenitude existencial da narradora. Ou melhor, acontece justamente como que para encerrar esta fase. A história pode ser lida como uma recriação do mito adâmico, que conta precisamente a passagem humana do estado de inocência para o tempo histórico da existência do mal. O rato aqui entra como o elemento de ruptura e continuidade entre os tempos articulados, tal como apenas uma narrativa é

capaz de fazer. Sem o momento irênico inicial, contrastando com a reviravolta da descoberta do objeto apavorante, o drama não seria inteligível. Isto é: o rato, por mais que seja inominável, surge como novidade, é um acontecimento infernal insubstituível do ponto de vista da lógica da narrativa.

Desde aí, podemos acolher sem dificuldades uma história significante, mas que contenha não obstante irracionalidades insolúveis. Desde aí, mata-se a charada do símbolo, o rato é uma pedra de tropeço, um obstáculo (*moqesh*) que o *Levítico* proíbe de colocar no caminho de um cego (19, 14), que o *Novo Testamento* interpreta como escândalo (em grego *skandalon*) de tudo o que pode se tornar uma ocasião de queda, de impiedade, de iniquidade. Disse Jesus a Pedro: "Sai de diante de mim, Satanás! Tu és para mim uma pedra de tropeço [*skandalon*], porque não cuidas das coisas de Deus, mas sim das dos homens" (Mateus 16, 23). Desde aí, a conversa problemática com o interlocutor da narradora de *Perdoando Deus*, o Próprio, está mais próxima do exorcismo da teodiceia do que do questionamento ontológico. O contexto referencial judaico-cristão é indissociável do pensamento ricoeuriano sobre o mal, uma filosofia que, ao invés de fechar as portas para as demais leituras que acima mencionamos, possibilita alargar o horizonte das ressonâncias existenciais de Clarice. Ela talvez reescreva aqui, usando a eufemização irônica, a mesma história de Jó sobre a qual Ricoeur também se debruça:

> [...] quando está dito que Jó alcançou amar Deus *por nada*, fazendo assim com que Satã perdesse sua aposta inicial. Amar Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, cuja lamentação permanece cativa enquanto a vítima se queixar da injustiça de sua sorte. (Ricoeur, 2004, p. 64–65)

2 - *A simbólica do mal* e o lugar do sagrado

Em 1950, Paul Ricoeur publicou o primeiro tomo de sua *Filosofia da vontade* intitulado *O voluntário e o involuntário*. Trata-se de uma investigação fenomenológica acerca da vontade humana. Em 1960, dez anos depois, o filósofo publicou o segundo tomo, *Finitude e culpabilidade*, dividido por sua vez em dois estudos distintos, *O homem falível* — uma antropologia da falibilidade — e *A simbólica do mal* — uma hermenêutica dos símbolos e mitos da origem e do fim do mal. O livro, culto e riquíssimo em referências religiosas, filosóficas ou literárias, está ele mesmo dividido, por fim, em duas partes. Na primeira, intitulada *Os símbolos primários: sujidade, pecado, culpabilidade*, Ricoeur analisa a evolução histórica dos símbolos do mal. Na segunda, intitulada *Os "mitos" do começo e do fim*, debruçando-se sobre as narrativas míticas, Ricoeur acredita poder compor uma tipologia geral dos mitos da origem e do fim do mal com quatro tipos de conteúdos diferenciados.

Segundo Ricoeur, embora o mal, ao contrário do que afirma Platão, precise ser encarado como algo real e não como uma ilusão produzida pela condição material do homem,

a questão não se coloca em termos de definição objetiva, na medida em que o fenômeno do mal é antes de tudo aquilo mesmo que o discurso filosófico não pode deduzir, mas que ele precisa assumir:

> Que filosofia e teologia se deparem com o mal como um desafio sem igual, os maiores pensadores de uma ou da outra disciplina concordam em confessar, às vezes com grandes gemidos. O importante não é esta confissão, mas a maneira como o desafio ou até mesmo o fracasso é recebido: como um convite a pensar menos ou como uma provocação para pensar mais, para pensar de outro modo? (Ricoeur, 2004, p. 19)

Tampouco se tem acesso ao mal pela via da especulação sobre a natureza dos seres capazes de cometê-lo. Quando Agostinho decretou que a queda de Adão e Eva era uma consequência inevitável do livre-arbítrio, possibilitou que se explicasse a natureza má do homem de acordo com o dogma do pecado original. Segundo Ricoeur, trata-se de uma conclusão especulativa que extrapola o poder do conhecimento racional humano. A significação de *Gênesis* 3 não permite a dedução, a partir da narrativa mítica da queda, de uma definição ontológica do mal. Alinhando-se com a problemática do mal radical (Kant, 1994), ele observa que:

> O princípio do mal não é de forma nenhuma uma origem no sentido temporal do termo, é apenas a máxima suprema que serve como fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio; esta máxima suprema funda a propensão ao mal no conjunto do gênero humano [...]. Mas a razão de ser desse mal radical é inescrutável: "não existe para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral poderia primeiro nos ter vindo". (Ricoeur, 2004, p. 43–44)

Diante do quadro geral da tradição filosófica, e assumindo o tema do mal radical, Ricoeur aborda a questão a partir da convicção de que uma filosofia racionalista deixa escapar o significado do mal, para o qual não se dispõe de conceito, e dedica-se à hermenêutica dos símbolos do mal. A primeira etapa é definir a natureza do duplo sentido no símbolo:

