

Paul Ricoeur e a problemática do mal

Embora com as inevitáveis dificuldades — provenientes quer da complexidade do assunto, quer do tratamento envolvente que o Autor lhe confere, quer do carácter esparso e incompleto dos escritos sobre o tema em questão —, pretende este artigo apresentar dum modo bastante fiel o pensamento de Paul Ricoeur sobre o mal, que julgamos ser pouco conhecido do público de expressão portuguesa.

O tema do mal, que se centra sobretudo nos dois volumes da «Filosofia da Vontade», de título genérico «Finitude et Culpabilité»¹, é um tema privilegiado para nele e a partir dele se tentar

¹ Bibliografia essencial de P. RICOEUR e siglas marginais:

VI — Philosophie de la Volonté: *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1949.

— *Vraie et fausse angoisse*, in «L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit», Genève, Baconnière, 1953 (retomado em HV, pp. 317-335).

— *Négativité et affirmation originaire*, in «Aspects de la dialectique», Paris, Desclée de Brouwer, 1956 (retomado em HV, pp. 336-360).

HF — Philosophie de la Volonté: *Finitude et Culpabilité, I: L'Homme Faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

SM — Philosophie de la Volonté: *Finitude et Culpabilité, II: La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

— *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in «Il Pensiero» 5 (1960), pp. 273-290.

— *Le «péché originel»: étude de signification*, in «Église et Théologie» 23 (1960), pp. 11-30 (retomado em CI, pp. 265-282).

— *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in «Archivio di Filosofia» (dir. de E. Castelli), Padova, Cedam, 1961 (= *Il problema della demitizzazione*), pp. 51-73 (retomado em CI, pp. 283-310).

— *Herméneutique et réflexion*, in «Archivio di Filosofia» (dir. de E. Castelli), Padova, Cedam, 1962 (= *Demitizzazione e immagine*), pp. 19-34 (retomado sob o título «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)» em CI, pp. 311-329).

— *Kierkegaard et le mal*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 13 (1963), pp. 292-302.

— *Philosopher après Kierkegaard*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 13 (1963), pp. 303-316.

I — *De l'Interprétation (Essai sur Freud)*, Paris, Seuil, 1965.

HV — *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1966³ (recolha de estudos prévios de Ricoeur. A 1.ª ed. é de 1955 e a 2.ª de 1964).

— *Interprétation du mythe de la peine*, in «Archivio di Filosofia» (dir. de E. Castelli),

compreender e articular o projecto ainda não acabado de Ricoeur. Depois de algumas questões necessárias de carácter geral e metodológico, analisaremos em primeiro lugar o problema da falibilidade antropológica (a «porta» por onde «o mal entra no mundo») e, em segundo lugar, as questões suscitadas pelos símbolos e mitos do mal («lugar» da sua revelação enigmática). Aparecerão aqui e ali alguns acenos à esperança, à «saída do mal do mundo», aos contra-símbolos e anti-tipos do mal, problema este que, sem totalmente se poder desligar da Simbólica — e portanto da Empírica —, é remetido mais precisamente para uma Poética da Vontade.

1. Questões gerais: a obra, a metodologia, as influências

1.1. *Influências e metodologia*

Atentando nas primeiras obras de Ricoeur, deparamos com o interesse simultâneo pela fenomenologia e, para usar a necessariamente ambígua expressão de Jean Wahl², pelas «filosofias da existência»: Husserl³, Gabriel Marcel e Karl Jaspers⁴ vão fornecer os instrumentos intelectuais do jovem filósofo para, por um lado, ser um aceso «defensor do sentido» contra toda a espécie de fideísmos, subjectivismos e cepticismos e, por outro lado, ser defensor da «filosofia reflexiva», atenta à consciência e à existência, contra toda a espécie de racionalismos e logicismos. Sentido e existência — eis duas palavras-chave de homenagem à filosofia de Ricoeur. Voltaremos necessariamente a este ponto.

Padova, Cedam, 1967 e Paris, Aubier, 1967 (= *Le Mythe de la peine*), pp. 13-42 (retomado em CI, pp. 348-369).

— *Culpabilité, éthique et religion*, in «Talk of God», London, Macmillan, 1969, pp. 100-117 sob o título «Guilt, Ethics and Religion» (retomado em CI, pp. 416-430).

CI — *Le conflit des interprétations (essais d'herméneutique)*, Paris, Seuil, 1969 (recolha de estudos prévios).

-- *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 93-112.

— *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

² Cf. J. WAHL, *Les Philosophies de l'Existence*, Paris, Colin (trad. port. *As Filosofias da Existência*, Lisboa, Europa-América, 1962, p. 9, nota).

³ Em 1950 Ricoeur traduz e apresenta as *Ideen* de Husserl (1913) sob o título «Idées directrices pour une phénoménologie» (Paris, Gallimard).

⁴ Em 1947 publica nas «Editions du Temps présent» *Gabriel Marcel et Karl Jaspers — Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (reeditado nas Ed. du Seuil em 1948) e, um ano mais tarde, em colaboração com Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris, Seuil, 1948).

A herança de Husserl vemo-la no papel atribuído, pelo menos negativamente, à filosofia: esta não é um sistema dedutivo baseado num primeiro princípio apoditicamente certo; mais que uma doutrina, a fenomenologia é um método, de que Ricoeur adopta sobretudo as noções de descrição eidética, análise intencional e suspensão fenomenológica (ἐποχή). A fenomenologia é «a descrição de significações implicadas na experiência em geral»⁵.

Através de Husserl aparece-nos Descartes, com a primeira «revolução copernicana» do Cogito, «descentrado» das coisas e «centrado» no Ego. Entretanto, Ricoeur está interessado numa ontologia e não numa egologia; por isso os problemas da constituição do mundo e do outro — problemas deixados em aberto por Husserl — vão exigir dele outras «revoluções copernicanas» e o abandono firme das tendências idealizantes da redução transcendental husserliana, reconquistando o Cogito⁶.

Através de Husserl e Descartes vislumbramos os grandes clássicos do sentido e da experiência, sobretudo Platão e Kant. De Platão colhe Ricoeur o gosto pela «mito-lógica» e a raiz afectiva da sua filosofia, onde desempenha papel relevante a figura do «intermediário»; de Kant, aproveita-se do método da dedução transcendental, do sentido do mal radical como insondável, do sentido da filosofia do limite (não é a sensibilidade que delimita a razão, mas esta que delimita aquela). Um dos pontos mais sugestivos do modo como Ricoeur *interpreta e reinterpreta* os filósofos do passado é a habitual contraposição que estabelece entre Kant e Hegel. Da filosofia hegeliana colhe, por exemplo, a crítica ao formalismo do dever; de Kant, o sentido do limite, do horizonte, da totalização em jogo na liberdade e na esperança. De Hegel é abandonado o ideal metodológico da pura auto-reflexão e o sentido fundamentalmente crepuscular da filosofia, como descortinadora das «figuras do espírito» na história decorrida. Nestes aspectos, sendo Ricoeur um apai-

⁵ P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in CI, p. 416.

⁶ «Although Ricoeur is doubtless the best authority on Husserl in France, he rarely uses the word phenomenology in his writings. (...) He rejects in toto the idealizing tendencies of Husserl's transcendental reduction, which Ricoeur labels «obscure». (...) When Ricoeur says the goal of his thought is a total reconquest of the Cogito, he means a return to the complete experience as first-person experience, including those intentional acts involving the Ego's existence as a body» (D. STEWART, *Paul Ricoeur and the phenomenological movement*, in «Philosophy Today» 12 (1968), p. 230).

xonado duma história «sensata» e simultaneamente penumbrática ou «ambígua», a «filosofia» de Hegel deve ser corrigida pela «religião» de Kant⁷.

Quanto às *filosofias da existência*, baste-nos apontar alguns nomes como S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers e M. Heidegger. Note-se que, para Ricoeur, o existencialismo como filosofia comum não existe nem nas suas teses principais, nem no seu método, nem nos seus problemas fundamentais⁸. Não tendo a filosofia objecto próprio, sendo apenas responsável pelo seu ponto de partida, vê Ricoeur nestes pensadores o relevo dado à «excepção», à «pré-filosofia», à genialidade estético-retórico-religiosa, à existência.

Que aprende Ricoeur com *Kierkegaard*? Como é que se deixa por ele instruir a respeito do problema do mal? Eis algumas pistas: pela análise da angústia descobre o conceito de pecado como evento, como algo que irrompe pela e na liberdade, como algo que qualifica o nosso próprio futuro pela iminência de culpabilidade; pela análise do desespero, o pecado apresenta-se-nos já como estado e não tanto como um salto. Kierkegaard ensina-nos ainda que a categoria «pecado» é essencialmente teológica e não ética, ou seja, situa-se na esfera do contrário da fé e não na do contrário do bem; quanto ao método, ele ensina-nos uma dialéctica diádica, sem mediação, paradoxal, onde cada par de contrários se mostra incapaz de solução, onde a cadeia de paradoxos é uma cadeia rompida⁹. O pecado é um salto e um estado, uma possibilidade ôntica, e não uma categoria moral, como pensa Kant, ou algo como a ignorância à maneira dos gregos: ele é a existência enquanto abandono. Além de ser estado, o pecado é uma posição. Esta tese kierkegaardiana dirige-se contra a filosofia especulativa, pois compreender o mal filosoficamente é reduzi-lo a uma pura negação (fraqueza, sensualidade, ignorância, finitude). Através de Kierkegaard Ricoeur descortina

⁷ O modo como Ricoeur usa e «abusa» do pensamento dos seus antepassados em idade levou alguém a considerá-lo eclético, embora de um ecletismo superior, cujo nome nobre é «ambiguidade». No entanto «it must not be thought that Ricoeur's use of those thinkers with whom he finds basic common ground is at all merely eclectic or uncritical» (C. HACKETT, *Philosophical objectivity and existential involvement in the methodology of Paul Ricoeur*, in «International Philosophical Quarterly» 9 (1969), p. 13); cf. igualmente M. PHILIBERT, *Ricoeur (ou la liberté selon l'espérance)*, Paris, Seghers, 1971, pp. 13 e segs.

⁸ Cf. P. RICOEUR, *Philosophe après Kierkegaard*, a. c. (vide nota 1), p. 303.

⁹ Cf. P. RICOEUR, *Kierkegaard et le mal*, a. c. (vide nota 1), p. 298: «Ou bien trop de possibilité, ou bien trop d'actualité; ou bien trop de finitude, ou bien trop d'infinitude; ou bien on veut être soi-même, ou bien on ne veut pas être soi-même».

— mais uma vez — Hegel e Kant. Este convidara a abandonar o saber para se aceder ao terreno do acreditar, deixando o campo aberto ao paradoxo; Hegel, identificando a compreensão com a negação (com a negação da negação), destruiu o sentido religioso do pecado. Mais: negou a religião pela afirmação da filosofia. E não é Kierkegaard um «poeta do religioso»?¹⁰

O pecado representa portanto um salto qualitativo da consciência de Adão e de seus descendentes, a qual, pela angústia, por um lado, evoca as miragens das suas possibilidades e, por outro, teme-as. Com a introdução da categoria teológica do «perante Deus», o pecado torna-se algo mais que esse salto de angústia: desesperado, o homem não quer ser ele próprio (desespero-fraqueza, perda do finito) ou então quer ser ele próprio, rompendo com Deus (desespero-desafio, pecado como ruptura e separação). O pecado está no indivíduo, a culpabilidade na espécie. O pecado não é tanto o mal ético, quanto o lugar onde, em junção com a liberdade, bem e mal se constituem. Não haverá aqui uma acentuada «ontologização» do mal — ponto de ruptura e de sedução para Ricoeur?¹¹

Em *K. Jaspers* encontra o nosso Autor uma estranha e sugestiva mistura de fé racional, proveniente de Kant, e de mística racional, originada do neo-platonismo, bem como o sentido do paradoxo kierkegaardiano (infinito-finito, eternidade-instante, paz-drama, escolha-destino)¹². A respeito do nosso tema específico convém salientar

¹⁰ A relação entre Kierkegaard e Hegel é pensada por Ricoeur em termos diferentes dos habituais. Embora seja Kierkegaard o pensador paradoxal do anti-sistema, Ricoeur crê que Hegel é ainda o seu «melhor inimigo». Assim, a respeito do problema religioso, o cap. VII da *Fenomenologia do Espírito* — onde se encontra a verdadeira filosofia hegeliana da religião, que não varia até 1820-1821, data das *Lições sobre a Filosofia da Religião* — diz-nos não haver entre Hegel e Kierkegaard uma total oposição: «Ce chapitre pose un problème qui éclaire Kierkegaard et que Kierkegaard éclaire: c'est celui du langage religieux et en général de la représentation» (P. RICOEUR, *Philosopher après Kierkegaard*, a. c., p. 315). Para Hegel a religião (revelada) não se pode transcender, pois ela é a agonia da representação e a representação da agonia (do Saber Absoluto). Ela não pode ser abolida por algo que lhe seja exterior. «La religion est cette place du discours philosophique où la nécessité de transcender les images, les représentations et les symboles peut être contemplée, en même temps que l'impossibilité de leur donner congé. C'est ici le «dieu» où Hegel et Kierkegaard luttent l'un contre l'autre; mais cette lutte elle-même fait désormais partie du discours philosophique» (*Ibidem*) (sublinhado nosso).

¹¹ Cf. F. D. VANSINA, *La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme*, in «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 603-605. Voltaremos várias vezes a esta importante questão.

¹² Cf. D. STEWART, *Paul Ricoeur and the phenomenological movement*, in «Philosophy Today» 12 (1968), p. 232. Para H. Duméry a influência de Jaspers é superior à de Marcel. Para Spiegelberg é maior a influência de Marcel. «Perhaps it is best to say of Ricoeur what he said of Marcel and Jaspers: he has encountered their thought, agreeing in some points and disagreeing in others» (*Ibidem*).

que, para Jaspers, a falta é uma situação-limite (*Grenz-situation*). Ela é, mais precisamente, depois da morte, do sofrimento e do combate, a quarta situação-limite que Jaspers distingue no quadro da historicidade (*Geschichtlichkeit*), a situação-limite fundamental. Nunca se fala de pecado, mas de falta, assumindo esta um sentido restrito e um sentido amplo. Restritamente, a falta é um determinado acto da liberdade; é o *mal ético* (contra a lei) e o *mal existencial*, inevitável na intersubjectividade humana, identificando-se com a maldade não intencional presente nas implicações e consequências de um acto livre e honesto. No sentido amplo, a falta é a situação-limite, que perigosamente se aproxima do mal metafísico, sem contudo com ele coincidir¹³.

A influência de G. Marcel vai no sentido da descoberta dum fundamento ontológico para a reconciliação, da «exploração» da existência como meta-problemática e como mistério, do «moi» como um «je», dos «tus» como indicadores dum «Tu» absoluto. E tudo segundo o método da participação. A existência configura-se como corpórea e, na medida em que o é, duplamente orientada; por um lado, a encarnação é refractária, pela sua «densidade» e «opacidade», a todos os esquemas objectivos, que são do domínio do objectivável, do problema; por outro lado, a mesma existência aponta para a inserção do indivíduo na região do Sagrado, que é do domínio do mistério, do ser¹⁴. A veemência com que Ricoeur acusa todas as teodiceias como tentativas de «demonstrar» Deus para o «justificar» — com efeitos de «justificação» racional noutros sectores como o do mal e o da existência — podemos sem grande esforço encontrá-la já em G. Marcel¹⁵.

A posição de M. Heidegger a propósito do tema do mal — e que Ricoeur tem presente — reduz-se fundamentalmente à que transparece da análise do *Verfallen des Daseins*¹⁶: a inautenticidade, a quotidianidade, constituídas pela «tagarelice», pela curiosidade estéril,

¹³ Cf. F. D. VANSINA, *La problématique épochale...*, pp. 605-608. Quanto à inserção de alguns males — como o conflito e a indiferença — no quadro da intersubjectividade humana, como suas dimensões fundamentais, embora segundas, cf. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo (Introduzione all'Antropologia filosofica)*, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1973, pp. 43-48.

¹⁴ Cf. D. STEWART, *Paul Ricoeur...*, p. 233.

¹⁵ Cf., a respeito das relações entre Marcel e o ateísmo, V. MIANO, *Filosofi cristiani di fronte all'ateismo*, in «L'Ateismo Contemporaneo» (4 volumes), vol. III, Torino, Società Editrice Internazionale, 1969, pp. 150 e segs.

¹⁶ *Sein und Zeit* § 35 (a tagarelice), § 36 (a curiosidade), § 37 (o equívoco), § 38 (caducidade e abandono).

pelo equívoco, pelo uso e abuso das «palavras órfãs», prendem-se com o estar *bei der besorgten Welt* e, portanto, com o estar-se perdido na publicidade do *man*. Este *Verfallen*, porém, não deve ser concebido em termos de queda a partir duma inocência originária e original, mas como determinação existencial, como estrutura ontológica do próprio *Dasein*¹⁷.