> O símbolo encerra em sua visada uma intencionalidade dupla. Por exemplo o sujo, o impuro. Essa expressão significante apresenta uma intencionalidade primeira ou literal [...] A mancha é o sentido literal da sujidade. Mas, sobre essa primeira intencionalidade, outra se edifica, a qual, através do sujo físico, tem em mira certa situação do homem no sagrado, que é precisamente o ser sujo, impuro. (Ricoeur, 2009, p. 217–218)

Está em jogo, nessa definição, apontar uma diferença entre o símbolo e a alegoria. Como diz ainda o filósofo: "Na alegoria, o significado primário, ou seja, o sentido literal, é contingente, e o significado segundo, ou seja, o sentido simbólico em si, é suficientemente externo para ser diretamente acessível" (Ricoeur, 2009, p. 219).

Detenhamo-nos aqui: o ponto principal para compreender a diferença entre símbolo e alegoria está no fato de que no símbolo, mesmo depois de vislumbrado seu segundo

sentido, isto é, o sentido figurado, não se pode descartar o sentido literal através do qual o figurado foi dado. No símbolo, continua sendo válido o literal do signo, que continua significando alguma coisa como condição de possibilidade para conduzir a outro significado figurado. Na alegoria, inversamente, prevalece o sentido figurado, e o literal que o designou metaforicamente pode ser destruído após a tradução de sua "verdadeira" significação. Segundo Ricoeur, a especificidade do símbolo foi duramente conquistada sobre a alegoria, mas é fundamental porque disponibiliza uma significação sem forçar à abstração racionalizante.

Mas a vantagem do símbolo é também sua natureza poética; por isso encontramos em Goethe uma definição bastante semelhante à de Ricoeur:

> Há uma grande diferença entre o poeta que busca o particular em vista do geral e o que vê o geral no particular. Da primeira maneira de ser nasce a alegoria, onde o particular vale unicamente como exemplo do geral. A segunda é no entanto propriamente a natureza da poesia; ela diz um particular sem pensar a partir do geral e sem indicá-lo, mas aquele que capta vivamente este particular recebe ao mesmo tempo o geral sem se dar conta ou somente mais tarde. (Todorov, 1977, p. 240–241)

Tal definição do símbolo convém perfeitamente, segundo Ricoeur, à interpretação do fenômeno do mal: não só sinaliza um tipo de linguagem que não se racionaliza — assim como o mal, que é opaco e equívoco — como também possibilita pensar o fenômeno semântico do mal como algo que se enraíza profundamente no mundo concreto e material. Se na alegoria o significante só serve para o conhecimento do sentido figurado, no símbolo a face significante conserva seu valor próprio, mas também — o que é decisivo — sua opacidade. A alegoria é transitiva, o símbolo é intransitivo. Ele continua significando, mas de forma sintética, dirigindo-se à percepção e à intelecção, enquanto a alegoria somente interessa à intelecção.

É relevante observar que, após qualificar a linguagem do mal como simbólica, Ricoeur toma o cuidado de especificar que o sagrado é apenas uma das três dimensões da linguagem simbólica, limitando de partida a exclusiva das linguagens do sagrado em matéria de experiência do mal, mas deixando em aberto também a poeticidade fundamental do símbolo:

> Antes de proceder a uma análise intencional direta do símbolo, é necessário localizar a amplitude e a variedade de suas zonas de emergência; não se compreende de fato o uso reflexivo do simbolismo, tal como o vemos por exemplo no exame de consciência do penitente da Babilônia ou de Israel, sem remontar às suas formas ingênuas, onde o privilégio da consciência reflexiva está subordinado, quer ao aspecto cósmico das hierofanias, quer ao aspecto noturno das produções oníricas, quer enfim à criatividade do verbo poético. Estas três dimensões — cósmica, onírica e poética — do símbolo estão presentes em todo símbolo autêntico [...]. (Ricoeur, 2009, p. 212–213)

Como sugere a citação, o objetivo de Ricoeur não é contestar a dimensão significante das práticas do sagrado: seus ritos, suas hierofanias, sua experiência do numinoso, ou ainda a existência de uma dimensão espaço-temporal sagrada que regula simbolicamente cada sociedade e, eventualmente, produz uma classe sacerdotal.

Mas, inversamente, é no plano da relação filosófica de Ricoeur com as teorias do sagrado que algumas divergências poderão aparecer. São divergências de concepção do mito enquanto parte das práticas e expressões do sagrado. De fato, uma coisa é reconhecer a existência de uma linguagem simbólica do sagrado, outra coisa é conceder a última palavra sobre o sagrado às teorias do sagrado, isto é: em última instância, reconhecer que a verdade do sagrado está no discurso teórico sobre ele. É contra a inferência teórica, ou, melhor dizendo, é contra a pretensão de extensão do conhecimento científico à totalidade do fenômeno religioso que o estilo hermenêutico de Ricoeur se insurge.

Qual é exatamente o conflito? A posição de Ricoeur expõe uma questão epistemológica: se o drama do mal só pode tocar a nós, o conflito metodológico com as teorias modernas aponta para o problema do pertencimento do filósofo à cultura ocidental, na qual o mal se comete e nos afeta e de onde o filósofo julga que o mal nos interpela.