Para concluir este rápido aceno às influências das doutrinas ditas existencialistas, convém salientar duas questões fundamentais, às quais tornaremos. Em primeiro lugar, o jovem Ricoeur declara-se abertamente contra todas as espécies de «ontologização» do mal, procurando salvaguardar a sua determinabilidade e a sua inclusão na liberdade. Finitude e culpabilidade não estão em continuidade uma com a outra, não se identificam nunca. De contrário, como salvar a esperança, evitar o agnosticismo e não ceder ao ateísmo? Sendo assim, Ricoeur não adere à opção fundamental de certos existencialismos, baseada na historicidade radical e na extrema subjectividade da existência¹⁸. Em segundo lugar, porém, Ricoeur deixa-se de algum modo seduzir pelas filosofias da existência, pelo que estas têm de anti-racionalismo e de valorização do aspecto quase-ontológico do mal, visto como determinação — ou quase-determinação — da existência humana; assim, a história, no que tem de ambíguo e de não-racional, no que tem de angustiante e ambivalente — a sua ambiguidade deve ser mesmo retomada como «modalidade do nosso querer» —, é contraposta a todas as visões iluministas, «optimistas», racionalistas. E para isto muito contribuiu, segundo ele, o existencialismo¹⁹.

Na confluência da fenomenologia husserliana, interpretada e reinterpretada, com as filosofias da existência, a que Ricoeur por vezes chama «fenomenologia existencial», temos um tipo de pensamento que se costuma chamar *filosofia reflexiva*. Toda a palavra, que de

¹⁷ Cf. F. D. VANSINA, *La problématique épochale...*, pp. 608-611.

¹⁸ Cf. P. RICOEUR, *L'humanité de l'homme — Contribution de la Philosophie Française contemporaine*, in «*Studium Generale*» 15 (1962), p. 321: «Le grand problème d'une philosophie de l'existence est de réussir à lier ensemble existence et vérité». O distanciamento que Ricoeur estabelece em relação a certas posições quase nihilistas, sobretudo de Sartre, podemos comprová-lo, por exemplo, através de *Négativité et affirmation originaires*, a. c. (vide nota 1).

¹⁹ Cf. P. RICOEUR, *Vraie et fausse angoisse*, in HV, p. 327: «Je crois que c'est là qu'il faut chercher la signification véritablement thérapeutique de l'existentialisme français (...). Seul ce courage historique est capable de conjurer l'angoisse par l'acte de la prendre en soi-même et de l'intégrer entièrement à la liberté».

direito pertence ao tecido da linguagem, é originalmente um «recuo reflexivo», «consideração de sentido», *theoria* incoativa e germinal. É por isso que todas as manifestações culturais, técnicas, etc. se devem inserir numa dialéctica sempre renascente entre *theoria* e *praxis*, a qual obriga o pensador a renunciar a todas as interpretações behavioristas ou em termos das «soi-disant» super-estruturas²⁰. Mas o que é que caracteriza propriamente a reflexão? Para a tradição que vai de Descartes a Fichte, passando por Kant, a posição do «soi» é a primeira verdade, a qual não é deduzida de nenhuma outra nem susceptível de ser verificada como um facto. A verdade do «cogito ergo sum» ou do «eu existo enquanto e na medida em que penso» é uma verdade cuja posição só se dá *na* reflexão. A posição do Ego não nos é dada nem por evidência psicológica, nem por intuição intelectual, nem por visão mística; por isso a reflexão é, em termos positivos, o esforço para recuperar o Ego do «Ego cogito» «no espelho dos seus objectos, das suas obras e finalmente dos seus actos»²¹. Uma filosofia reflexiva não é consequentemente uma filosofia do imediato. O *cogito ergo sum* cartesiano é uma verdade tão abstracta e tão vazia que é inelutável. Por isso tem que se deixar «mediatizar» pelos seus objectos, actos e obras (representações, acções, volições, obras, instituições, monumentos...): «é nestes objectos que o Ego se deve perder e encontrar»²² — para usarmos a linguagem evangélica. A consciência não é um dado, mas uma tarefa (uma *Aufgabe*); Kant tem razão contra Descartes: a apercepção do Eu não é um conhecimento de mim mesmo, a reflexão não é intuição. Entretanto, a tarefa da reflexão não se inscreve no domínio da crítica do conhecimento; Fichte e Nabert têm razão contra Kant, ao acentuarem o lado prático e ético da reflexão, ao recusarem a subordinação da filosofia prática à filosofia crítica²³.

²⁰ Cf. P. RICOEUR, *Travail et Parole* (originariamente in «Esprits», Janeiro de 1953), in HV, p. 215.

²¹ P. RICOEUR, I, p. 51.

²² *Ibidem*.

²³ «...je dis, avec Fichte et son successeur français Jean Nabert, que la réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister; l'épistémologie est seulement une partie de cette tâche plus vaste: nous avons à recouvrer l'acte d'exister, la position du soi dans toute l'épaisseur de ses oeuvres. (...) Je dois recouvrer quelque chose qui a d'abord été perdu; je rends «propre» ce qui a cessé d'être mien, mon propre. Je fais «mien» ce dont je suis séparé, par l'espace ou par le temps, par la distraction ou par le «divertissement», ou en vertu de quelque oubli coupable; l'appropriation signifie que la situation initiale d'où la réflexion procède est «l'oubli»; je suis perdu, «égaré» parmi les objets et séparé du centre de mon existence (...). C'est pourquoi la réflexion est une tâche — une *Aufgabe* — la tâche d'égaliser mon expérience concrète à la position: *je suis*» (*Ibidem*, pp. 52-53).

Através destes pensadores pretende Ricoeur recuperar Espinosa, para quem a filosofia é essencialmente ética, na medida em que conduz à liberdade e à beatitude, na medida em que arranca do Eros, do desejo, na medida em que é *conatus*: «a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo»²⁴. Sentimos palpitar aqui toda uma tradição filosófica francesa — a «filosofia da vontade», da «acção» — que arranca de Maine de Biran e passa necessariamente por Ravaisson.

A filosofia reflexiva, em conclusão, não deduz, não induz, não argumenta. No entanto, tendo ela que explorar o campo do Ego nas suas manifestações múltiplas, vai encontrar nestas não uma univocidade de sentido, mas uma pluralidade, senão mesmo uma equivocidade, de sentidos. O discurso que se abre à reflexão vai ser um discurso essencialmente polissémico. Eis o motivo por que a filosofia reflexiva se vai enlaçar com a exploração dos símbolos e, em última instância, com o problema magno da interpretação e da hermenêutica.

O problema da interpretação, que se liga necessariamente com a teoria do símbolo, é singularmente importante em P. Ricoeur no concernente ao nosso tema. Com efeito há todo um programa de «interpretação do mal» a arrancar da Empírica da Vontade, de que nos ocuparemos noutro momento. Por agora julgamos imprescindível apresentar a sua teoria geral da interpretação.

A hermenêutica, a interpretação, é uma inteligência, é a inteligência do duplo sentido, é a teoria das regras que presidem a uma exegese, ou seja, «à interpretação dum texto singular ou de um conjunto de sinais susceptível de ser considerado como um texto»²⁵. Os seus dois principais usos na tradição são referenciados pela interpretação aristotélica e pela exegese bíblica.

Para Aristóteles o sentido completo da *ἐρμηνεία* só aparece no enunciado completo, na frase, sobretudo no discurso apofântico. Interpretação seria a significação da frase. O sentido forte, o do *lógico*, só emerge na frase susceptível do verdadeiro e do falso, isto é, na frase declarativa. Interpretar é dizer algo *de* algo. A comunicação entre os homens só é possível se os vocábulos tiverem

²⁴ *Ibidem*, p. 54.

²⁵ *Ibidem*, p. 18.

um sentido, isto é, um sentido *uno*²⁶. Aristóteles luta contra duas frentes, contra a equívocidade sofista e contra a univocidade eleática, o que vai ter reflexos evidentes na sua *Metafísica*, onde se afirma poder o ser «dizer-se de diversos modos», embora haja um sentido originário, uma unidade de referência, a qual não faz, porém, com que a significação seja *una*²⁷.

Para a exegese bíblica a hermenêutica é, como se disse, a ciência das regras da exegese, sendo esta a interpretação particular dum texto, o qual assume aqui um sentido mais lato que «escritura». Por isso são «hermeneutas» Espinosa, Nietzsche e Freud, o que nos leva a concluir que já não há uma hermenêutica geral e unitária, mas teorias separadas e porventura opostas de interpretação dos «textos». Ricoeur polariza em dois campos hermenêuticos esta diversidade de interpretações: por um lado, a hermenêutica como manifestação e restauração dum sentido que se me dirige em forma de mensagem, de proclamação, de anúncio; por outro lado, a hermenêutica como desmistificação e/ou redução de ilusões²⁸.

Deixando de lado a interpretação como «exercício da suspeita» — cujos mestres incontestados são Marx, Nietzsche e Freud —, detenhamo-nos sobre o primeiro campo hermenêutico, o da restauração do sentido. Na análise que se vai seguir, propedêutica à compreensão do tratamento metodológico no domínio da *Simbólica do mal*, podemos enquadrar quanto atrás ficou acenado sobre a fenomenologia e a filosofia reflexiva, bem como quanto adiante se dirá sobre o espinhoso problema da relação entre filosofia e teologia no nosso Autor.

Em que medida e porquê é a interpretação um recolhimento, uma recolha (*récollection*) de sentido²⁹? O contrário da suspeição é a fé, mas a fé segundo o hermeneuta é uma fé perpassada de

²⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁷ Ora isto introduz-nos no campo duma semântica distinto do da lógica: «sa discussion (do campo semântico) des significations multiples de l'être ouvre une brèche dans la théorie purement logique et ontologique de l'univocité. Tout reste à faire...» (*Ibidem*, p. 33).

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 36: «...l'herméneutique me paraît mue par cette double motivation: volonté de soupçon, volonté d'écoute; vœu de rigueur, vœu d'obéissance; nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'out pas fini de faire mourir les idoles et qui commencent à peine d'entendre les symboles».

A respeito das implicações que o problema hermenêutico tem com a teologia bíblica, sobretudo a partir do romantismo (com Schleiermacher), de Dilthey e de Barth, cf. P. RICOEUR, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Institut d'Études Oecuméniques, s/d, sobretudo pp. 18-27 (*Situation du problème herméneutique*) (texto xerocopiado).

²⁹ Cf. P. RICOEUR, I, pp. 36-40 (*L'Interprétation comme récollection de sens*). A nossa exposição é muito aderente a este texto.

crítica, uma fé pós-crítica, uma fé razoável (*raisonnable*), porque interpreta e, ao interpretar, busca uma «ingenuidade segunda». A fenomenologia é o seu instrumento de escuta, de «recolha», de restauração de sentido. «Crer para compreender, compreender para crer, tal é a sua máxima; e a sua máxima é o próprio «círculo hermenêutico» do crer e do compreender. (...) É aí que eu prendo a minha investigação sobre a *Simbólica do Mal*»³⁰.

Em primeiro lugar, é na preocupação cuidadosa (*souci*) pelo *objecto*, característica da análise fenomenológica, que Ricoeur vê a primeira nota desta fé na revelação duma palavra. Esta preocupação, este cuidado, apresenta-se sob os traços duma vontade «neutra», duma vontade de descrição e não de redução. A redução é uma explicação ou pelas causas, ou pela gênese, ou pela função; a descrição, por sua vez, consiste em libertar duma experiência intencional o seu aspecto noético e o seu correlato noemático. Este cuidado do e pelo *objecto* é a docilidade aos movimentos de sentido que, partindo da significação literal (por exemplo, da mancha, da contaminação, na simbólica primária do mal), aponta para a apreensão de algo na região do Sagrado. A suspensão fenomenológica, a *εποχή*, «exige que eu participe da crença na realidade do *objecto* religioso, mas dum modo neutralizado: que eu creia com o crente, mas sem pôr absolutamente o *objecto* da sua crença»³¹. A linguagem simbólica, mais que falada pelos homens, fala aos homens; daqui a confiança, a crença. Ricoeur confessa explicitamente que esta posição intelectual, sem dúvida contestada pela corrente hermenêutica da «suspeita», anima toda a sua investigação.

Em segundo lugar, a fenomenologia da religião apresenta-nos uma «verdade» própria dos símbolos, verdade esta que, para usar a terminologia de Husserl, se identifica com a *Erfüllung* da intenção significativa. É evidente que este tipo de «verificação» colide com

³⁰ *Ibidem*, p. 37. Sobre o sentido de «círculo hermenêutico», cf. P. RICOEUR, *Préface à Bultmann* (originariamente in R. BULTMANN, «Jesus, mythologie et démythologisation», Paris, Seuil, 1968), in CI, pp. 381-382: «Ce cercle herménéutique peut s'énoncer d'une première façon: pour comprendre il faut croire, pour croire il faut comprendre. Cet énoncé est encore trop psychologique; car derrière croire, il y a le primat de l'objet de foi sur la foi; derrière comprendre, il y a le primat de l'exégèse et de sa méthode sur la lecture naïve du texte. Si bien que le véritable cercle herménéutique n'est pas psychologique, mais méthodologique; c'est le cercle constitué par l'objet qui règle la foi et la méthode qui règle la compréhension. Il y a un cercle, parce que l'exégète n'est pas son maître; ce qu'il veut comprendre, c'est ce que dit le texte; la tâche de comprendre est donc réglée par ce dont il s'agit dans le texte lui-même. (...) Comprendre, c'est se soumettre à ce que veut et veut dire l'objet» (sublinhado nosso).

³¹ P. RICOEUR, I, p. 38.

outros tipos, nomeadamente com o do positivismo lógico, o qual é exigido pelo tipo de objecto que lhe corresponde e não pelo conceito de verdade enquanto tal. Ricoeur declara ter sido por altura da investigação do elo analógico entre significante primário ou literal e significado secundário (na simbólica do mal entre «tache» e «souillure», entre desvio ou error e pecado, entre peso ou carga e culpa) que encontrou o problema da *Erfüllung* husserliana na ordem das significações simbólicas. É que esta ligação é primordial e indefectível, nada tendo a ver com o carácter instituído implicado no uso dos «sinais técnicos». É neste elo não arbitrário entre sentido e sentido que reside a *plenitude da linguagem*, plenitude esta que consiste no facto de *o segundo sentido já habitar de algum modo no primeiro*: «por um lado, o sagrado está ligado às suas significações primárias, literais, sensíveis: eis o que faz a sua opacidade; por outro lado, a significação literal encontra-se *ligada pelo sentido simbólico* que nela reside: é o que chamei o poder revelante do símbolo...»³². Surge aqui uma dificuldade grave que Ricoeur reconhece: como salvaguardar a apregoada neutralidade fenomenológica? Aquilo que motiva o seu interesse pela linguagem plena, *ligada*, é a inversão do movimento de pensamento que «se dirige» a ele, constituindo-o sujeito interpelado. Esta inversão produz-se na *analogia*: «o movimento que me arrasta para o sentido segundo *assimila-me* ao que é dito, torna-me participante do que é anunciado. (...) Trata-se duma assimilação existencial do meu ser ao ser, segundo o movimento da analogia»³³.

Em terceiro lugar, e por último, diz Ricoeur que a decisão filosófica que conscientemente anima a análise intencional é uma visão moderna da antiga reminiscência. «O cuidado moderno pelos símbolos exprime um novo desejo de ser interpelado, para além do silêncio e do esquecimento que a manipulação de signos vazios e a construção de linguagens formalizadas fazem proliferar»³⁴. A espera de uma nova Palavra, eis o pensamento implícito a toda a fenomenologia dos símbolos.

O conceito de interpretação aqui apresentado exprime uma deslocação decisiva de acento em relação à tradição romântica da hermenêutica, em que sobressaíam como primeiras verdades a atitude e a vida espiritual do *leitor* e do *autor*. O acento agora

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 40.

³⁴ *Ibidem*.

incide mais sobre o *mundo* patenteado pela obra que sobre o outro enquanto entidade espiritual e subjectiva. «A compreensão dum texto, ao nível do desígnio do seu sentido, da sua articulação de sentido, é rigorosamente o homólogo da compreensão dum enunciado metafórico. Trata-se em ambos os casos de «fazer sentido», produzindo uma melhor inteligibilidade global»; em ambos os casos a construção de sentido toma a forma duma aposta (*pari*); em ambos os casos «os processos de validação têm mais parentesco com uma lógica da probabilidade do que com uma lógica da verificação empírica. Entendamo-nos: uma lógica da incerteza e da probabilidade qualitativa»³⁵; esta validação aproxima-se de algum modo da disciplina argumentativa em uso nos procedimentos jurídicos da interpretação legal.