De fato, a função moderna do conceito de sagrado não está imune à ambiguidade epistemológica. Inseparável da experiência e da instituição do fenômeno religioso, o sagrado enquanto objeto de práticas cultuais está também sujeito à reivindicação por disciplinas diversas quanto aos seus métodos e por vezes opostas quanto às suas posições críticas e ideológicas. Vivido em forma de pertencimento, no entanto é pensado em forma de distanciamento. Isto é, o sagrado na modernidade é alvo de atenção positiva enquanto princípio fundador do vínculo social, mas sofre também uma revisão crítica decorrente do processo de secularização, de laicização, e, finalmente, de dessacralização da cultura ocidental. O contraste brutal entre a descoberta das culturas do sagrado, por um lado, e por outro lado seu estudo pela cultura ocidental moderna e dessacralizada, cujo aspecto paradoxal consiste justamente no fato que seja de dentro dela que se produzem as teorias do sagrado, é a contradição redutora da qual Ricoeur procura escapar.

É inegável que a definição do sagrado enquanto fenômeno universal abriu as portas para os estudos sociológicos e etnológicos das culturas não ocidentais. O Ocidente se descentralizou "por dentro" quando, por exemplo, Franz Boas formulou o conceito de relativismo cultural ao conviver com os esquimós. Émile Durkheim estudou o totemismo australiano, no qual a religião é um sistema social de práticas do sagrado. O *mana* (Mauss) foi descoberto enquanto fato social total por observação das culturas da Polinésia. Como vemos, a descoberta do outro criou as bases para a teorização do sagrado enquanto princípio de inteligibilidade da própria sociedade ocidental, mas nunca deixou de carregar em germe um paradoxo quanto à sua universalização, como mostra a empreitada estruturalista de Lévi-Strauss quando formulou a hipótese da similaridade dos mitos a partir

da equiparação de seus variados conteúdos. Para Philippe Descola, culturas com visões de mundo ontologicamente diversas da visão de mundo ocidental — por exemplo, na Amazônia — não estabelecem diferença entre natureza e cultura. Marc Augé frequentou terrenos africanos para analisar os dispositivos simbólicos (*ideo-lógicos*) que delineiam o horizonte do pensável em determinada sociedade. A abertura positiva das ciências humanas para o fenômeno do sagrado enquanto conjunto de manifestações simbólicas concretas, expressadas nas religiões de sociedades não ocidentais, e enquanto forma de pensar o mundo, instaurou um sistema de circulação e reciclagem de conceitos cuja dimensão crítica jamais deixou de existir.

Retornemos a Ricoeur para interpretar uma de suas motivações cognitivas mais importantes ao escrever *A simbólica do mal*: é que, com a descoberta do valor de significação das sociedades não ocidentais, o risco para a cultura ocidental dessacralizada não é, como poderíamos superficialmente pensar, sua relativização enquanto sistema de valores, e sim a ocultação do excesso e alastramento do fenômeno do mal e o consequente descrédito relativamente à importância da tomada de consciência ocidental sobre o mal. Seja o mal considerado como responsabilidade exclusiva do Ocidente, por efeito de seu pensamento separado do seu sagrado, seja o mal uma questão epistemológica secundária no contexto de estudo das culturas primitivas, o fato é que a universalização teórica da ideia de sacralidade cultural tem produzido, paradoxalmente, a desuniversalização do mal enquanto problema crucial da humanidade. G. Spivak — em *Podem as subalternas falar?* — não deixou de levantar, igualmente, e de forma tensa e polêmica, a questão da diferença cultural. Entre os limites da interpretação teórica ocidental de um Foucault e os abusos autoritários do sistema de valores do colonizador britânico, ela se pergunta por que não há clarividência de juízos acerca de vir para o bem ou para o mal o autossacrifício das viúvas.

De autodesconfiança vive o ocidental. Já na Grécia Antiga, em nome de uma organização social racional, o sagrado foi questionado; e os materialistas da Antiguidade, na ausência de um deus no qual crerem, reduziam de bom grado o sagrado à condição de ficção.

Na esteira da teologia protestante, Bultmann, como é sabido, radicalizou a denúncia à linguagem mítica do discurso cristão enquanto elemento exógeno de sacralização oriundo de simbolismos sagrados mais arcaicos, e advogou por uma teologia da desmitologização do Novo Testamento.

A condenação do sagrado enquanto mistificação cultural tampouco é necessariamente obra da tradição marxista de crítica das ideologias. Para René Girard, a origem do sagrado está no caráter originário da rivalidade mimética entre os homens, a qual, por desencadear um processo violento e mortífero, se descarrega numa vítima assassinada. Primeiro culpada e sacrificada, e depois idealizada por seu poder de restabelecimento da ordem social, a vítima cultuada é a encarnação da própria violência sacralizada. Os mitos

edificam-se sobre uma mentira acerca da culpabilidade da vítima sacrificada e contam sempre a história do ponto de vista dos linchadores, prolongando pela mistificação a eficácia sacrificial da violência.

Diante da urgência em reconhecer a existência concreta do fenômeno do mal, mas diante também da exigência de vigilância com relação à falsa radicalidade de um posicionamento frontal contra os valores culturais do ocidente, Ricoeur por sua vez opta por reconhecer no mito um conteúdo simbólico exposto à ética da recolecção pela leitura. Constituindo o núcleo simbólico a partir do qual a narrativa mítica se expande, a linguagem sobre o mal recolhe a experiência coletiva de uma forma que precisa ser reapropriada pelo olhar crítico. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que considera a relação distanciada do homem moderno com seus mitos como uma chance de poder interpretá-los sem adesão ingênua, isto é, em plena consciência do mal, Ricoeur considera também que este é o único jeito, pelo desvio, de lidar com a produção de significação religiosa do Ocidente sem racionalizar *a priori*, como que por deformação filosófica, seu conteúdo. Resta-nos ainda tentar elucidar sua relação com o mais sólido estudioso do fenômeno religioso em sua época, com quem manteve relações de amizade, mas através de quem o conflito, apesar de sorrateiro, irriga por dentro, implicitamente, a argumentação de *A simbólica do mal*.

3 - Mircea Eliade

A moderna fenomenologia da religião de Mircea Eliade possui como fio condutor certa redução do conjunto da experiência religiosa da humanidade a uma série de estruturas comuns à vivência arcaica e à vivência moderna. Apesar de reconhecer a contribuição fundamental desta área do conhecimento, Ricoeur não se rende à oposição estrutural elidiana entre mito e história. Em *A simbólica do mal*, em páginas elogiosas sobre Eliade (seção 2 da *Introdução* – "criteriologia do símbolo"), destaca a riqueza persistente do simbolismo da sujidade nas fases ulteriores da consciência do mal, em paralelo com o estudo de Eliade sobre a cosmicidade do sagrado. Trabalhará, porém, no livro, para o reconhecimento filosófico de uma categoria do histórico cujas raízes são ao mesmo tempo mítico-religiosas sem corresponderem ao conceito do sagrado de Eliade.

Tendo sido *Aspectos do mito* (1963) publicado posteriormente ao livro *A simbólica do mal,* Ricoeur se refere então, à época, ao *Tratado de história das religiões* (1949). Neste último, localizando a crise do *mythos* na Grécia Antiga que o substituiu pelo *logos*, Eliade interpreta a história ocidental como devir *logos* do *mythos*, mostrando seu progressivo processo de distanciamento em relação ao *mito vivo* — este, primitivo ou arcaico —, que ele define como narrativa sagrada de um acontecimento ocorrido no tempo primordial e fabuloso do princípio. Situado *in illo tempore*, o mito vivo é uma narrativa criada "fora do

tempo", que revela uma verdade primordial quando, além de contado, serve como modelo exemplar para um rito, que assim o revive e repete. Na *Introdução* de *A Simbólica do mal*, a referência a Eliade é clara. Ricoeur menciona o conceito de símbolo cósmico, mas explica que para ele o mito deverá ser analisado como linguagem, e não, como para Eliade, em suas conexões com o rito.

De fato, no sistema de pensamento de Eliade, o rito desempenha um papel central. O desenvolvimento é o seguinte: trata-se primeiro de dizer que, nas culturas que mantêm uma relação viva com seus mitos, a separação entre o verdadeiro e o falso (inclusive o ficcional) depende da divisão estrutural do sagrado e do profano, e, por conseguinte, as narrativas que não são "primordiais" são falsas. Isto significa que o pensamento mítico não reconhece a categoria de veracidade histórica e vive imerso no simbolismo do tempo cíclico:

> O mito do tempo cíclico, isto é, dos ciclos cósmicos que se repetem ao infinito, não é uma inovação da especulação indiana [...] As sociedades tradicionais — cujas representações do tempo são tão difíceis de captar justamente porque elas se expressam por símbolos e rituais cujo sentido profundo permanece para nós inacessível — imaginam a existência temporal do homem não somente como uma repetição *ad infinitum* de certos arquétipos e gestos exemplares, mas também como um eterno *recomeço*. (Eliade, 1952, p. 100)

Trata-se também de observar que o homem religioso primitivo acredita no mito definidor de todo o seu saber. Saber é aprender o mito central de sua cultura, fato que implica — se o mito é uma narrativa primordial — a necessidade de dispositivos de ativação da lembrança coletiva, uma vez que o esquecimento do que se passou *in illo tempore* é considerado o maior obstáculo ao conhecimento e à salvação. Esta não é apenas a função de um contador de histórias, mas é sobretudo a função sacral e central do rito, no qual a linguagem se converte diretamente em adesão religiosa e estrutura a subjetividade — sem o curto-circuito ou a contaminação por discursos com prosaicas preocupações ou por pensamentos individuais às voltas com utilitárias deliberações. O senso do rito é precisamente o que o Ocidente teria perdido, o que conduz a uma avaliação crítica acerca das causas profundas desta perda, as quais remontam à forma como o Ocidente se distanciou de sua relação com seus mitos primordiais.