Embora na linguagem escrita a referência não seja ostensiva, um poema, um ensaio, uma obra de ficção, etc. *falam-nos de coisas*, de eventos, de estados de coisas, de caracteres. Tudo isto é *evocado*, sem estar lá. Todavia, os textos literários são textos que falam de qualquer coisa, que são «a propósito de qualquer coisa», isto é, a propósito de *um mundo*: o mundo «é o conjunto das referências abertas pelos textos»³⁶. Por isso a significação dum texto não é algo de escondido, mas de «descoberto-aberto»; o que se deixa compreender é o que, num texto, aponta para um mundo possível. O «descobrir-abrir» é o equivalente, no texto, da referência ostensiva na linguagem falada. «A interpretação torna-se assim a apreensão das proposições de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto»³⁷. Não intuímos aqui o mesmo «souci de l'objet» de que há pouco falávamos? *Verstehen*, compreender, é ir do que a obra nos diz (sentido) àquilo «a propósito de que» ela diz (referência).

³⁵ P. RICOEUR, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, a. c. (vide nota 1), p. 105.

Sobre o conceito de metáfora e as suas relações com a Retórica e Poética de Aristóteles, com a semântica do discurso e do vocábulo, com a antiga retórica decadente (tropologia) e com a nova retórica, com a doutrina da referência e, finalmente, com o discurso filosófico, cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 (recolha de oito estudos cuja origem remonta a um Seminário dirigido pelo Autor no Outono de 1971 na Universidade de Toronto).

³⁶ P. RICOEUR, *La métaphore et le problème...*, p. 107. A referência ao *mundo* como fonte última e irreduzível de sentido é uma constante das afirmações de Ricoeur: «Kant écrivait: «Il faut que quelque chose soit, pour que quelque chose apparaisse»; nous disons: *Il faut que quelque chose soit, pour que quelque chose soit dit*. / Cette proposition fait de la réalité la catégorie ultime à partir de laquelle le tout du langage peut être pensé, quoique non connu, comme l'être-dit de la réalité» (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 386) (sublinhado nosso).

³⁷ P. RICOEUR, *La métaphore et le problème...* p. 107: «L'interprétation devient alors la saisie des propositions de monde ouvertes para les références non ostensives du texte».

Compreender interpretando e interpretar compreendendo é deixar-se orientar por um horizonte, pelo *modo possível de estar-no-mundo* aberto e descoberto pelo texto para o intérprete. Ora tudo isto confere ao sujeito uma nova capacidade de se compreender a si mesmo.

Dissemos já que o começo da filosofia é — remontando a Kant e a Descartes — uma revolução copernicana «que centra o mundo dos objectos sobre o Cogito»³⁸. É a *primeira revolução copernicana*. Não estamos, porém, frente a uma filosofia da imediatidade, mas da reflexão, a qual não é argumentação nem intuição; pela reflexão a filosofia deverá, «recuando», reconhecer a *pertença do Cogito ao ser*. É este que sustém e ingloba aquele. Falámos de ser e não dum mundo de objectos. A Ricoeur não interessa uma egologia, mas uma ontologia, uma ontologia do ser e não do objecto.

Há que proceder, porém, a uma *segunda revolução copernicana* que desloque «o centro de referência da subjectividade à Transcendência»³⁹, fazendo sair a consciência da sua tentação autista. O tema deste descentramento da consciência constitui o motivo central da *interpretação*: interpretar é decifrar um sentido que *advém* à consciência, não sendo por esta constituído. Esta interpretação, coimplificada no descentramento do Cogito, deixa-se guiar numa tríplice direcção: para trás (desejo biológico), para a frente (imaginação poética, espírito) e para cima (transcendência). A este horizonte trifacetado correspondem três domínios simbólicos, que simultaneamente se configuram como outras tantas fontes de sentido: os sonhos e fantasmas do *inconsciente*, as obras da *cultura* e as representações do *Sagrado*. Este terceiro foco de simbolização, no entanto, parece deixar a filosofia titubeante, por nele haver um inquietante «excedente» de sentido, que parece estar em descontinuidade com os outros. Os dois primeiros são da imanência; este último não está «em linha» com eles. É aqui que a consciência se torna acolhedora, *escuta*, renunciando a ser o único lugar de sentido para o homem. Para lá de tudo está a unidade misteriosa do Ser⁴⁰.

³⁸ P. RICOEUR, VI, p. 443.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. P. JAVET, *Imagination et Réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 17 (1967), pp. 145-158. Este último ponto, que deixa margem a muitas dúvidas, está em conexão com o que adiante se verá a propósito das relações entre filosofia e teologia em Ricoeur.

1.2. O projecto e o movimento interno da «Filosofia da Vontade»

A «Filosofia da Vontade» é dividida por Ricoeur em três grandes sectores metodológicos: uma Eidética, uma Empírica, uma Poética.

A *Eidética* consiste numa análise estritamente inteligível das articulações volitivas «neutras». São neutras porque, no dizer de Ricoeur, é realizada a *ἐποχή* da falta e da transcendência. É o caso do seu estudo *Le Volontaire et l'Involontaire*⁴¹, onde a abstracção que se faz da falta é ditada, em última análise, «pela viva oposição do jovem filósofo às nefastas consequências duma pretensa «ontologização» da falta em Kierkegaard, Jaspers e Heidegger»⁴², «ontologização» redutora da dimensão religiosa da falta e do pecado. Embora a nossa vontade *de facto* não seja inocente, as estruturas eidéticas do voluntário e do involuntário permanecem legíveis aos olhos do fenomenólogo, no seu sentido e natureza espirituais, para lá das suas ruínas⁴³. Numa Eidética da vontade, portanto, são postos fora de circuito quer o mal *irracional*, quer a inocência *mítica*, quer a transcendência *meta-racional*.

A abstracção do mal implica igualmente a abstracção duma *ética real*, dado o envolvimento das paixões e da lei no mesmo mal: falta, paixões, mal são heterogéneos em relação às estruturas neutras da vontade; assim sendo, exigirão uma abordagem teórica heterogénea. As paixões suscitam na liberdade humana uma certa escravidão; a alma liga-se e é ligada; em segundo lugar, a escravidão das paixões é uma escravidão pelo nada: toda a paixão é vaidade, não-ser; em terceiro lugar, a falta é uma mentira da consciência; finalmente, a paixão introduz na liberdade humana uma desmesura, um «mau infinito». Estas quatro características mostram que «a paixão não é um elemento da ontologia fundamental e, por conseguinte, não forma sistema nem com o voluntário, o cogito volente puro, nem com o involuntário, correlato corpóreo do voluntário, o que já acontece, por exemplo, com as emoções e os hábitos. Descartes, rebaixando a paixão à categoria de emoção, banaliza a existência

⁴¹ Nas «questões de método» desta obra — que é o seu trabalho de doutoramento em filosofia — Ricoeur justifica a possibilidade de pôr a queda entre parênteses numa fenomenologia eidética, pois para esta a *descrição pura* da liberdade é anterior, de direito, à *descrição empírica*. Só assim é que a queda humana se poderá compreender *como tal* (cf. VI, p. 30).

⁴² F. D. VANSINA, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in «Revue de Métaphysique et Morale» 69 (1964), p. 183.

⁴³ Cf. A. DE WAELHENS, *Pensée mythique et philosophie du mal*, in «Revue Philosophique de Louvain» 59 (1961), p. 315.

passional do homem. Para Ricoeur, pelo contrário, a falta só pode ser pensada como irrupção, acidente e queda»⁴⁴, sendo absurda e, como tal, fora do alcance duma eidética do homem.

Com esta razão temática para motivar e justificar a abstracção da falta prende-se uma outra de carácter metodológico: uma descrição eidética rigorosamente racional é a única apropriada a uma investigação das possibilidades puramente inteligíveis e primordiais da vontade; uma descrição fenomenológica não é pois necessariamente empírica, isto é, não se reduz necessariamente à exploração duma vivência concreta⁴⁵.

A *Empírica* é um método diferente de abordagem, bem como a respectiva região temática; o carácter absurdo e de evento da falta requer um método de natureza empírica. A este nível retira-se a suspensão fenomenológica da falta e entra-se no vasto e enigmático campo do mal humano, anulando a neutralidade e a abstracção em que permaneciam, indiferenciadas, as estruturas neutras voluntárias da Eidética. Abre-se assim uma nova problemática, com novas tematizações, métodos e hipóteses de trabalho. Estamos no terreno de *Finitude et Culpabilité*, obra de alcance incomparável no campo do pensamento. A descrição empírica — diferentemente da eidética — terá em conta a «convergência de índices concretos», a «decifração das paixões», a «experiência imaginária» contida nas recitações e mitos primitivos, etc.⁴⁶.

Finitude et Culpabilité — ao nível propriamente empírico da *Simbólica do Mal* — é precedida por uma investigação antropológica, na qual se intenta mostrar que a nossa constituição humana é capaz de se orientar para o mal, de «falar» (*L'Homme Faillible*); esta investigação antropológica, porém, que se situa a nível estritamente filosófico, também «falará» na individuação do mal *real*, limitando-se apenas a enuclear as «condições de possibilidade» do mesmo.

Na *Poética* ou *Pneumatologia* da Vontade retira-se a suspensão fenomenológica não só da falta mas igualmente da Transcendência;

⁴⁴ F. D. VANSINA, *La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme*, in «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), p. 591.

⁴⁵ «Bien plus, le projet de Ricoeur de mettre hors circuit la faute s'accorde parfaitement avec l'intuition eidétique husserlienne (*die Wesenschauung*), adoptée par notre auteur» (*Ibidem*, p. 593).

⁴⁶ Cf. X. TILLIETTE, *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in «Archives de Philosophie» 24 (1961), pp. 577-578; cf. E. RENZI, *Paul Ricoeur, una fenomenologia della finitezza e del male*, in «Il Pensiero» 5 (1960), p. 361.

abre-se assim ao Cogito uma dimensão totalmente nova; a vontade é orientada em direcção a uma Salvação criadora.

O conflito da consciência culpada e infeliz é vivido por Ricoeur com um «sentimento» de reconciliação e de esperança, embora permeado de angústia. Assim como a fenomenologia transcendental é uma revolução copernicana (a realidade começa a adquirir sentido a partir do Cogito), assim também a fenomenologia ontológica apela para uma segunda revolução copernicana (que descentre da consciência, do «Soi», a preocupação ontológica): uma *lógica* do ser e do pensamento deve ceder o passo a uma «*história* plena de sentido». Para que, todavia, este descentramento, este salto (*bond*), se efectue, necessário se torna que a Transcendência surja como Salvação; assim, através da experiência do mal, a «Transcendência, de índice epistemológico ou de conceito-limite inevitável, devém «presença» viva, que faz existir a liberdade e a liberta da falta»⁴⁷. Esta «experiência» de salvação e transcendência, racionalmente indemonstrável, deverá ser «mostrada» mediante uma exegese do mal *a partir da simbólica*.

O acabamento da ontologia fundamental exige portanto um novo arranjo metodológico: à descrição eidética adaptada às estruturas fundamentais puramente inteligíveis deve seguir-se um procedimento metódico adequado à descoberta de novas realidades, isto é, à ordem da criação e da salvação. Esta abordagem é chamada *poética*, porque a poesia «é a arte de esconjurar o mundo da criação» mediante uma linguagem «que diz infinitamente para além daquilo que significa»⁴⁸.

A estruturação e articulação desta terceira parte da «Filosofia da Vontade» é talvez mais uma promessa que uma realidade. Será a tematização — em termos de reflexão ainda formalmente filosófica — do que a simbólica «*donne à penser*». Por agora só temos algumas antecipações em estudos dispersos⁴⁹.

Como se vê, há toda uma progressão no movimento da «Filosofia da Vontade» de Ricoeur: passa-se do abstracto ao concreto,

⁴⁷ D. F. VANSINA, *Esquisse...*, p. 309.

⁴⁸ P. RICOEUR, VI, pp. 31-32. Cf. F. D. VANSINA, *La problématique épochale...*, p. 595.

⁴⁹ Alguns destes estudos encontram-se em CI, nomeadamente os dois que se referem às relações entre *reflexão e hermenêutica* (pp. 283-329).

Esta tripartição da «Filosofia da Vontade» em relação com as diferentes suspensões fenomenológicas da falta e da transcendência irá comandar paralela e simetricamente a ideia de Salvação em P. Ricoeur: «...the Symbolism and Empirics of Will presents the analysis and reflection on existence guilty and looking for salvation, and the Poetics of Will marks man fascinated by a creative Salvation» (D. F. VANSINA, *Summary: Salvation in the philosophy of Paul Ricoeur*, in «*Bijdragen*» 27 (1966), p. 509).

do universal ao existencial. A progressão é evidente no alargamento sucessivo de horizontes obtido pelo abandono das várias suspensões. Este programa de Ricoeur é sugestivo, apesar de levantar muitos problemas de vária ordem, nomeadamente o problema da legitimidade e possibilidade da suspensão fenomenológica da falta e do mal. Retomaremos este ponto no fim deste estudo.

1.3. *Relação entre filosofia e teologia em P. Ricoeur*

Ricoeur, como filósofo, não se ocupa formalmente nem do catolicismo nem do protestantismo, mas da problemática contemporânea do homem⁵⁰. Embora domine bem a Escritura e conheça o pensamento dos Padres, dos Concílios, bem como a grande exegese protestante e católica (Barth, Cullman, Bultmann e Von Rad são talvez dos mais citados), a sua obra — mesmo quando, por exemplo, apresenta uma leitura de Gn. 2-3 — não é teologia.

Todavia este pensador não fica mal num contexto teológico; este crente não fica mal num contexto filosófico. É talvez a sua «autonomia de pensamento responsável» o que confere a certas formulações uma aporeticidade e um rigor que a teologia deverá ter em conta.

Se o problema geral da relação entre filosofia e teologia não se pode considerar de todo resolvido, sobretudo para o teólogo que na filosofia vê uma função apenas ancilar e para o filósofo que na teologia vê um momento da mesma filosofia, no caso de Ricoeur, nomeadamente quanto ao assunto que nos ocupa, o problema torna-se mais agudo. Por um lado, o seu pensamento pretende ser formalmente filosófico, ou seja, «autónomo e responsável», o que não significa que evite deixar orientar-se por todos os símbolos e sugestões; por outro lado, há um conjunto de convicções fundamentais, de opções a nível vital e pessoal, que parecem ser anteriores à mesma problematização filosófica e que, rigorosamente consideradas, são da ordem da fé. Ricoeur não o esconde e faz «jogo franco»⁵¹.

⁵⁰ Cf. F. D. VANSINA, *Esquisse...*, p. 182.

⁵¹ «Je n'hésite pas à dire dès le début, pour jouer franc jeu, que cette conviction préalable fait corps en moi avec une conviction plus fondamentale: que le Sermon sur la Montagne concerne notre histoire et toute l'histoire...» (P. RICOEUR, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire* (originariamente in «Esprit», Fevereiro de 1949), in HV, p. 235) (sublinhado parcialmente nosso). Esta declaração franca, aqui referida ao problema da (não-)violência, comanda todas as posições de Ricoeur referentes a outros domínios.

Por um lado, há um conjunto de categorias filosóficas que são «prolongadas» para as equivalentes categorias teológicas — onde a descontinuidade metodológica nem sempre parece evidente; por outro lado, Ricoeur arranca por vezes de categorias teológicas, sobretudo do campo da teologia bíblica, à procura das suas equivalentes filosóficas⁵². No entanto, há uma nítida consciência de ruptura entre o domínio da filosofia reflexiva (da imanência) e o da fé (da transcendência). Ricoeur di-lo expressamente quando, por exemplo, analisa a ambiguidade do Sagrado: o «Totalmente-Outro» deixa-se discernir «na e pela dialéctica da teleologia e da arqueologia». A origem radical *deixa-se discernir* na questão da minha arqueologia; o fim último *dá-se a reconhecer* pela questão da minha teleologia: «é como *horizonte* da minha arqueologia e como *horizonte* da minha teleologia que criação e escatologia se anunciam»⁵³. Ora, para que esta articulação religiosa se apresente como tal à reflexão, tem que haver uma ruptura: não é pelo simples «recuo reflexivo», ou seja, não é pela simples filosofia que consigo identificar «arqueologia» com «criação» e «teleologia» com «escatologia». Qual a razão deste fracasso da filosofia? Na sequência da teologia clássica e da teologia protestante, Ricoeur não hesita na resposta: a razão é o *mal*. Por isso nunca trocará a Fé pelo Saber Absoluto, pela Gnose.

Citemos brevemente três razões⁵⁴ que nos ajudam a caracterizar com uma certa precisão o contributo positivo de Ricoeur à teologia católica.