Eliade analisa a demitização ocorrida paralelamente na Grécia e na Índia para concluir por um fenômeno de descrença religiosa das elites de ambas as culturas, que foram substituindo a gesta dos deuses pela *arché* e realizaram, assim, uma passagem da cosmogonia para a ontologia. A passagem da rememoração dos fatos primordiais para o pensamento do princípio cada vez mais abstrato é, portanto, um efeito da demitização que a comparação das duas sociedades põe em evidência. Uma análise do simbolismo indiano do esquecimento e da rememoração — a amnésia do cativeiro provocada pela imersão na

vida e a compreensão das existências anteriores, mas também a dissolução da ilusão de ser daquele corpo, o despertar como consciência de identidade — sugere que a própria filosofia ocidental, por meio do platonismo, teria sido impregnada por esquemas de simbolização gnosiológicos de fundo mítico-arcaico de origem oriental. Tudo indica que seja o caso, e o próprio Ricoeur irá dedicar um capítulo de *A simbólica do mal* à exploração da influência do mito órfico oriental nas decisões filosóficas de Platão acerca do conhecimento, que adquire com ele uma função soteriológica.

Entretanto, o conflito ricoeuriano começa a ser esboçado, a meu ver, na medida em que Eliade deduz que daí também provêm, através do gesto histórico de racionalização da cultura grega, os elementos característicos do comportamento histórico geral do homem ocidental: os esforços para conservar a memória dos acontecimentos contemporâneos, bem como o paralelo desejo de conhecer o passado da humanidade, significariam que, quanto à rememoração, o Ocidente apenas substituiu o relato mítico-primordial (os acontecimentos paradigmáticos e os modelos exemplares) por um critério epistemológico racional que nada mais seria do que um mito disfarçado. É também pela mesma lógica que se chega à ideia de que a razão ocidental, longe de ser apenas uma faculdade crítica, produz e reproduz seus próprios mitos — e aqui caberia uma discussão de Ricoeur com as teses famosas da *Dialética do esclarecimento* que as dimensões deste artigo não permitem desenvolver.

Justamente, para Ricoeur, não é a razão que produz mitos, mas nem por isso a história é redutoramente racional, pois os mitos do Ocidente em linguagem simbólica estão desde sempre já aí.

Como consequência, *acreditar no mito* e *possuir um saber* do mito e pelo mito primordial podem ser — como de fato são —, segundo Ricoeur, duas coisas muito próximas no mito órfico. Entretanto, se são inversamente muito diferentes para um moderno ocidental, não é apenas por efeito da dessacralização do Ocidente, mas também porque o mito órfico colide com outra tradição religiosa a partir da qual se efetua o trabalho dialético da razão ocidental. Na tradição judaico-cristã, crer não é a mesma coisa que saber, como expressa o mito adâmico. Em outras palavras, o gesto da razão ocidental não pode ser totalmente negativo, e negar um mito dá-se a partir de outro mito. Que a razão ocidental possua um saber diferente de uma crença, sem compreender que com isso crê de um lado e nega a crença de outro, é algo que precisa ser confrontado com uma tradição religiosa — e não racionalizada e inteiramente dessacralizada — que não se identifica inteiramente como *mythos*. Em suma, embora possa parecer paradoxal, a religião judaico-cristã se afasta do tempo sagrado do mito primordial, por um lado, para introduzir por outro uma relação de compatibilização de seus mitos com a temporalidade histórica.

Para Eliade, inversamente, se cultura histórica e cultura mítica se excluem mutuamente, é na exata proporção da racionalização do Ocidente. Por isso, tal exclusão alcança

apenas ser o sintoma de um recalque ocidental quanto à sua vivência mítica originária. Mas, praticando a atividade ricoeuriana de "crítica da crítica", mostra-se que o argumento de Eliade repousa sobre uma ideia fraca de História, simples linearidade em contraste com a valorização implícita de Eliade do tempo cíclico, do tempo cósmico. Ora, a relação especial de continuidade e ruptura que a tradição judaico-cristã instaura com a transcendência no âmbito de sua temporalidade histórico-religiosa própria está longe de ser uma linearidade inerte ou mecânica. À exploração desta dimensão simbólica se dedica Ricoeur em *A simbólica do mal*.

Em outras palavras, a teoria do mito primordial e a definição do sagrado como espaço diferencial em relação ao profano servem ao modelo de compreensão do Ocidente como uma cultura do recalque e da identificação entre o irracional e o inconsciente. Se Eliade é crítico à falta de valores do Ocidente, é porque apenas as sociedades tradicionais possuem sistemas de valores que dão sentido à vida humana graças às suas narrativas primordiais sagradas, rememoradas religiosamente em ritos, cuja repetição se estrutura através de uma visão cíclica de temporalidade. Em contraste, religiões historicizadas como o Zoroastrismo, o Islamismo e o Judeu-cristianismo seriam incapazes de amparar um homem moderno às voltas com o desespero existencial. Ao contrário de René Girard, inteiramente crítico ao fenômeno do sagrado, Eliade serve-se dele como elemento analítico de crítica à dessacralização racional.

Tais explicitações me parecem imprescindíveis para a compreensão do ponto de vista ricoeuriano: a prova de que a vivência simbólica não é um recalque, e possui no Ocidente uma função de significação consciente e absolutamente específica, está sedimentada em textos. Fundamental em sua análise é a importância dada à linguagem profética. O profeta bíblico — em hebraico, o *nabi,* o que fala por Deus, no lugar de Deus — é diferente do *profetès* grego. Enquanto este prevê o futuro que acontecerá por destino e obra dos deuses, aquele é uma ponta de lança da narrativa histórica: ao mesmo tempo em que profetiza a verdade no lugar de Deus, fala de dentro de sua historicidade, desconhecendo a origem e o fim que dão sentido à sua profecia. Este aspecto da finitude da vivência histórica judaico-cristã, segundo Ricoeur, determina a compreensão do futuro. Na tradição judaico-cristã, trata-se de uma categoria vinculada à esperança e à promessa do acontecimento único, ao contrário de outras tradições para as quais o futuro está ligado ao destino fatal (como no mito trágico) ou ao eterno retorno. Ainda que mitifiquemos a História, só podemos fazê-lo porque o que vivemos, vivemos de dentro dela. Em resumo, em regime de pensamento ocidental, o real não se divide em verdade sagrada *versus* vida profana nem se reduz à dualidade entre realidade objetiva e mito falso. Tudo circula entre a crença e a dúvida e será sempre passível de interpretação.

Estratégica para Ricoeur é a demonstração, que virá posteriormente, sobretudo com *Tempo e narrativa 1, 2, 3*, de que a imaginação humana esquematiza as ações num proces-

so dialético de suspensão de uma referência à realidade e de reatribuição de outra referência desdobrada que redescreve a realidade. Através da função mimética, de imitação das ações, e da função mítica, de construção de fábulas estruturadas com começo, meio e fim — ambos os conceitos colhidos por ele da *Poética* de Aristóteles —, a narrativa tem força referencial e pode falar do tempo vivido, preparando uma relação significante com a categoria do histórico, ainda que não se refira a um acontecimento racionalmente comprovado ou cientificamente estabelecido. A dimensão simbólica — e não alegórica — do mito está justamente em fabricar uma estrutura temporal insubstituível, com começo, meio e fim, esquematizável pela imaginação, referível ao mundo concreto, mas cuja verdade não é um mero reflexo do real: o que está narrado tem verdade pelo que tem de aplicação do seu sentido à sua referencialidade, e não porque realmente aconteceu. Neste sentido, o mito adâmico, por exemplo, conta uma história que não podia acontecer de modo diferente e não irá se repetir, organizando uma série de ações orientadas em forma lógica, porém não racional, e mantendo a dimensão enigmática do começo ao fim: primeiro Deus proíbe e ameaça, depois a serpente tenta, por fim Adão e Eva pecam e são expulsos. O mal entrou no mundo e nada será como antes.

4 - A configuração simbólica da dimensão ética: uma etapa decisiva na compreensão do mal

Estes esclarecimentos nos conduzem à etapa posterior de um raciocínio, a de que a experiência do mal, em contexto de religião ocidental, não poderá ser interpretada por referência às teorias do sagrado. Como consequência, tampouco existe teoria ou ciência do mal, e o próprio fenômeno, dependente de sua tomada de consciência, é um processo histórico doloroso desdobrado na sucessão de figuras, ao estilo da dialética hegeliana da superação e da retomada, da exteriorização espiritual do homem e de seu recolhimento em forma de subjetividade interiorizada. Se, do fundo dos porões do tempo, o mal nos interpela, é porque nós nos tornamos sensíveis ao fenômeno do mal, somos capazes de reconhecê-lo sem termos o poder de objetificá-lo completamente. Vista a questão subjetiva pelo ângulo da questão do mal, o *Cogito* ocidental, em sua dimensão ética, estrutura-se por esta experiência histórica que é um caminho sem volta: passa-se do pânico do sagrado para o plano ético, e deste para o sentimento de culpa sem o qual nós, modernos, não sabemos pensar nem identificar o fenômeno do mal. Nos limites do presente artigo, caberá aqui apenas mencionar um aspecto deste desdobramento mais particularmente importante para concluir a apresentação da articulação lógica entre o sagrado e o mal em *A simbólica do mal*.

A figura mais arcaica da consciência do mal simboliza-o como sujidade, algo como um fluido que se expande, uma mancha que se alastra por contaminação, sem que a fron-

teira claramente delimitada entre a subjetividade humana e a objetividade mundana possa ser estabelecida. Neste contexto pré-ético, qualquer falta é uma ação impura que não acarreta, no plano da consciência subjetiva, saber que se está fazendo mal a alguém ou que se age contra a justiça. Impuras podem ser as ações involuntárias ou impessoais, como a rã que salta para dentro da fogueira, ou uma hiena que defeca no perímetro da aldeia. A desproporção entre os acontecimentos do mundo e as intenções evidencia a valorização da manifestação física do mal. Por exemplo, assassinar não é impuro, embora o sangue derramado o seja. Assim poderia ser explicada por outra via a necessidade de ritualizar a purificação, assim como de dividir o mundo em sagrado e profano, uma divisão que — seguindo agora outra referência fundamental para o tema — Georges Bataille (1957) atribui à necessidade de apartar os cadáveres humanos, considerados como o primeiro e o maior dos males. Assim também se justificam os interditos sexuais, todos pré-éticos, segundo Ricoeur.