Antes de mais estamos perante um *adversário do absurdo e um profeta do sentido*. Ricoeur, enquanto filósofo, pensa aquilo que a sua fé cristã lhe dá a pensar. Sob o impulso da fé, a sua filosofia crê na «superabundância de sentido» que o cristianismo pode dar como resposta à «abundância do não-sentido» na situação actual do homem. «Ricoeur pergunta-se se a fé pode fazer frente à erosão que a cultura actual provoca na religião; ou seja, se ela pode sobreviver ao desaparecimento do seu veículo religiosos»⁵⁵. A resposta é afirmativa e

⁵² O que se verifica paradigmaticamente no admirável estudo *La liberté selon l'espérance*, in CI, pp. 393-415.

⁵³ P. RICOEUR, I, p. 505.

⁵⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le philosophe Paul Ricoeur, docteur en théologie*, in «Christianisme social» 11-12 (1968), pp. 640-644. (Discurso de admissão de Ricoeur como doutor em teologia na Universidade Católica de Nimega).

⁵⁵ A. MANARANCHE, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1968, p. 84. A paixão pelo *sentido* penetra todos os escritos de Ricoeur e projecta-se em todos os domínios (na psicanálise, na linguística, na filosofia, na meditação sobre a história, etc.). Mesmo sendo Ricoeur um «filósofo da contingência» (cf. C. A. VAN PEURSEN, *Philosophen der Kontingenz* (P. Thé-

encontra-se exactamente nesta «sobreabundância de sentido» do cristianismo, capaz de se reinvestir em fórmulas sempre novas.

Em segundo lugar, Ricoeur *assimila a crítica da religião no mesmo movimento da fé cristã*. A sua obra está, em grande parte, na linha da «crítica da religião em relação com a interpretação autêntica da fé»⁵⁶. As suas análises desapiedadas acerca das ambiguidades do sagrado, bem como as críticas movidas a todos os processos de reificação-alienação da fé, prestam um relevante serviço à fé cristã⁵⁷.

Por último, as *investigações hermenêuticas*. Na linha do estruturalismo e da análise da linguagem tenta Ricoeur uma reinterpretação quase global no seio da filosofia, mas — também aqui — *em relação com a fé cristã*. A Igreja — entendida por certo menos como instituição que como evento — deverá ser, enquanto comunidade, o sujeito deste empreendimento hermenêutico.

Estamos perante um filósofo do século xx, que se encontra conscientemente «orientado» segundo o eixo cultural Atenas-Jerusalém. Com efeito, para ele, como atrás se acenou de fugida, nenhum filósofo pode prescindir do pré-dado à especulação, isto é, da pré-filosofia. É por isso que o ideal «laico» de certas filosofias que se querem prender *directamente* a um registo pré-cristão, nomeadamente grego — registo aliás pretensamente tido como neutro em relação às figuras do divino —, é um ideal impossível e falso. No entanto, Ricoeur pensa as referências judaico-helénicas *enquanto filósofo*. Na exploração dos documentos bíblicos, por exemplo, o seu ângulo visual de crente será, a este nível, posto entre parênteses. Explicitemos melhor esta *ἐποχή* que a filosofia efectua em relação à teologia. Para tanto baste-nos citar um texto lapidar, onde aparece nitidamente a diferença entre o filósofo, mesmo cristão, e o teólogo⁵⁸:

venaz, P. Ricoeur, E. Levinas), in «Philosophische Rundschau» 12 (1964-1965), pp. 1-12), não se deixa nunca «tentar» pelo apelo à absurdidade de certos quadrantes do pensamento. Ricoeur é mesmo considerado por alguém «um filósofo do sentido» (cf. J. LACROIX, *Un philosophe du sens: Paul Ricoeur*, in «Panorama de la philosophie française contemporaine», Paris, PUF, 1966). É interessante ver como é que Ricoeur sempre se distancia de todos os cepticismos, mesmo daqueles que deixam o campo aberto ao fideísmo religioso e moral. A este propósito, cf. o debate realizado a 5 de Maio de 1966 no anfiteatro Richelieu da Sorbona, por ocasião do livro de J. PIAGET, *Sagesse et illusion de la philosophie*, entre Piaget, P. Fraisse, F. Jeanson, Y. Galifret e P. Ricoeur (in «Raison Présente» 1 (1966), pp. 51-78). Toda a oposição radical entre sagesa-sabedoria e ciência-conhecimento leva forçosamente ao irracionalismo.

⁵⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Le philosophe Paul Ricoeur...*, p. 642.

⁵⁷ Cf. P. RICOEUR, I, pp. 504-510 (*Foi et religion: l'ambiguïté du sacré*). Ricoeur, como «profeta do sentido», adverte-nos, porém, de que «a conversão ao mundo tornar-se-ia um não-sentido» se a Igreja perdesse a sua especificidade» (E. SCHILLEBEECKX, *Le philosophe Paul Ricoeur...*, p. 645).

⁵⁸ P. RICOEUR, *La liberté selon l'espérance*, in CI, p. 394.

«... je ne suis pas de l'avis de dire qu'il (o filósofo cristão) met entre parenthèses ce qu'il a entendu et ce qu'il croit; car comment philosopher dans un tel état d'abstraction portant sur l'essentiel? Je ne suis pas d'avis non plus qu'il doive subordonner sa philosophie à la théologie, dans une relation ancillaire. Entre l'abstraction et la capitulation, il y a la voie autonome que j'ai située sous le titre d'*Approche philosophique*.

Je prends «approche» dans son sens fort d'approximation. J'entends par là le travail incessant du discours philosophique pour se mettre en relation de proximité avec le discours kérygmaticque et théologique. Ce travail de pensée est un travail à partir de l'écoute, et pourtant dans l'autonomie de la pensée responsable. C'est une réforme incessante du penser, mais dans les limites de la simple raison; la «conversion» du philosophe est une conversion dans la philosophie et à la philosophie selon ses exigences internes. S'il n'y a qu'un *logos*, le *logos* du Christ ne me demande pas autre chose, en tant que philosophe, qu'une plus entière et plus parfaite mise en oeuvre de la raison; pas plus que la raison; mais la raison *entière*. Répétons ce mot: la raison entière; car c'est ce problème de l'intégralité du penser qui s'avérera le noeud de toute la problématique».

É ao teólogo enquanto tal que competirá reintegrar tudo na e sob a *crístologia*. A teologia, para Ricoeur, é um *intellectus fidei*, é uma lógica da interpretação *crístológica*, cujo campo são os acontecimentos da salvação. A *filosofia* da fé e da religião, pelo contrário, é outra coisa: «aquilo que a teologia refere ao centro *crístológico* do testemunho, a filosofia da religião refere-o ao *desejo de ser do homem*». Para o filósofo *qua talis* Cristo, mais que realidade a testemunhar, é esquema de esperança. Cristo resulta duma «imaginação mítico-poética concernente ao *cumprimento* do desejo de ser. Ora isto não basta absolutamente ao teólogo...»⁵⁹.

O teólogo, portanto, move-se no âmbito do «*intellectus fidei*». Esta fé, porém, que não está em continuação pura e simples com os resultados da imaginação mítico-poética concernente ao cumprimento do «*désir d'être*», parece transformar essencialmente o mesmo discurso filosófico, não só quanto ao conteúdo, mas mesmo quanto ao

⁵⁹ P. RICOEUR, *Démythiser l'accusation*, a. c. (vide nota 1), pp. 56-59. Um exemplo: as figuras do Messias, do Justo Sofredor, do Filho do Homem, do Senhor e do Logos são abordáveis quer pelo filósofo quer pelo teólogo. No entanto, o filósofo «n'a rien à dire, *en tant que philosophe*, concernant la proclamation, le *kérygme* apostolique, selon lequel ces figures sont accomplies dans l'événement du Christ-Jesus; mais il peut et doit réfléchir sur ces symboles en tant que représentations de la fin du mal» (P. RICOEUR, I, p. 47) (sublinhado nosso).

método⁶⁰. Vimos que o Logos de Cristo pede ao filósofo que ponha apenas a razão em marcha, mas a razão *toda*. Trata-se duma filosofia humilhada e duma fé triunfante? Não. A fé não domina, não triunfa, não «surmonte», mas «affronte»; não consola, mas anima e, sobretudo, confere à mesma filosofia «razões para esperar»⁶¹.

2. A falibilidade do homem

Intenção de Ricoeur é tentar, na medida do possível, perscrutar o mistério do mal, o que será feito sobretudo na fenomenologia da simbólica. Todavia, em relação a esta fenomenologia, uma antropologia filosófica da falibilidade tem uma nítida *anterioridade de natureza*. Com efeito, há algo de imperscrutável e misterioso na origem do mal; talvez o tentar compreendê-lo será suprimi-lo; mas se o mal é impenetrável enquanto acontecimento, enquanto evento, pode acontecer que haja uma inteligência do limiar que nos faça compreender a sua possibilidade; ou seja, talvez se possa compreender em que sentido o homem é falível»⁶².

Ricoeur é muito explícito em justificar esta investigação filosófica, inserida numa problemática geral do mal humano: a reflexão pergunta-nos qual será o «lugar» humano do mal, o seu *ponto de inserção* na realidade humana. «Foi para responder a esta questão que foi escrito este esboço de antropologia filosófica...; através do conceito de falibilidade, a antropologia filosófica vai de algum modo ao encontro da simbólica do mal...; pelo conceito de falibilidade a doutrina do homem aproxima-se de um limiar de inteligibilidade onde é compreensível que o mal tenha podido «entrar no mundo» através do homem; para lá deste limiar começa o enigma de um surgir, cujo discurso só pode ser indirecto e decifrado (refere-se Ricoeur à simbólica)» (HF 11). «O mal de falta remete intencionalmente ao originário». É precisamente nesta referência ao originário, ao seu originário, que o mal se constitui como «separação, (...) como desvio» (HF 160).

⁶⁰ Cf. C. DEPOORTERE, *Mal et Libération — Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, in «Studia Moralia» 14 (1976), p. 362.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 369.

⁶² P. RICOEUR, *L'antinomie de la réalité humaine...*, a. c. (vide nota 1), p. 274.

2.1. A hipótese de trabalho

O ponto de partida é uma visão global da não-coincidência do homem consigo mesmo, ou seja, da desproporção e *mediação* que o homem é e opera no próprio acto de existir (cf. HF 24). Já em 1956 Ricoeur tinha antecipado esta perspectiva: reflectindo sobre a realidade humana, partindo dos nossos *actos e operações*, tomaremos consciência da nossa finitude ao ultrapassá-la: «a experiência específica da finitude apresenta-se logo à primeira como uma experiência correlativa do limite e de ultrapassagem de limite»⁶³, experiência esta que não deve ser quebrada pelo movimento reflexivo. No entanto, Ricoeur dissocia ponto de partida de método. Como vimos, a filosofia nada começa de modo absoluto: pressupõe uma pré-filosofia, vive da substância que de algum modo já foi compreendida sem ser reflectida. Quanto ao método, porém, a filosofia é um começo absoluto, devendo operar uma redução da pré-filosofia para aceder a uma reflexão verdadeiramente filosófica. No nosso caso, deve «reduzir» o pré-filosófico da falibilidade — a «patética da miséria» — para poder encetar uma reflexão de tipo *transcendental*; por outras palavras, é no poder de conhecer que Ricoeur pensa encontrar a mais radical desproporção do homem. Com efeito, a reflexão de tipo transcendental não parte do *eu*, mas do objecto diante de mim, e remonta às suas *condições de possibilidade*: aquilo que na pré-filosofia é «miseria» para uma compreensão «patética» do homem, deve chamar-se — transcendentalmente — *síntese* no objecto. Esta etapa transcendental é necessária, se quisermos sair da «patética da miséria» sem «cair numa ontologia fantástica do ser e do nada» (HF 25)⁶⁴.

⁶³ P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originaire*, in HV, p. 337.

⁶⁴ A reflexão transcendental pura é, negativamente, «um modo de compreender e de compreender-se que não procede por imagem, símbolo ou mito» (HF 21). Positivamente, é uma reflexão que parte do *poder de conhecer*, à procura das suas mesmas «condições de possibilidades».

«Le pathétique de la misère s'est exprimé par deux fois comme dans les marges de la philosophie avec le mythe platonicien de l'âme comme mélange et avec la rhétorique pascalienne des deux infinis» (M. PHILIBERT, *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971, p. 65). Ricoeur, com o seu HF, vai tentar evitar igualmente as falsas pistas abertas por Descartes, que liga o paradoxo do finito-infinito no homem por um lado ao entendimento finito e, por outro, à vontade infinita (como veremos mais adiante). Ouçamos Descartes: «...quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summè perfecti, realem & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summè abest, negativam quamdam ideam mihi observari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a

A etapa transcendental, embora necessária, é tão-só o primeiro passo, apesar de ser o mais fundamental. Ela, de facto, não consegue recuperar tudo o que seja pré-compreensão filosófica da «miséria». Por isso se impõe uma segunda etapa: a síntese *prática*, isto é, uma reflexão — sempre na linha transcendental — sobre a «acção» e sobre o «sentimento» (esta última será mais propriamente apelidada de *fragilidade afectiva*). No entanto, também aqui a «síntese prática» não conseguirá «igualar» a *totalidade* da pré-reflexão. Entre esta e a reflexão filosófica haverá sempre uma separação. Este é o motivo que induzirá Ricoeur a tentar na Simbólica do Mal uma «aproximação totalmente diferente: não através da reflexão pura, mas através duma exegese dos símbolos fundamentais em que o homem «confessa» a servidão do seu livre arbítrio» (HF 26). Seja como for, o estilo reflexivo nesta indagação filosófica será levado ao extremo: da desproporção do *conhecer* (síntese transcendental) passar-se-á à do *agir* (síntese prática) e desta à do *sentir* (fragilidade afectiva). Só no termo do percurso nos será possível enuclear o conceito de *falibilidade*, o qual é a ideia reguladora de todo o movimento⁶⁵.

Uma última observação metodológica: o mal «originário» a que se pretende chegar não terá nenhuma relevância *ética*, por obra do método usado. A reflexão transcendental situa-se «ao nível do originário» (HF 95). A desproporção «prática» é *mais original* que a dualidade ética. A reflexão transcendental pode servir-nos de guia para fazer emergir um princípio de limitação que seja diferente de um «mal radical» (cf. HF 95).

2.2. A síntese transcendental⁶⁶

É tarefa desta síntese articular em figuras distintas a nebulosa da «miséria», ou seja, de todas as pré-reflexões sobre a fragilidade, a falibilidade, etc. do homem. Platão, Pascal e Kierkegaard são exemplos clássicos desta pré-compreensão da «miséria».

summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod *fallar aut* in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quòd *fallar*» (*Meditationes de prima philosophia, Meditatio IV*, 54, linhas 8-24).

⁶⁵ «O fio condutor ou a hipótese de trabalho é a ideia cartesiana e pascaliana de desproporção, a qual se prolongará e se precisará na de 'fragilidade'» (X. TILLETTE, *Réflexion...*, a. c. (vide nota 46), p. 579).

⁶⁶ As *composições ternárias* que se seguem são muito peculiares de P. Ricoeur, encontrando-se já ao nível do VI.

A etapa transcendental é uma inspecção sobre o *poder de conhecer*, operando uma heróica redução do homem ao conhecimento, no intuito de mais tarde recuperar todas as características do homem a partir deste ponto (cf. HF 35-36). É que a primeira desproporção que podemos investigar no homem é exactamente *aquela que o poder de conhecer faz emergir*. Este poder de conhecer, porém, é, a nível duma reflexão transcendental, sobre a *coisa*, não sobre o eu ou sobre o sujeito. Será *sobre a coisa* que a investigação encontrará a desproporção específica do humano conhecer, a desproporção entre um «receber» e um «determinar» — para evocarmos a temática da síntese kantiana. Neste ponto temos um Ricoeur aberrantemente anti-cartesiano no repúdio do célebre aforisma «*primum cognitum ipsa cognitio*». Não há, porém, virtude sem o seu defeito: se o debruçar-se sobre a coisa tem o seu lado positivo, terá também um limite. Se a síntese é *sobre e no* objecto, esta síntese ver-se-á ainda projectada para fora, para o mundo. Estamos no campo do intencional. A consciência não será ainda um «*pour soi*».

2.2.1. *A perspectiva finita*

A receptividade é a modalidade primeira da mediação corporal. Por sua vez o «receber» humano é um receber finito. Porquê?

Toda a percepção sofre uma «limitação perspectivista», a qual faz com que «*toda a vista de... seja um ponto de vista sobre...*» (HF 39). O objecto tem a propriedade invencível de se me oferecer unilateralmente: dele colho uma face, *depois* uma outra... A unidade do objecto é a unidade presumida do fluxo das várias silhuetas. A perspectiva finita da percepção é colhida primariamente *sobre* o objecto percebido enquanto sempre capaz de se me revelar como *outro*.