Como se vê, Ricoeur faz da oposição do profano e do sagrado apenas um momento da consciência, do qual se começa a sair pela percepção de se ter que conter um alastramento do contágio maléfico que nunca na verdade se contém, e acaba se invertendo, na impossibilidade de ser contido. A objetividade malvada do mal resiste aos esforços humanos. De onde resulta a formação do sentimento de transgressão. Segundo Bataille, a transgressão é uma das convicções mais arcaicas do ser humano. Quem morreu, morreu porque transgrediu: todo cadáver contamina. Ricoeur igualmente alude, em *A simbólica do mal,* a uma crença judaica muito antiga de que todo morto é culpado. Mas, diferentemente de Bataille, no âmbito de sua análise fenomenológica, o primeiro polo verdadeiramente subjetivo na trajetória de conscientização humana sobre a existência do mal é o sentimento de terror, e não de transgressão. Ao experimentar o sentimento de terror, o ser humano tem a prova de que o contágio pela mancha de fora é uma ação real, que por isso penetra literalmente no interior. Em outras palavras, se experimento o terror, é porque a ameaça é objetivamente real, mas se ela é objetivamente real, é porque transgredi. De dentro de mim, enquanto sou um ponto de partida para os acontecimentos do mundo, surge outra causa para a vingança do sagrado, e para o desencadeamento de sua fúria contra mim. Ou seja, à confusão inicial da mancha contaminante, espécie de alastramento, incontrolável porque não se sabe de onde vem — se de dentro ou se de fora — sucede a formação da diferença entre objetividade e subjetividade: quanto mais transgrido, mais objetivo a manifestação vingativa do sagrado. Quanto mais a objetivo, mais subjetivo a transgressão. Como prova desse processo, o terror que experimento vem confirmar que cometo a falta. O terror é a origem da conscientização humana da dimensão subjetiva da existência do mal, na medida em que é a base afetiva que sustém a lógica do raciocínio dedutivo acerca da falta enquanto lesão real que produzo. Se estou em pânico, algo objetivamente errado fiz. O núcleo da experiência humana do mal é a indissociabilidade entre objetividade e

subjetividade que no entanto é ao mesmo tempo e paradoxalmente uma dialética infindável da diferenciação entre o mal objetivo e o mal subjetivo.

Como observa o filósofo, a ordem do cosmos, muito arcaicamente, já falava na linguagem da retribuição: sofrer foi sempre um sintoma do mal. Por isso a hermenêutica fenomenológica do sentimento subjetivo basta para explicar o surgimento do tabu enquanto interdito que antecipa e teme a vingança, interpretando o sagrado como destrutivo e a transcendência como negatividade. O sagrado terá que ser o purificado, o absolutamente separado; do contrário, a morte irá se desencadear. A morte do homem, diz Ricoeur, está inscrita na pureza originária. Desde aí percebemos como a ideia de sagrado arcaico em sua função de *re-ligare* parece insuficiente, aos olhos de Ricoeur, para se chegar à interpretação da experiência do mal.

Ricoeur considera a dimensão ética como uma nova fase histórica da consciência do mal, e não como um recalque da religiosidade do sagrado. Nesta perspectiva, a fase ética surge pela linguagem de sublimação do sagrado, substituído pelo santo, fato decorrente do próprio uso da confissão como forma de purificação. Confessar ou confessar-se irá adquirir uma nova dimensão de objetivação do mal após sua primeira fase de interiorização do pânico. É esta prática linguageira confessional que acaba produzindo a consciência de não se ser de todo mau, de poder ser restaurado. Já que me confesso porque contenho o mal, não sou o mal na integralidade do meu ser. Para assírios, judeus e babilônios, a confissão tem efeito de purificação quando visa à integridade e se exterioriza, com esse intuito, em endereçamento à divindade que poderia restaurar.

Surge então o símbolo do "diante de Deus", repercute na consciência do pecado e produz um novo sentimento, ético, diante do Deus que fala e expressa sua vontade. Tal como no caso do sacrifício de Isaac, de acordo com a interpretação de Kierkegaard (2000), a simbolização da vivência ética antecede a qualquer racionalização pela via da deliberação acerca da alternativa entre o Bem e o Mal.

Segundo Ricoeur, o pecado é e só pode ser um conceito religioso, visto que acrescenta uma figura inteiramente nova ao processo de conscientização do mal. É agora a lesão da relação com Deus que importa, antes que a transgressão retorne à consciência um ponto acima, não mais como violação do sagrado e sim como desobediência da lei divina.

Para a formação da consciência do pecado, a dialética histórica ocorre na verdade em dois tempos: primeiro, tudo se dá através de um homem chamado à relação com um Deus infinitamente exigente, cumpridor de sua promessa de Aliança. Depois, tudo se dá entre um povo infiel e os profetas do escândalo provocado pela lesão da relação coletiva. Como se vê, Israel peca e não se atém ao ensinamento de seu mito primordial; é coletivamente que está de pés e mãos atados no mal, seu pecado é a prova de que sua vivência do mal se reverte em alienação coletiva e não em prática ritual positiva. Em suma, a estrutura funda-

mental da ética judaica é histórica e está baseada nas duas categorias religiosas *sui generis* que a compõem: a Aliança e o Profetismo.

Profetizar contra o pecado, indignando-se pela lesão contra um Deus infinitamente exigente, é então a forma linguageira nova em que, segundo Ricoeur, a consciência passa historicamente a assumir o escândalo do mal. Se os profetas, em sua tarefa pedagógica, apoiam-se nas leis de um antigo código semita — que, de resto, irá se complicar infinitamente até a fase do Cristianismo —, também se mostram conscientes, muito antes do Cristianismo, de que a lei é sempre finita em relação à exigência divina. O código é prescritivo, porém calculável; se fosse só isso, não seria tão profundo o sentimento humano do mal. Mas, justamente, não é contra o código que os homens pecam, é contra Deus. Israel, que na primeira fase do profetismo peca em conjunto e enquanto povo, será destruído porque pecar vai muito além de não fazer o que a lei manda. Em outras palavras, o sentido de pecar supõe a consciência da infinitude da exigência de não pecar. Ricoeur conclui que, no âmbito desta nova dialética entre subjetividade e objetividade, o sentimento de pecado se apoia no fenômeno apenas de exteriorização do mal tal como está consignado na lei, mas na verdade sua interiorização depende de interiorizar que a contenção do mal não encontrará solução legal.

5 - Considerações finais

Embora o fluxo de consciência da narradora de *Perdoando Deus* misture, o tempo todo, formas de lidar com o mal do rato que correspondem, na perspectiva ricoeuriana, a um desdobramento analítico das estruturas gerais da experiência humana coletiva simbolizada, a passagem do plano pré-ético para o plano ético, em Clarice Lispector, também pode ser lida. Através das oscilações de suas dúvidas sobre o rato e, em última instância, sobre ela mesma, surgem questões heterogêneas, umas referentes à sacralidade do rato — "sei que nunca poderei pegar num rato sem morrer de minha pior morte" —, outras referentes à responsabilidade humana — "só porque contive meus crimes, eu me acho de amor inocente". Apesar de sua ficção obviamente não responder à pergunta sobre se Deus existe, se não existe, ou se é responsável pelo mal, a narradora força uma passagem do plano do pânico com a experiência do quase tropeço na ratazana morta para o plano do confronto, do "diante de Deus", que é exatamente onde começa a jornada ocidental de interiorização da responsabilidade pela existência do mal. Perdoar Deus — um Deus perdoável se, de Isaías a Jesus Cristo, ensina pelo sofrimento de Si-próprio e pode também sinteticamente ser o próprio rato morto — não seria sequer pensável sem a passagem problemática para o plano ético no qual as cartas são novamente distribuídas: onde está o Bem? Onde está o Mal? Sintoma desta necessária passagem para o plano do pecar e do não pecar, o tropeço é na verdade um quase tropeço — Clarice quase pisa no rato.

O além da visibilidade do pecado, visível superficialmente como descumprimento da lei, é, segundo Ricoeur, o mal radical que entra no coração segundo um novo equilíbrio entre o dentro e o fora, como forma de superação da arcaica separação entre o profano e o sagrado.

Um Deus infinitamente exigente se ausenta de qualquer objetivação; uma lei cuja prescrição finita pode ser cumprida pelo Justo na calada de sua consciência secreta; eis os elementos primordiais de uma nova ética que se prepara para ter do mal uma experiência subjetiva historizável, a qual vislumbra poderes abissais para as forças de *um mal maior que o sagrado*.

Referências

BATAILLE, Georges. *L'*érotisme. Paris: Éditions de Minuit, 1957.

BÍBLIA. *Bíblia sagrada.* Tradução: Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Éditions Payot, 2020.

ELIADE, Mircea. *Images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux.* Paris: Gallimard, 1952.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Fayard, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Introduction à la métaphysique*. Paris: Éditions Gallimard, 1967.

KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris: VRIN, 1994.

KIERKEGAARD, Soren. *Crainte et Tremblement*. Paris: Éditions Rivages, 2000.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

LISPECTOR, Clarice. *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

OTTO, Rudolph. *O sagrado.* São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté, tome 1*: Le volontaire et l'involontaire. Paris: Éditions Point, 2009.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté, tome 2*: Finitude et culpabilité. Paris: Éditions Point, 2009.

RICOEUR, Paul. *Le mal*: un défi à la philosophie et à la théologie. Genève: *É*ditions Labor et Fides, 2004.

SPIVAK, Gayatri. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Éditions Amsterdam, 2020.

TODOROV, Tzvetan. *Théories du symbole*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

Recebido em: 15/10/2025
Aceito em: 02/02/2026

* **Cristina Henrique da Costa** foi maîtresse de conférence na Universidade Montpellier 3 (França). É hoje professora associada livre docente do Departamento de Teoria Literária da UNICAMP, pesquisadora da FAPESP e membro permanente do PPG Teoria e História Literária. Integra a Rede-Brasil Ricoeur e o GT Teoria do Texto Poético. Lidera na UNICAMP o grupo *Mulherando*. Sua pesquisa está articulada em torno de 3 eixos fundamentais: imaginação poética, hermenêutica de mulheres e estudos sobre o mal. Em torno dessas questões existenciais fundamentais sobre as quais vem publicando artigos, organizando livros e edições de revistas internacionais, o objetivo analítico de sua reflexão é investigar as interseções entre literatura, teoria e filosofia. É autora do livro *Imaginando João Cabral imaginando* (2014) e seu mais recente projeto intitula-se "Como escrever sobre teorias literárias hoje?".

E-mail: ccosta@unicamp.br
Orcid: http://orcid.org/0000-0003-0210-3196