A análise intencional da inadequação de toda a percepção «objectiva» remete-me a *mim* como centro finito de perspectiva. A reflexão colhe na identidade do objecto, como que em filigrana, uma alteridade de silhuetas, a qual me faz ver o meu corpo — que é «abertura» no receber — como o *aqui de onde* a coisa é vista⁶⁷.

⁶⁷ «Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture». Esta abertura, porém, é uma abertura finita e não deve ser procurada tanto no mundo, quanto no meu corpo, na percepção, no ponto de vista *sobre* o objecto. «Cette corrélation entre le ici du percevoir et l'unilateralité d'un perçu constitue la finitude spécifique de la réceptivité» (P. RICOEUR, *Négativité...*, in HV, pp. 338-339).

Etapa intermédia entre o *aqui de onde* do meu corpo e a *alteridade* das silhuetas é a *livre mobilidade* do corpo: mudando o centro de perspectiva, mudo simultaneamente o aspecto do objecto: «a apercepção do fluxo cinestésico» é, a título de exemplo, testemunha disso. Todavia, na consciência directa o primado pertence à imediatidade do objecto: «a apercepção do fluxo cinestésico deixa-se abolir na apercepção do fluxo das silhuetas, e esta no *aparecer da coisa*» (HF 40). Note-se, contudo, que não basta a mudança duma parte do corpo — do olho, da mão... — para que um novo ponto de vista se constitua; este só se deixa constituir pela mudança de *lugar* do *aqui* do *corpo-totalidade*. Além disso, as diversidades das operações são reconduzidas à *identidade dum pólo-sujeito*: há sempre um «sou-eu-quem» implicado em todas as operações intencionais.

Vejamus sucintamente porque é que a finitude do homem consiste primariamente no *receber* objectos: pertence à essência da percepção ser *inadequada*; pertence à essência desta inadequação a *unilateralidade* da percepção; pertence à essência desta unilateralidade de perfis a *alteridade das posições iniciais do corpo* de onde a coisa nos aparece. Por outras palavras, «percepcionar *daqui* é a finitude do percepcionar *algo*. O ponto de vista é a inelutável estreiteza inicial da minha abertura ao mundo» (HF 41).

2.2.2. O verbo infinito

Um discurso sobre a finitude implica necessariamente um discurso sobre a infinitude: é o homem que, efectivamente, fala da *sua própria* finitude; assim fazendo, começa já a transcendê-la⁶⁸: tomar consciência do ponto de vista *enquanto* ponto de vista significa já superá-lo de algum modo. O que é negativo é o ponto de vista, a perspectiva, o querer-viver, e não os seus «correlatos» de infinitude. A «denegação» encerra em si implicitamente a negação da negação.

⁶⁸ «A nossa hipótese de trabalho sobre o paradoxo finito-infinito implica que se deva falar *tanto* de infinitude *como* de finitude humana» (HF 23-24). Podemos-nos perguntar: deve-se falar de finitude e infinitude num mesmo sentido? A propósito do homem, podemos pôr no mesmo plano, por um lado, uma pura *exigência* e, por outro, a finitude «vívida» na *experiência*? A. DE WAELHENS (*Pensée mythique et philosophie du mal*, in «Revue Philosophique de Louvain» 59 (1961), p. 317) vislumbra neste paralelismo um erro metodológico. É certo que Ricoeur tem uma preferência pela infinitude (cf. HF 23); todavia, segundo ele, perspectiva *finita* e transgressão da perspectiva no verbo *infinito* são apenas dois pólos da *única função* de abertura (cf. HF 58).

Por outros termos: «a primeira obra da denegação consiste em fazer surgir como negação primeira, *antes dela*, o próprio ponto de vista»⁶⁹.

Mas como é que poderei transcender o ponto de vista sem cair num *novo* ponto de vista? A mesma ideia de *não-perspectiva* não é já uma «nova» perspectiva? Não nos diz porventura a finitude que uma semelhante *Übersicht*, uma *vista de... não situada*, não pode existir? Analogamente a quanto antes se fez, também aqui será *sobre a coisa* que deverei transcender a minha perspectiva: não sobre o acto perceptivo, mas sobre o objecto percepcionado; não a partir duma nóesis isolada, mas a partir do noema.

Para que eu possa captar um perfil da coisa *como* unilateral deverei necessariamente referir-me a uma *totalidade* de que esse perfil seja unilateral; para «dizer» a unilateralidade do aspecto percepcionado deverei «anticipar» todos os aspectos não actualmente percepcionados, mas que eu *sei* que são. «Esta transgressão é a intenção de significar» (HF 44). Significar é querer-dizer; nós não somos apenas olhar situado, mas somos igualmente um querer-dizer; o dizer é a transgressão intencional da situação. A dizibilidade do sentido é uma contínua superação do aspecto perspectivista do objecto percepcionado; é a dizibilidade que é veiculada pela linguagem — e não o aspecto perspectivista⁷⁰.

É próprio de toda a significação exceder o campo percepcionado; o «logos» humano tem a sua transcendência no facto de ser «sinal». O «dictum» da «dictio» transcende, como unidade ideal de significado, o aspecto experiencial do enunciado.

A mesma «denominação» (por exemplo, «árvore») transcende as «aparições», significando pelo menos a constância dum centro de aparições. «A dialéctica entre «nome» e «perspectiva» é assim a mesma dialéctica entre infinitude e finitude» (HF 47)⁷¹. Encontramo-nos assim diante *não de um ponto de vista superior*, mas da *verdade* do ponto de vista. Esta transcendência, porém, só se revela

⁶⁹ P. RICOEUR, *Négativité...*, in HV, p. 346.

⁷⁰ «L'espressione verbale (*Ausdruck*) significa e insieme trasmette: ma «le langage transfère la visée, non la vision», cioè non la prospettiva finita della mia percezione bensì il senso che trascende nell'intenzione la mia prospettiva» (E. RENZI, *Paul Ricoeur, una fenomenologia della finitezza e del male*, in «Il Pensiero» 5 (1960), p. 362).

⁷¹ Ricoeur serve-se aqui da primeira das *Logische Untersuchungen* de Husserl. Observe-se, no entanto, que «le grand problème des *Logische Untersuchungen* n'est autre finalement que le problème de l'évidence (sur le plan de la logique formelle), par laquelle doit être établie l'identité de la signification et de l'intuition (...). Une telle identification n'est possible que dans l'ordre idéal» (Q. LAUER, *La genèse de l'intentionnalité dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1954, p. 69).

completamente no momento *infinito* da palavra, ou seja, no discurso composto, no juízo, no *verbo*. A mesma palavra, *enquanto verbo*, transcende os conteúdos que encerra *enquanto nome*, o que se confirma pela análise do sentido da afirmação ou negação a respeito do mesmo verbo-nome.

Ricoeur retoma neste ponto a análise aristotélica do verbo. O Estagirita descobriu que, com os mesmos significados *nominais*, o verbo pode ter um quádruplo poder: assim, temos a negação falsa, a afirmação falsa, a afirmação verdadeira e a negação verdadeira. É precisamente a negação falsa aquela que melhor revela a transcendência do *verbo* à significação *nominal*⁷².

A força da palavra, sobretudo da palavra dubitativa e da palavra negativa, reside no facto de a primeira operar uma revolução decisiva na ordem das significações, introduzindo a dimensão do *possível*, e de a segunda depor uma posição (uma afirmação) como se depõe um príncipe...⁷³. A gratuidade e «desmesura» da Palavra é índice da sua força e da sua infinitude: ela significa, não produz; é certo que ela desperta necessidades e renova os utensílios; mas pode «bastar-se a si mesma nas axiomáticas; ela constata, interroga, invoca», mas pode igualmente «falar para nada dizer, tagarelar, mentir e enganar e, por fim, pode delirar»⁷⁴.

No que respeita ao nosso problema do mal podemos aqui inserir uma observação significativa: reflectindo sobre o quádruplo poder do verbo, Ricoeur encontra nele as clássicas noções de «electio», de «liberum arbitrium» — que também é «liberum iudicium» —, ou seja, a «vontade» no juízo. Já Descartes nos falava de «diversas vontades sobre a mesma coisa», cindindo porém a inteligência (finita) da vontade (infinita). Ricoeur pretende resolver a dicotomia cartesiana das faculdades numa soldagem entre o momento *subjectivo e voluntário* da afirmação e o momento *objectivo e significante do verbo* (cf. HF 53-54).

⁷² Cf. ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 6, 17 a 25 e segs.: «Uma afirmação é a declaração de que uma coisa se reporta a outra coisa; uma negação é a declaração de que uma coisa é (está) separada de uma outra coisa. — E uma vez que é possível afirmar o que pertence a uma coisa como não lhe pertencendo (negação falsa), o que não lhe pertence como pertencendo-lhe (afirmação falsa), o que lhe pertence como pertencendo-lhe (afirmação verdadeira), o que não lhe pertence como não lhe pertencendo (negação verdadeira) (...), tudo o que se afirmou será possível de o negar, e tudo o que se negou de o afirmar (em tempos futuros)» (Traduzido de J. TRICOT, *Organon, I e II*, Paris, Vrin, 1969, p. 86).

⁷³ Cf. P. RICOEUR, *Travail et Parole*, in HV, pp. 220-221.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 223.

Em resumo, a transcendência do homem à situação ou perspectiva reside na palavra enquanto significante; esta significação deixa-se cindir em *nome* e *verbo*. A transcendência do discurso encontra-se precisamente no verbo, cuja alma é a afirmação ou a negação. Deslocando o acento da significação para o verbo, efectua-se a deslocação simétrica da «intenção de verdade» para a «intenção de liberdade», evitando-se assim a ruptura entre verdade e liberdade, entre intelecto e vontade. O verbo, enquanto *declaração do ser e relação*, implica as duas dimensões da verdade, a existencial e a relacional. «Se a liberdade do juízo reside no acto de afirmação, se o correlato intencional da afirmação é o verbo, se o verbo se refere à verdade, liberdade e verdade formam a díade de nóesis e noema, constitutiva da afirmação humana» (HF 54).

A primeira grande desproporção humana é pois a que existe entre o *verbo* e o olhar perspectivista ou aparição, desproporção apenas prefigurada na dualidade kantiana entre intelecto e sensibilidade e na dualidade cartesiana entre vontade e intelecto. Entre perspectiva e intenção de significar (*meinen*) há desproporção: eu não sou apenas o *Nullpunkt*, mas reflito-o e fico a *saber* que, se a presença das coisas me é oferecida de um ponto de vista, é porque eu visei a coisa no seu sentido *para além* de todo o ponto de vista⁷⁵. Esta transcendência ao meu ponto de vista só pode ser dita negativamente: eu não sou como transcendência o que sou como ponto de vista; «eu não sou o que sou». A primeira negação, portanto, encontra-se neste vazio da significação como Husserl o descreveu: eu *viso* a coisa como *não sendo* segundo a minha perspectiva. As *Logische Untersuchungen* começam não pela presença das coisas, mas pelo poder de as significar. O mesmo Hegel começa a sua *Fenomenologia do Espírito* afastando, uma da outra, certeza e verdade. Surge aqui a primeira negação: o «isto é» é sem dúvida a mais rica das certezas, mas é a mais pobre das verdades; o sentido é o *não-ponto de vista*. A negação é pois inerente à minha intenção mesma de verdade⁷⁶ e é, para Ricoeur, o inverso duma afirmação mais originária — a da unidade enigmática e misteriosa do Ser.

⁷⁵ Cf. P. RICOEUR, *Négativité...*, in HV, p. 340.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 342-343.

2.2.3. A imaginação pura

A «coisa» é uma unidade de síntese; a síntese é a objectividade, indivisível unidade de um «aparecer» (presença) e de uma «dizibilidade» (significado); é, antes de mais, síntese do «sentido e da aparição» e não, como pretende Kant, «do inteligível e do sensível». A objectividade do objecto é constituída sobre o mesmo objecto. Esta objectividade não reside nem na consciência, como quer um certo idealismo, nem nos princípios da ciência, como afirma o kantismo, mas é propriamente o *ontológico* daqueles entes a que chamamos «coisas».

Ora bem: qual é a *função* que faz com que isto seja possível? A imagem da luz sugere-nos a ideia dum *medium em* que se vê, *sem ser* ele próprio *visto*: é espaço de aparição e de integilibilidade. A «imaginação pura» de Kant — como intermediário, como «terceiro termo» — é também ela simultaneamente homogénea da «categoria» e do «fenómeno»; portanto, deve ser privada de «pour soi», uma vez que *todo* o seu trabalho é permitir que haja objectividade. Sabemos muito bem o que significa receber e determinar, e como estes dois poderes não podem trocar entre si as respectivas funções. E é porque compreendemos isto que a sua raiz *comum* nos é desconhecida. Trata-se dum ponto cego no meio duma visão luminosa; cego, mas necessário⁷⁷.

A síntese feita pela imaginação transcendental é «objectual»; não é ainda «consciência de si»; constitui a sua unidade — que é só formal — *no* objecto, fora de si. O «Eu» do «Eu penso» não é ainda pessoa, mas *forma* global. É «consciência em geral», «mero e simples projecto do objecto» (HF 63).

A etapa transcendental foi a primeira da nossa investigação. Mas, como atrás ficou dito, há na pré-filosofia da «miséria» um *excedente* que não foi recuperado. Daqui a necessidade duma filosofia da «síntese prática» (duma reflexão sobre a *acção*) e da «fragilidade afectiva» (duma reflexão sobre o *sentimento*).

⁷⁷ Apesar de se situar num contexto diferente — na análise do desespero —, não deixa de ser interessante o aceno de Ricoeur ao *imaginário como foco e origem de todos os processos de infinitização*; refira-se, em Kierkegaard, a «oscillation incessante entre l'expérimentation imaginaire la plus aiguë et la dialectique conceptuelle la plus artificielle. Ex: l'homme, nous est-il dit, est une synthèse d'infinitude et de finitude, de possibilité et de nécessité; le désespoir pointe, dès lors que la volonté de devenir infini est ressentie comme manque de finitude, et vice-versa» (P. RICOEUR, *Kierkegaard et le mal*, a. c., p. 299) (sublinhado nosso).

2.3. *A síntese prática*

A exigência de totalidade exige a passagem do transcendental ao prático, do «Eu penso» ao «Eu quero». Só assim se conseguirá recuperar o excesso (*trop-plein*) da «patética da miséria». No entanto esta totalidade não é um dado, mas deve adquirir-se por graus: mais que de uma realidade, trata-se duma ideia directriz, de *exigência* de totalidade.

A totalização «não deve ser assumida aprioristicamente: ela deve ser entendida kantianamente como uma ideia-limite...»⁷⁸. A síntese transcendental seguiu a direcção da radicalidade ou pureza; esta, pelo contrário, deverá seguir a direcção inversa, deverá ir «para a frente». Todavia, será sempre a síntese transcendental a servir de bússola: assim «*todos os aspectos de finitude «prática» que se podem captar a partir da noção transcendental de perspectiva podem resumir-se na noção de CARACTER. Todos os aspectos de infinitude «prática» que se podem colher a partir da noção transcendental de sentido podem resumir-se no noção de FELICIDADE. A mediação «prática» que prolonga a mediação da imaginação transcendental projectada no objecto é a constituição da PESSOA no RESPEITO. Esta nova análise pretende precisamente mostrar a fragilidade desta mediação frágil no respeito, de que a pessoa é o frente-a-frente (vis-à-vis)» (HF 67). A tríade transcendental — perspectiva, sentido e imaginação pura — regressa agora «robustecida» na nova tríade do carácter, da felicidade e do respeito.*

2.3.1. *O carácter*

O «ponto de vista», afectivamente neutro na reflexão transcendental, torna-se agora *perspectiva afectiva*: as coisas aparecem como amáveis ou odiáveis, colorações afectivas implicadas, a título de motivações, na minha vontade; estamos portanto diante duma receptividade de *projecto* e não de visão. O correlato do corpo percepçionante é aqui o corpo projectante; esta abertura-projecção do corpo ao desejável é, no entanto, finita, *porque confusa*. A clareza do desejo — presente na sua intencionalidade: desejo de..., falta

⁷⁸ E. RENZI, *a. c.* (vide nota 70), p. 363.

de... — sofre invencivelmente de uma *opacidade afectiva* — o modo de me sentir bem ou mal..., a muda e indizível presença do corpo a si mesmo —, a qual impede que a mediação do corpo seja uma mediação pura. O «ponto de vista» transforma-se em «amor próprio», em «aderência de si a si mesmo»⁷⁹.

Esta clausura afectiva, presente no desejo, aparece igualmente na *acção do querer*: o corpo é também aqui «mediador» entre o «eu agente» e o «mundo agido». Ao lado da finitude afectiva surge a *finitude prática*: «toda a potência tem o seu reverso de impotência» (HF 73). Perspectiva *afectiva* e perspectiva *prática* convergem ambas na noção de *carácter*, que é a «abertura finita da minha existência tomada como um todo» (HF 75). Abertura finita, porque o carácter não é uma fotografia de contornos nítidos, mas a «estreiteza original da minha abertura». A perspectiva finita era a minha finitude *em relação à coisa*; o carácter será a minha finitude *sob todos os aspectos*.

O carácter é uma totalidade manifestada, que se poderá chamar «o campo *total* da motivação», cuja abertura é limitada. Este campo total de motivação seria a minha acessibilidade de direito ao *humano global* — a *toda* o valor de *toda* a pessoa através de *toda* a cultura —, acessibilidade esta que é limitada: esta é a minha «humanidade». O meu carácter é, portanto, a minha «humanidade» tomada de uma parte determinada: é *toda* a cidade, mas colhida de um determinado ângulo; é a totalidade parcial (cf. HF 77-78). É verdade que todo o valor é acessível a todo o homem, mas de um lado *peculiar a cada um*. O meu carácter é a origem-zero do meu campo de motivação, *nasce comigo* — assim como o corpo perceptivo é a origem-zero de todo o ponto de vista; é por isso que o carácter não é em si mesmo perceptível. Apesar de não ser «destino extrínseco», contém, todavia, muitos aspectos de destino; com efeito, é imutável — é a origem não escolhida de toda a escolha; é hereditário — não se distingue da minha existência como facticidade; é recebido. Ele faz com que a minha liberdade, além de ser possibilidade ilimitada, seja igualmente *parcialidade constituída*.

⁷⁹ «...on peut retrouver un équivalent de la perspective dans tous les autres aspects de la médiation corporelle: manquer de..., subir, exprimer, pouvoir» (P. RICOUER, *Négativité...*, in HV, p. 340). O corpo, porém, não é pura mediação, mas é imediato para si mesmo; por isso ele é, afectivamente, fechado. Ora o carácter é precisamente *a minha existência enquanto determinada* (cf. *Ibidem*, p. 341).

2.3.2. *A felicidade*

Todo o acto humano tende em si mesmo para uma «consciência de resultado» onde repouse a acção. Eu posso com a fantasia prolongar indefinidamente este ponto de repouso; permaneceréi, porém, numa perspectiva indefinidamente finita do meu «amor próprio».

Ora a felicidade não é um ponto terminal finito; se o «mundo» era o horizonte da «coisa», a felicidade será o horizonte de *todos* os aspectos. Se a infinitude do horizonte-mundo era uma infinitude abstracta — no género da «coisa» —, a infinitude do horizonte-felicidade é «sob todos os aspectos» — na linha do projecto existencial do homem, considerado não abstractamente mas como ser indiviso. A felicidade não é um somatório, mas um todo; não é adição de desejos «repousados», mas «supremo bem» unitário. A exigência da Razão — o *Verlangen* kantiano — é o revelador transcendental do sentido do *εφισθαι* aristotélico, da procura, da tendência⁸⁰.

A origem da desproporção humana mais extrema é, portanto, aquela que atormenta o agir humano, distendendo-o entre a finitude do carácter e a infinitude da felicidade (cf. HF 85). Pelo carácter eu encontro-me sempre *cá*, pela felicidade sempre *lá*. A felicidade é significanda numa «consciência de direcção» e garantida por alguns acontecimentos-sinais. Estes sinais, porém, para que possam ser colhidos como tais, ou seja, para que sejam antecipações transcendentais da felicidade, supõem que a Razão seja cooriginariamente em nós exigência de totalidade.

⁸⁰ A dialéctica kantiana da Razão prática transpõe para o domínio da vontade aquilo a que Ricoeur chama «la structure d'achèvement de la raison pure» (P. RICOEUR, *La liberté selon l'espérance*, in CI, p. 406), nada acrescentando ao princípio de moralidade nem ao conhecimento do dever; no entanto, confere à vontade «une visée — *die Absicht aufs höchste Gut*. Cette visée est l'expression, au plan du devoir, de la demande, de l'exigence — du *Verlangen* — qui constitue la raison pure dans son usage spéculatif et pratique; la raison demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné» (*Ibidem*, pp. 406-407). Este velho conceito de Bem Supremo não permite nenhum saber, substitui mesmo o Saber Absoluto de Hegel; permite, sim, uma *procura*, que se prende com a esperança. *Esta totalidade não é dada, mas demandada*: a Razão demanda que a felicidade se junte à moralidade. A conexão (*Zusammenhang*) entre moralidade e felicidade, sempre seduzida por um hedonismo subtil, deve permanecer uma *síntese transcendental*, pois moralidade e felicidade são especificamente distintas. Não deixa de ser curiosa a exigência que Kant introduz no sentido de «humanizar» — mediante a inclusão da felicidade — a sua doutrina formalista do dever e/ou da moralidade.

2.3.3. O respeito

O carácter e a felicidade — respectivamente retaguardada e dianteira do meu agir — podem ser reassumidos numa nova síntese superior, também esta mais projectada que efectiva: a *persona*.

Já não estamos perante a «consciência geral» da imaginação pura, no «eu» do «eu penso», mas no domínio do «Soi». Como se trata, porém, duma síntese ainda projectada, a consciência não é ainda «de si e *para* si», dada a si mesma na imediatidade «de si a si», experiência da pessoa «em si e *por* si». A consciência de si realiza-se tão-só, a este nível, na representação do ideal do «Soi»⁸¹.

Carácter e felicidade vêm pensados *sobre* a ideia «homem». Esta ideia-forma implica a síntese «de um fim da minha acção que seja simultaneamente uma existência» (HF 88): a pessoa como *fim existente*, como consciência de si, de intencionalidade prática. Encontramo-nos diante da ideia de pessoa como síntese dum fim e duma presença, duma razão e duma existência.

Esta síntese, também aqui, constitui-se num intermediário simultaneamente homogéneo do carácter e da felicidade, que, portanto, não é perceptível em si mesmo. Este intermediário é aquele sentimento moral a que Kant chama *Achtung*, atenção, respeito — síntese da razão prática e do desejo da sensibilidade. Esta síntese ainda não se pode reflectir, sob pena de romper-se. No respeito, eu sou sujeito que obedece e soberano que ordena. Esta dupla pertença é a razão da possibilidade *duma discordância* específica onde se insere aquela «falha existencial que constitui a fragilidade humana» (HF 92). Esta desproporção prática *não é ainda mal moral*, pois é mais originária. É a sua condição de possibilidade.

Convém repetir que Ricoeur se situa, a este nível, fora de toda a visão ética do mundo e do homem. Não se pode, sem círculo vicioso, invocar para uma antropologia da falibilidade uma antropologia do mal radical; o método transcendental capta as condições de possibilidade *antes* de qualquer visão ética: «a própria ideia de queda implica uma referência à perda duma inocência,

⁸¹ Convém ter sempre presente o formalismo prático kantiano: a pessoa, a este nível, mais que realidade é um projecto, é formal. É a humanidade como qualidade humana do *ser homem*. É a alteridade *mútua* dos caracteres individuais e individuantes. Esta síntese, porém, não deixa de ser muito artificiosa. «O argumento não convence plenamente, deixando transparecer o vício de toda a prospecção fenomenológica» (X. TILLETTE, *a. c.* (vide nota 46), p. 580).

que nós compreendemos o suficiente para a poder nomear...» (HF 93). Para compreender a situação presente *como decaída*, temos que ter uma ideia da situação originária *a partir da qual* seja decaída. Se é verdade que a síntese prática não é tributária de nenhum dualismo moral, ela, porém, *constitui a sua raiz antropológica*.

É ainda pelo respeito que eu *interiorizo a angústia*, mesmo a angústia ao nível mais elementar, ao nível vital, a angústia respeitante à vida e à morte; a morte, de si, é uma ameaça externa; a minha vida, de si, não a parece implicar. Mas a angústia vai aproximando de mim este saber abstracto por ocasião da morte de outrem, da morte dum amigo: «é portanto pelo respeito, pelo qual os seres amados se apresentam como insubstituíveis, que interiorizo a angústia»⁸².

2.4. *A fragilidade afectiva*

O respeito tem, além dum momento prático, um momento afectivo. Penetramos agora no tecido íntimo do *sentimento* enquanto tal.

A filosofia escolástica dividia os actos intencionais do homem em *dois* mundos, o mundo cognoscitivo (sensível e intelectual) e o mundo apetitivo (sensível e intelectual ou voluntário). A afectividade inseria-se neste último, sendo dele uma coloração necessária. Em Ricoeur a perspectiva muda. Continuidade da tradição platónica e kantiana, e sobretudo do idealismo alemão, insere-se naquela corrente de pensamento para a qual o homem é *Verstand*, *Will* e *Gemüt*. São três mundos antropológicos que forçosamente se intercomunicam por processos de síntese. O sentimento, o «coração» (*Gemüt*), constitui portanto a terceira instância numa antropologia da falibilidade.

A primeira instância era a da «consciência em geral»; a segunda «a consciência de si mas não ainda para si». A terceira será «a consciência de si e para si». Vemos uma passagem gradual do teórico (percepção) ao prático (acção) e ao afectivo (sentimento).

Se esta hipótese de trabalho é verdadeira, o *Gemüt* — o «coração» — será então *o momento frágil por excelência*, porque nele se vão interiorizar todas as inquietudes e desproporções precedentes. Todavia, se não queremos cair na «Patética da miséria», a «filosofia

⁸² P. RICOEUR, *Vraie et fausse angoisse*, in HV, p. 319.

do coração» deverá cumprir-se mediante uma reflexão sobre a função do sentir, *mas em relação com o conhecimento*: sentir e conhecer deverão explicar-se mutuamente na sua génese.

2.4.1. *Intencionalidade e intimidade do sentimento*

É estranha a intencionalidade do sentimento: é intencionalidade e intimidade; designam um mundo de qualidades sentidas *nas* coisas e manifesta igualmente o *modo* da minha afecção. No mesmo experienciado coincidem intenção e afecção. Mais: é somente «referindo-se a qualidades sentidas *sobre* o mundo que o sentimento manifesta um *eu* afectado» (HF 100). O aspecto afectivo evolva-se, se porventura não existir o intencional. É por isso que os correlatos intencionais do sentimento (o amável, o odiável...) não têm autonomia própria, ao contrário do que acontece com os «objectos»: não se encontram na consciência, é certo, *mas não lhes pertence formalmente o momento da exterioridade*. O sentimento manifesta o *meu* amor, o *meu* ódio..., ainda que somente através do *amável*, do *odiável*...

Chegámos assim ao paradoxo do sentimento: se o conhecimento constitui a dualidade do sujeito e do objecto, o sentimento manifesta uma referência ao mundo *íntimo e cúmplice*. Esta cumplicidade afectiva — presente em toda a intencionalidade do sentimento — é mais profunda que qualquer dualidade.

Uma definição do sentimento deverá portanto apreender o contraste entre estes dois movimentos, entre a intencionalidade (pela qual «objectivamos» as coisas) e a intimidade (pela qual as «interiorizamos» e delas nos «apropriamos»).

2.4.2. *«Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate»*

Quando o movimento afectivo repousa em actos isolados ou parciais, temos o *prazer*; quando tende a cumprir um destino, a aperfeiçoar a obra total do homem, temos a *felicidade*. Esta dualidade de fins — prazer e felicidade — cinde o desejo humano. A felicidade põe em crise afectiva o prazer, transcendendo-o: a perfeição do prazer é constitucionalmente uma perfeição limitada; a sua inocência originária é uma inocência ameaçada. O agir humano tem, por conseguinte, um duplo ângulo visual: uma totalidade suficiente (a *beatitudo*) e uma realização finita em actos descontínuos.

O princípio da ameaça à inocência originária do prazer reside na estrutura frágil de *destino global* e *acto singular*, no conflito entre felicidade e prazer.

O prazer, em si mesmo, é total: contrai a felicidade a um instante, o que ameaça de bloqueio o dinamismo do agir. Trata-se, porém, de uma ameaça e não duma queda real. Se o homem prefere o prazer a tudo o mais, temos então o «malvado», para quem o prazer é um *bíos*, um género de vida. E se é arrastado pelo prazer, é porque antes a ele se entregou.

A felicidade, pelo contrário, é aquela totalidade que eu «requeiro» (*verlange*) pela razão, que eu «prossigo» pela acção, e a que «aspiro» pelo sentimento. Este último — intencional e íntimo — revela-me a identidade entre razão e existência, personaliza a razão. O sentimento «é a própria pertença da existência ao ser cuja razão é o pensamento» (HF 119).

2.4.3. O Θυμός: a «Habsucht», a «Herrschaft», a «Ehrsucht»

Apertando sempre mais a reflexão, descobre Ricoeur no Θυμός o intermediário frágil por excelência — exactamente porque é intermediário entre o prazer e a felicidade, entre o desejo vital e o desejo da razão, entre o *bíos* e o *logos*. É na sua região que o «Sói» verdadeiramente se deixa constituir.

O sentimento, com a sua função de interiorização, revela-nos a fragilidade como *conflito* — na desproporção existente entre prazer e felicidade. Ricoeur enxerta a análise do *thymós*, ambíguo e frágil, na desproporção que o sentimento é. Este *thymós* é o

«modo più interiore e palpitante dell'umano sentire. Come già per Platone, il *thymós* è situato tra l'*epithymía*, il desiderio violento, e l'*éros*, il coraggio della ragione, il progetto esistenziale. È un'altra «sproporzione» che rende bene l'inquietudine umana, i conflitti interiori, la lotta fra la vita e il pensiero, fra il piacere particularista e l'aspirazione alla totalità della felicità. Con il *thymós* si consegue quel «per sé» che la coscienza trascendentale non aveva raggiunto. Ma questa non può non essere instabile. La nota caratterizzante del *thymós* è l'indefinito, l'incessante *Streben*. È ciò che Ricoeur chiama la fragilità affettiva dell'essere umano»⁸³.

⁸³ E. RENZI, *a. c.* (vide nota 70), p. 365. A referência platónica ao Θυμός é bastante frequente, mas a mais conhecida talvez seja a de *Rep. IV*, 434 e — 441 c (referência à alma tripartida).

O *thymós*, sob cujo signo a afectividade transita do viver ao pensar, encarna-se nas *paixões*. Ricoeur procura salvaguardar a transcendentalidade da sua investigação, criticando os tratados clássicos sobre as paixões: alguns, como S. Tomás e Descartes, suspendem logicamente o moralismo, reduzindo a afectividade à sua raiz animal — vimos já o motivo por que Descartes, segundo Ricoeur, banaliza a existência passional; outros, com Kant à frente, põem-se diante de figuras *já decaídas* — e estamos no campo das antropologias pragmáticas. Pela enésima vez sublinha Ricoeur a sua intenção filosófica de «restaurar» o originário como *raiz* da queda. Por trás da *Sucht* perversa deverá ser explorado um *Suchen* autêntico; as grandes paixões — que «de facto» são maliciosas — só se compreendem como *perversão* de e a partir de uma inocência. Esta exploração do originário também aqui se deve deixar guiar pela «objectividade», pela «intencionalidade» do sentimento. Cumpre mostrar quais são os *aspectos novos* de objectividade que vêm interiorizados nos sentimentos do *ter*, do *poder* e do *valer* ou da honra. Esta tripartição do mundo passional é sugerida pela *Antropologia dum ponto de vista pragmático* de Kant e é recorrente nos escritos de Ricoeur, vindo aplicada a dois níveis — a nível passional e a nível institucional. Assim, à paixão individualizada da posse (*Habsucht*) corresponde, no domínio das instituições, a esfera económica; à paixão da dominação (*Herrschaft*) corresponde a esfera política ou do poder; à paixão da honra e/ou ostentação (*Ehrensucht*) corresponde a esfera cultural do reconhecimento mútuo. A esfera económica é dominada pela relação de apropriação e de trabalho; a política pela relação de mandamento-lei e obediência; a cultural pelos produtos culturais (códigos, costumes, monumentos, obras de arte...). Há pois uma dupla pertença ao mundo passional e ao mundo institucional, instaurando-se entre eles um movimento tensivo⁸⁴.

Estes sentimentos, estudados aqui sob o signo do *thymós*, aparecem-nos hoje, no dizer de Ricoeur, tributários de duas exegeses, cujos mestres são Hegel e Freud: uma no sentido duma *Fenomenologia do Espírito*, outra no sentido duma erótica e duma arqueologia do sujeito⁸⁵. Prescindindo dos interessantes contributos destas

⁸⁴ Cf. P. RICOEUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine* (originariamente in «Christianisme social», 1960), in HV, p. 116.

⁸⁵ Cf. P. RICOEUR, I, pp. 487 e segs.

exegeses, interessa-nos só referir que o paraíso mítico — evocado na análise do *ter* — é uma utopia de futuro, uma vez que na história a nossa relação com o *ter* é já uma relação decaída e contaminada, e que a Cidade de Deus — evocada na análise do *poder* — é, juntamente com o Reino de Deus e o Reino kantiano dos fins, uma utopia onde está implicado um poder «inocente» bem diverso da violência histórica⁸⁶. O sentimento da *honra*, por sua vez, revela-se como um desejo de existir por obra e graça do reconhecimento de outrem — e não pela afirmação vital de si. Este indizível requerimento de reciprocidade «é a verdadeira passagem da consciência à consciência de si» (HF 137)⁸⁷: é somente nas relações inter-

⁸⁶ Fora dum *ter* originário, inocente e autêntico, temos o *ter* histórico: surgem aqui novas relações, por ocasião da apropriação e do trabalho numa situação de «rareté». Isto faz surgir novos sentimentos humanos, cuja origem não é biológica, pertencendo de direito à esfera económica. O foco de proliferação desses sentimentos são os *novos objectos*, cuja objectividade é vivida pela apropriação como uma modalidade da subjectividade (Cf. P. RICOEUR, I, p. 489). Quanto ao trabalho, a sua estrutura má, decaída, vemo-la no facto de hoje poder ser um trabalho alienado no salariado — onde há uma culpabilidade da cultura e um orgulho da palavra — e na condição moderna do trabalho especializado, tecnológico: «alienação» e «objectivação» no trabalho não se confundem mutuamente. É possível cair-se na «objectivação» sem se cair na alienação social. A alienação levanta um problema social e político; a objectivação levanta um problema *cultural* (cf. P. RICOEUR, *Travail et Parole*, in HV, pp. 224-227).

Para Hegel, também o *poder* se constitui numa estrutura objectiva: a promoção da consciência de si é recíproca dum promoção de «objectividade». Em torno deste «objecto», do *poder*, vão organizar-se «sentimentos» propriamente humanos, que tão bem caracterizam a figura do «tirano»: brigas, submissão, ambição..., com as suas alienações específicas (cf. P. RICOEUR, I, p. 490): «c'est autour du pouvoir qui prolifèrent les passions les plus redoutables: orgueil, haine, peur» (P. RICOEUR, *Le Christianisme et le sens de l'histoire*, in HV, p. 92).

Sobre as relações específicas entre o *mal* e o *poder*, cf. P. RICOEUR, *Le paradoxe politique*, in HV, pp. 268 e segs.: «c'est la politique — la politique définit par référence au pouvoir — qui pose le problème du mal politique. Il y a un problème du mal politique parce qu'il y a un problème spécifique du pouvoir. / Non que le pouvoir soit le mal. Mais le pouvoir est une grandeur de l'homme éminemment sujette au mal; peut-être est-il, dans l'histoire, la plus grande occasion du mal et la plus grande démonstration du mal. Et cela parce que le pouvoir est une très grande chose; parce que le pouvoir est l'instrument de la rationalité historique de l'État. Il ne faut à aucun moment lâcher ce paradoxe» (p. 269) (sublinhado nosso). Este mal político fez reflectir Sócrates e Platão: o *Górgias* é uma reflexão socrática sobre a figura do «tirano», o inverso do «filósofo»: a tirania só é possível, em última instância, pela *falsificação da palavra*, do poder de dizer e de comunicar. A tirania é a outra face da in-verdade (cf. pp. 270-271). Mas é com Maquiavel que o mal político se torna eminentemente paradoxal. O Príncipe será estratega e psicólogo, leão e raposa (p. 271): o verdadeiro problema da violência política não é o da violência vã, do arbitrário e do frenesim, mas o da violência calculada e medida pela vontade de instaurar um Estado que seja duradouro.

⁸⁷ Para Hegel, a constituição do *Soi* prossegue na região da cultura. É uma objectividade de novo género que agora entra em jogo: não a das coisas (*ter*), não a das instituições (*poder*), mas a das «figuras do homem», a dos *objectos culturais* (direito, arte, literatura). Este movimento objectivo chama-se *esprito* (cf. P. RICOEUR, I, pp. 490-491). É nesta esfera que se centra sobretudo o *papel redutor do freudismo*, uma vez que as interpretações que Freud dá quer do *ter*, quer do *poder*, são compatíveis com uma interpretação que confira especificidade às esferas económica e política (cf. *Ibidem*, pp. 491 e segs.).

-pessoais que a constituição do «Soi» transcende a esfera do económico — onde as relações da *Habsucht* são de mútua exclusão —, bem como a esfera do político — onde as relações da *Herrschaft* são relações assimétricas. A grande fragilidade da estima consiste na contínua possibilidade de ela se tornar opinião, de a pessoa correr sempre o risco de não ser mais que «uma frase de outrem e para outrem». É só a estima, a «honorabilidade», que traz em si implicada a representação de um «fim em si».

A fragilidade afectiva é, para concluir, «a dualidade humana do sentimento» (HF 142); seu sinal é a diferenciação entre prazer e felicidade — respectivamente termos do «desejo vital» e do «desejo intelectual»; na junção destes desejos contrastantes — entre *bíos* e *logos*, entre *epithymía* e *éros* — situa-se o *Θυμός*, sempre inquieto e irrequieto. Sendo a felicidade infinita, a inquietude deverá ser indefinida. Sendo o objecto síntese, o eu é conflito. A fragilidade humana é portanto directamente proporcional ao processo de interiorização: do teórico ao prático e afectivo; do objecto ao sujeito; da consciência formal à consciência de si e por si.

2.5. O conceito de falibilidade: a des-ontologização do mal

«A falibilidade encontra-se implicada na desproporção que faz do homem um ser frágil. Desproporção, intermediariedade, fragilidade, falibilidade constituem uma sequência cheia de significado»⁸⁸. O conceito de falibilidade reassume, portanto, e engloba todos os precedentes.

Para uma corrente filosófica de orientação leibniziana a limitação das criaturas, como ocasião do mal moral, seria um *mal metafísico*⁸⁹. Para Ricoeur, porém, a limitação criatural enquanto tal não constitui o limiar do mal moral. Não é *qualquer* limitação que introduz a possibilidade da falha humana, mas *esta* limitação específica — o facto

⁸⁸ P. RICOEUR, *L'antinomie de la réalité humaine...*, a. c. (vide nota 1), p. 274.

⁸⁹ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, par. 1-4 (ed. GERHARDT, Berlin, 1885, pp. 102-104). É célebre a distinção tão conhecida entre mal metafísico, físico e moral — as mesmas regiões da *necessidade*. «On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché» (*Essais de Théodicée*, par. 21, p. 115) (sublinhado nosso).

de a realidade humana não coincidir consigo mesma. A limitação-limiar — limiar do mal moral — não é o facto de se ser criatura entre o ser e o nada ou entre o anjo e o animal; Descartes e Pascal esquecem que o mesmo acto de existir é operação de mediações. É *em si mesmo* que o homem é intermediário e não entre duas entidades extrínsecas de polaridade antagónica. Esta é a *ratio* da falibilidade.

Esta desproporção no interior do homem é, em última análise, a desproporção entre finitude e infinitude. O homem é um «misto» de afirmação e de negação; ele é uma «vivente não-necessidade de existir» sob o signo afectivo da *tristeza*: «o homem é a Alegria do Sim na tristeza do finito» (HF 156). Sim-não, alegria-tristeza, infinito-finito, afirmação originária-diferença existencial, eis as oposições do homem consigo mesmo. O devir humano é uma frágil síntese destas oposições.

A debilidade humana faz com que o mal seja *possível*. Esta possibilidade, porém, deve ser entendida segundo vários sentidos de complexidade crescente: da ocasião à origem, da origem à capacidade. A limitação específica do homem implica apenas a possibilidade do mal. A falibilidade é a sua ocasião, é o ponto de menor resistência; a mediação frágil que o homem é emerge tão-só como espaço de aparição do mal. Entre esta possibilidade e a realidade há um *salto*, uma descontinuidade; é aqui que reside o verdadeiro enigma da falta. Esta separação entre possibilidade e realidade do mal reflecte-se na separação entre a antropologia da falibilidade e a ética. Tendo-se colocado a nossa reflexão *atrás* deste salto, a ética — ao pôr-se o problema da passagem do falível ao *já* decaído — chega demasiado tarde⁹⁰.

O andamento até aqui feito por Ricoeur, a um nível de investigação que pretendeu ser transcendental, embora sem preocupações de ortodoxia criticista, leva-nos a uma conclusão paradoxal: o mal como surto, como evento, não se identifica com a mediação, com a síntese. Na melhor das hipóteses, chegamos à conclusão que o mal é possível *no* homem. Rompe-se com a mistura equívoca entre ontologia e ética, e entre esta e a lógica. Numa lógica do Saber Absoluto há de mais; na ética há demasiado pouco. Aquela

⁹⁰ Paralelamente, falibilidade e pecabilidade não se identificam. Aquela designa a estrutura humana *capaz* da separação provocada pela malícia; esta, por sua vez, descreve a condição de uma humanidade *já* inclinada para o mal (cf. SM 219-220).

chega demasiado cedo; esta, demasiado tarde. De Hegel temos que recuar a Kant, para confessar que o mal é irrecuperável num saber total e absoluto de ordem especulativa⁹¹. Há que des-ontologizar o mal des-logicizando-o.

Como adiante se dirá, o problema do mal — a abordar por uma Empírica e a resolver na esperança mediante uma Poética — é um problema ético num duplo sentido: em virtude da sua relação com a liberdade e da sua relação com a obrigação. Ora o movimento conferido por Ricoeur a *L'Homme Faillible* teve que se situar fora duma visão ética do mundo. Não há um mal-ser, um mal-substância, um mal-coisa. Só há o mal que uma liberdade assume sobre si e um mal que pode ser um privilegiado revelador de liberdade⁹². A finitude, em si e por si, não é o mal. Entre falibilidade e queda há um hiato. A finitude pertence, para usar termos judaico-cristãos, à ordem da criação; a culpabilidade pertence à ordem da história.

Pensamos que, previamente a todas estas posições, está a convicção de Ricoeur sobre a força e a prioridade da afirmação originária relativamente à negatividade⁹³. Este «poder de existir» e de «fazer existir», que é possibilitante dos actos de negação, resiste à fácil tentação de identificar finitude com culpabilidade. Mas como deve ser o *ser* para que seja ele a alma da denegação, da dúvida, da revolta, da interrogação, da contestação? Devemos ultrapassar a «fenomenologia da coisa» de Sartre, bem como toda a metafísica essencialista. Ricoeur vê os indícios duma resposta nos pré-socráticos e em Kant. A *'Αρχή*, este princípio não começado, é *κόσμος* e *δικη*, «ordem» e «justiça», raiz comum de inteligibilidade do campo físico, ético e político. Para Anaximandro esse Primeiro é *ἄπειρον* porque não comporta as determinações do que vem *após* ele: o *ἄπειρον* é não-isto, não-aquilo, precisamente porque ele é *pura e simplesmente*. Para Parménides — e mesmo para Platão e Aristóteles — o homem é «definido» pela sua capacidade pensante e/ou meditante (*νοεῖν, φρονεῖν*): é a afirmação do ser que funda a existência do homem, pondo fim àquela condição de error de que nos fala o poema de Parménides. A noção do Primeiro extingue mesmo a questão da sua origem, questão vertiginosa mas sem sentido, ou melhor, questão que só tem sentido para uma concepção espacializante do ser

⁹¹ Cf. P. RICOEUR, I, pp. 506-507; *Kierkegaard et le mal*, a. c. (vide nota 1), p. 294.

⁹² Cf. P. RICOEUR, *Culpabilité...*, in CI, p. 422 e p. 424.

⁹³ Cf. P. RICOEUR, *Négativité...*, in HV, pp. 336-360; cf. Chr. DEPOORTERE, *Mal et Libération — Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, in «Studia Moralia» 14 (1976), pp. 363 e segs.

— como Plotino bem mostrou (Cf. *En.*, VI, 8, 11). A filosofia anuncia-se assim como «o pensamento que suprime o motivo da aporia do ser»⁹⁴. Kant viu muito bem que todo o pensamento é sempre do Incondicionado. Uma filosofia do Nada é, portanto, uma filosofia truncada; uma ontologia do mal é uma ontologia truncada⁹⁵.

Vimos a radicalidade e a incompletude duma antropologia da falibilidade. O conceito de falibilidade — que precisamos pondo-o em relação quer com a limitação quer com a possibilidade da falta — só ganhará toda a sua ambiguidade numa reflexão a instaurar sobre a passagem, da inocência à falta, a *descobrir na própria posição do mal*. Só então é que a falibilidade nos aparecerá não só como lugar ou origem do mal, mas como sua verdadeira *capacidade*. Para surpreender semelhante transição — que é mais um salto que uma continuidade — será necessário inaugurar uma reflexão de novo tipo, a qual tenha por objecto aquela *confissão consentida* que a consciência faz da sua falha, bem como os *símbolos* do mal nos quais a consciência exprime essa confissão.

«O hiato metodológico entre a fenomenologia da falibilidade e a simbólica do mal não faz outra coisa senão exprimir o hiato no próprio homem entre falibilidade e falta» (HF 159).

3. A simbólica do mal numa «visão ética do mundo»

Como atrás ficou dito, Ricoeur tenta recorrer a uma *outra* metodologia para abordar o problema do mal. Para isso deverá abandonar a perspectiva que lhe permitiu a investigação filosófica precedente; esta deixou-nos *atrás* de toda a «visão ética do mundo»,

⁹⁴ P. RICOEUR, *Négativité...*, in HV, p. 359.

⁹⁵ Este pleitear de Ricoeur a favor da não-identificação entre finitude e culpabilidade parece por vezes apoiado mais em razões de ordem apologética que de ordem estritamente filosófica. Apologética superior — diga-se. Com efeito, como atrás acenámos, Ricoeur quer *salvaguardar a esperança*, o que seria totalmente impossível numa ontologização do mal. Talvez radiquem aqui os motivos fundamentais da suspensão fenomenológica da falta e da transcendência. Poderíamos insinuar, no entanto, uma pequena observação crítica: «Chez le lecteur catholique, la mise hors circuit de la faute tend à donner l'impression d'une surestimation du poids et de l'autonomie du mal, tandis que, chez le calviniste orthodoxe, l'idée d'une description du régime volitif neutre est de nature à choquer sa conviction religieuse concernant la corruption de la nature humaine par le péché» (F. D. VANSINA, *La problématique épochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme*, in «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 597-598).

no «ponto de inserção do mal na realidade humana», permitindo-nos entrever o terreno «propício» à entrada do pecado no mundo. É agora a altura de explicitar este novo passo, inserindo-nos propriamente na *Empírica* da Vontade.

Para realizar a aproximação fenomenológica do mal vai Ricoeur apoiar-se na «visão ética do mundo», ou seja, no princípio da reciprocidade entre *liberdade e mal*. «Com efeito, o mal, seja qual for a sua natureza e origem, só pode ser compreendido a partir da liberdade humana, a qual, em todas as hipóteses, será o autor e (ou) o cúmplice do mal...»⁹⁶.

Convirá talvez explicitar melhor o que se pode entender por «visão ética do mundo». Ouçamos o mesmo Ricoeur: «se tomarmos o problema do mal como pedra de toque da definição, podemos então entender por visão ética do mundo o esforço por compreender mais estreitamente *liberdade e mal um pelo outro*. A grandeza da visão ética do mundo está em ir o mais longe possível nesta direcção» (HF 14). A decisão grave de tentar compreender o mal mediante a liberdade *não se refere propriamente à origem radical do mal*, mas sim à «descrição do lugar onde o mal aparece e *de onde pode ser visto*; é muito possível, de facto, que o homem não seja a origem radical do mal, ou seja, que ele não seja o malvado absoluto; todavia, ainda que o mal fosse contemporâneo da origem radical das coisas, seria sempre verdade que *só o modo como afecta a existência humana o torna manifesto*» (HF 14).

A escolha da liberdade humana como centro de perspectiva, como «porta estreita» do problema do mal, é uma escolha justificada: o mal só me é acessível na medida em que afecta a minha existência; mesmo na hipótese de que ele tenha germinado *noutro* «viveiro», este *outro* só nos seria acessível mediante a sua eventual relação connosco — na tentação, por exemplo, no extravio, na cegueira. «A humanidade do homem é, em todas as hipóteses, o espaço de manifestação do mal» (HF 14). Este espaço, para que se me possa oferecer, deverá ser como tal reconhecido; e para que possa ser reconhecido como espaço da aparição do mal, tem que supor-se a reciprocidade entre mal e liberdade. «A mesma decisão de compreender o mal pela liberdade é um movimento da liberdade que toma o mal sobre si; a escolha deste centro de perspectiva é já

⁹⁶ F. D. VANSINA, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in «Revue de Métaphysique et Morale» 69 (1964), p. 193.

declaração duma liberdade que se reconhece responsável, que jura reconhecer como mal o mal cometido, que confessa a dependência do mal à liberdade. É esta confissão (*aveu*) que une o mal ao homem, não só ao homem enquanto lugar da sua manifestação, mas ao homem como seu *autor*. (...) Mesmo na hipótese, portanto, de a liberdade ser o autor do mal sem ser a sua origem radical, a *confissão* colocaria sempre o problema do mal na esfera da liberdade» (HF 15).

Ricoeur, assumindo a liberdade como centro de perspectiva — uma liberdade que sabe «carregar» o mal sobre si —, não é, contudo, linear na escolha dum princípio heurístico que saiba ler e organizar o mundo desordenado das paixões. F. D. Vansina⁹⁷ vê nele três movimentos: inicialmente pensou numa exegese empírico-indutiva da vida quotidiana, da história, etc.; depois dessa exegese faria «gravitar a realidade empírica do homem à volta do facto fundamental» duma liberdade decaída; esta liberdade apareceria num fundo de inocência originária, a descobrir mediante uma *mítica concreta*. Em 1951, porém, optou por um segundo movimento, ou seja, por desenvolver conjuntamente uma empírica e uma mítica. Todavia, aquilo com que deparamos em «La Symbolique du Mal» (1960) é o alargamento da mítica da vontade a uma simbólica do mal, servindo esta de guia para uma empírica ulterior.

3.1. *A fenomenologia da confissão do mal*

A análise de «L'Homme Faillible» deixou-nos no mal como possibilidade-capacidade. Perguntamo-nos agora como passar da possibilidade à realidade, da falibilidade à falha. Esta passagem será surpreendida num acto específico da consciência religiosa, isto é, na confissão do mal feita pela consciência. Somos convidados a «repetir» em nós mesmos esta confissão da consciência religiosa, sobretudo da antiga, o que só pode ser realizado «em imaginação e simpatia». A repetição que faremos não se confunde evidentemente com a experiência religiosa vivida: mais que «sentir» está em jogo um «re-sentir». Esta confissão, repetida em nós no modo do «como se», não é ainda filosofia, mas poderá ser recuperada ulteriormente como um elemento do discurso filosófico. Estamos, pois, num terreno *entre* experiência e filosofia.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 193-194.

Não sendo esta confissão uma experiência religiosa estrita, nem sendo propriamente filosofia, ela é o terreno onde surge a constituição recíproca do significado do mal e do significado da liberdade, terreno onde aparece claramente a dimensão ética do mal⁹⁸, identificando-se em parte com o que habitualmente se considera por «consciência moral» — não individual apenas, mas em «sintonia» com as outras consciências penitentes. É a este nível — «entre» experiência e filosofia — que a linguagem da confissão aparece na literatura penitencial. A nossa tarefa consiste em repetir, embora num modo neutralizado, o sentimento penitencial presente nessa literatura, para dele colher as intenções e as motivações⁹⁹. A linguagem da confissão dos pecados vai revelar-nos duas características fundamentais: é uma linguagem simbólica, não abstracta, e que tem consciência de ser simbólica. Antes da filosofia e da teologia, estamos perante uma linguagem que é já explicitação; estamos perante o *mythos* que está no caminho do *logos*¹⁰⁰. Não por nada os símbolos mais arcaicos do mal, por onde começaremos a nossa investigação, ainda perduram nos nossos dias, mesmo nas civilizações mais laicizadas.

Por que expressões começar? Pelas mais elaboradas, porque mais próximas do discurso filosófico? Ou pelas mais balbuciantes e simples? Muitos filósofos parecem tentados em começar pelas expressões mais elaboradas e racionalizadas, por causa do seu «carácter explicativo» — assim o «pecado original», por exemplo, é assumido como «dado» religioso, teológico. No entanto, é pelas expressões mais simples e espontâneas da confissão religiosa que devemos começar. As expressões mais especulativas — em especial o «pecado original», de que falaremos adiante — remetem-nos para as mais arcaicas. Entre estas expressões especulativamente mais elaboradas e a confissão dos pecados, temos o *mito*. A rigor, portanto, a especulação — sobretudo a do «pecado original» — remete-nos para o mito — mito da queda, mito adâmico... O mito, por sua vez, remete-nos para a confissão dos pecados. Devemos portanto explorar um fundo pré-mítico e pré-especulativo: eis o campo da confissão, cuja linguagem é anterior à linguagem do mito e à da especulação (cf. SM 14 e HF 10-11).

⁹⁸ Cf. P. RICOEUR, *Culpabilité...*, in CI, pp. 422 e segs.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 416-417.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 418.

Neste regresso ao original e ao arcaico, a confissão penitencial dos pecados vai descobrir várias fontes de experiência: em primeiro lugar, o sentimento de *culpabilidade*; este, porém, remete-nos para uma experiência mais fundamental, ou seja, para a experiência do *pecado*. O pecado, por sua vez, remete-nos para uma concepção ainda mais arcaica de falta: a *mácula* (*souillure*). «Culpabilidade, pecado, mácula constituem assim uma diversidade primitiva na experiência» (SM 15),

3.2. Os símbolos primários do mal

Mácula, pecado, culpabilidade — a descobrir nas confissões penitenciais da falta — são para Ricoeur símbolos primários do mal.

Mas que significa símbolo? Em que é que se distingue do mito? Vamos ver, antes de prosseguir, o significado da simbologia em Ricoeur, essencial à compreensão da sua exploração ulterior. O método da simbólica do mal é «uma hermenêutica filosófica, uma interpretação ordenada da linguagem da confissão a emergir na consciência arcaica e na consciência mítica. (...) É o papel duma filosofia de tipo exploratório», que se deixa instruir pelos símbolos¹⁰¹.

3.2.1. A lógica do símbolo

O símbolo é intencional, é *senal*, embora nem todos os sinais sejam símbolos. Os sinais técnicos são transparentes; os sinais simbólicos são opacos, porque o sentido primário ou literal «refere-se ele mesmo a um segundo sentido que não é dado senão nele» (SM 22). Esta opacidade distingue o símbolo da *alegoria*. Nesta, o sentido primário ou literal é um sentido contingente, porque o sentido segundo ou simbólico é suficientemente exterior para poder ser directamente acessível. Entre o sentido primário e o sentido secundário da alegoria só existe uma relação de tradução; feita esta, a alegoria torna-se inútil.

¹⁰¹ X. TILLIETTE, *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in Archives de Philosophie» 24 (1961), pp. 581-582.

No símbolo, pelo contrário, não há tradução, mas evocação, sugestão. Os símbolos não são *ale-góricos*, mas *tauto-góricos*¹⁰²; o símbolo é a região do duplo sentido: na linguagem simbólica um segundo e *outro* sentido oferece-se e esconde-se no primeiro e imediato sentido. É evidente que, sendo o símbolo uma expressão linguística de duplo sentido, será necessário um trabalho de hermenêutica. Já vimos como e em que direcção entende e justifica Ricoeur a sua tarefa de hermeneuta; interessa-nos agora apresentar, o mais linearmente possível, o que ele entende por símbolo¹⁰³.

Há uma definição muito larga de símbolo, de que a «Filosofia das formas simbólicas» de Ernst Cassirer constitui um bom exemplo. A simbólica seria a mediação universal do espírito *entre* nós e o real, exprimindo, antes de mais, a não-imediatidade da nossa apreensão do real. Ora este problema caracteriza-se melhor se nos socorrermos da noção de signo ou de função significante, e não da noção de símbolo. O estudo da confissão do mal vai permitir a Ricoeur uma caracterização mais ampla de símbolo: o mal — cometido ou sofrido — não vem confessado mediante um discurso directo, mas mediante expressões indirectas retiradas da experiência quotidiana, as quais designam analogicamente uma outra experiência, a do Sagrado. Por exemplo: a imagem da nódoa — que se tira, que se lava... — designa analogicamente a mácula como situação do pecador na esfera do Sagrado. As revoluções do sentimento e experiência do mal são balizáveis por revoluções semânticas paralelas. Remontando a formas simbólicas menos elaboradas, Ricoeur descobre três zonas de emergência do símbolo, cuja unidade final não é imediatamente perceptível.

¹⁰² Cf. P. KEMP, *Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricoeurs*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 67 (1970), p. 344.

Sobre o sentido originário de *símbolo* presente em Ricoeur — e que diverge dum certo conceito ingénuo e tradicional trazido por muitos textos de lógica — Kemp cita a seguinte afirmação de E. PRZYWARA, *Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos* (in IDEM, *Analogia Entis*, Schriften III, 1962, pp. 335-371), pp. 347-348: «Die Silben 'syn' und 'bol' sagen nicht, wie eine naive Etymologie immer meinte: daß die instrumentale Realität des Symbols (ein Geldstück oder überhaupt ein Metall — oder Holz-Stück) zerbrochen war, um auf verschiedene Menchen aufgeteilt zu werden, daß diese 'sich' daran 'erkennen', daß die Hälften der Symbol-Realität, von denen jeder eine hat, 'zueinander passen'. Denn durchgehend ist die Symbol-Realität eine Ganzheit, wie z.B. die Tier-Symbole für die verschiedenen Reiche, oder die Heroen-Symbole für ein Volk. In Wahrheit ist 'Symbol' die Ganzheit eines 'Zeichens': ursprünglich als 'Wahrzeichen' (im Sinn des lateinischen 'omen' oder 'portentum' zugleich als 'Wunderzeichen' und als eine 'Missgeburt' und 'Ungeheuer'); — erst von hier aus dann als 'Erkennungsmarke' und 'Siegel' zur 'Beglaubigung'; — und endlich als 'besiegelter Vertrag zwischen Völkern', in der 'koinonia ton symbolon': in der 'Politik' des Aristoteles 3, 1 n. 6» (a. c., pp. 344-345, nota 8).

¹⁰³ Seguimos de perto P. RICOEUR, I, pp. 19 e segs.

A primeira zona é a dos *símbolos ligados aos ritos e aos mitos*, componentes da linguagem do Sagrado própria da fenomenologia das religiões. É no universo do discurso, da linguagem, que estes símbolos são expressivos. Céu, Terra, Água, Vida, etc. são símbolos de si, isto é, são símbolos nas suas virtualidades expressivas; é tão-só a linguagem — de consagração, de invocação, de comentário mítico, etc. — que *diz* a sua expressividade, graças ao duplo sentido dos *termos* céu, terra, água, vida, etc. A expressividade de todo um mundo, a expressividade do ser, advém à linguagem mediante o símbolo, entendido como a região do duplo sentido.

A segunda zona é a *onírica*, a zona dos sonhos, dos sonhos dos dias e das noites; mesmo aqui, porém, o campo onírico tem em comum com o mítico a estrutura do duplo sentido.

A terceira zona de emergência do símbolo é a *imaginação poética*. Instruído pelas obras de G. Bachelard, sobretudo pela «Poétique de l'espace», descobre Ricoeur na imagem poética um novo ser da nossa linguagem, que é expressiva na medida em que nos torna naquilo que ela exprime. «Esta imagem-verbo, que atravessa a imagem-representação, é o símbolo»¹⁰⁴.

Estas três zonas de emergência correspondem aos três movimentos de sentido que antes referimos: «para cima», «para trás» e «para a frente». Por três vezes, portanto, o problema do símbolo vem equacionado em termos de problema de linguagem. É que não pode haver símbolo sem a função falante do homem, embora remotamente a potência do símbolo se enraíze na própria expressividade do cosmos (primeira zona), no querer-dizer do desejo (segunda zona) e na variedade imaginativa dos homens (terceira zona).

A analogia em ogo — já referida a propósito do movimento hermenêutico preconizado por Ricoeur — não é a de uma proporcionalidade do tipo $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ (A é em relação a B o que C é em relação a D). Ela não é argumento. O símbolo «é o próprio movimento do sentido primeiro que nos assimila intencionalmente ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude»¹⁰⁵. O que está em jogo é, portanto, uma estrutura intencional, não de relação do sentido à coisa, mas de arquitectónica

¹⁰⁴ P. RICOEUR, I, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 26.

do sentido; o que está em jogo é uma estrutura intencional de *relação de sentido a sentido*, do sentido segundo ao sentido primeiro.

Ricoeur vai explorar os símbolos do mal — «por simpatia e em imaginação» — como símbolos com uma estrutura intencional deste tipo, cuja zona de emergência é primordialmente a do sagrado. Para tanto, há que confiar na Palavra, sobretudo na Palavra penitente da confissão do mal, que nós repetiremos enquanto fenomenólogos¹⁰⁶. E há que confiar na liberdade da Palavra, na riqueza do símbolo, que fazem com que a relação entre o homem e a linguagem não seja uma relação unívoca¹⁰⁷.

O símbolo distingue-se igualmente do *mito*, embora se não trate duma «adaequata distinctio». No símbolo temos «as significações análogas formadas espontaneamente, e imediatamente dadoras de sentido» (SM 25); no mito, porém, temos uma espécie de símbolo desenvolvido em forma de *narração*, articulada num tempo e num espaço irreduzíveis à história e à geografia. Por exemplo: no domínio do símbolo temos a mácula como o análogo da *falta*, o pecado como o análogo do *desvio*, a culpabilidade como o análogo do *peso*. No domínio do mito é significativa a distinção entre o *exílio* e a *expulsão do Éden*. O exílio é um símbolo primário da alienação humana; não é um mito. Embora sendo um acontecimento real, ele é significativo. A expulsão do Éden é, pelo contrário, uma *narração mítica*: significa, servindo-se do recurso ao «fantástico». É um símbolo secundário, de segundo grau. É mito.

Depois destas premissas, analisaremos agora os símbolos primários do mal, dedicando especial atenção ao simbolismo do pecado e da culpabilidade.

3.2.2. Os símbolos primários do mal: a mancha, a mácula

A mancha (mácula, nódoa...) pode considerar-se como algo de objectivo, como qualquer coisa que *infecta* por contacto. Este contacto

¹⁰⁶ «Nur dadurch, daß wir das Vertrauen auf die Sprache, d.h. ihren immanenten Symbolschatz, wiedergewinnen, werden wir Zugang zu einen wirklichen Selbstverständnis bekommen. (...) Die Symbolik des Bösen gibt nach Ricoeur den besten Einblick in das, was ein Symbol ist» (P. KEMP, *Phänomenologie...*, p. 342).

¹⁰⁷ Cf. P. KEMP, *Phänomenologie...*, pp. 346-347: «Die Symbolsprache sagt nicht *weniger* aus als die historisch-kritische, die wissenschaftliche oder die phänomenologische Sprache. Sie sagt *mehr*, denn sie will ein Sachverhältnis aufklären, über welches keine der anderen Sprache sprechen kann» (p. 346). «Sie [die Antwort Ricoeurs auf die Frage unserer Zeit, inwieweit die Sprache den Menschen beherrscht oder umgekehrt] geht darauf hinaus, daß das Verhältnis zwischen Sprache und Mensch nicht eindeutig ist» (p. 347) (sublinhado nosso).

infectante, porém, pode ser vivido subjectivamente no sentimento do «terror», que é já de ordem ética. O homem entra no mundo ético mais pelo medo que pelo amor. Mácula e terror, embora sejam momentos ultrapassados da nossa representação do mal, nunca poderão ser de todo abolidos, mas absorvidos e transformados em momentos novos: o tema do puro e do impuro, bem como o do «terror ético» — antecipador da cólera vingadora e da proibição —, serão temas sempre presentes na experiência do pecado e da culpabilidade. A mudança de regime, que realiza a passagem do terror da vingança ao amor contristado e benevolente — cujo episódio principal está contido na noção hebraica de Aliança —, retoma e reinventa o terror deste nível, transformando-o sob um novo registo afectivo.

A mácula como tal desaparece no movimento da interiorização dos símbolos (da nódoa à culpabilidade). Este movimento, porém, se ganha em interiorização, perde em riqueza simbólica. «O que se ganha por uma parte perde-se pela outra»¹⁰⁸.

O símbolo arcaico da mancha não deverá ser destruído pela especulação, mas apenas reabsorvido por um outro símbolo englobante. Na dialéctica da simbólica, um símbolo «é, antes de mais, um destruidor do símbolo precedente»¹⁰⁹.

3.2.3. Os símbolos primários do mal: o pecado

a) Uma primeira aproximação ao símbolo do pecado é efectuada mediante a categoria da *Aliança*: a ausência e o silêncio

¹⁰⁸ «...il ne faut pas se laisser abuser par une interprétation «historiciste» et «progressiste» de l'évolution de la conscience dans ces symboles. Ce qui est gain d'un point de vue, est perte de l'autre» (P. RICOEUR, *Herméneutique des Symboles... I*, in CI, p. 287; versão inglesa *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection*, in «International Philosophical Quarterly» 2 (1962), p. 195).

¹⁰⁹ P. RICOEUR, *Herméneutique des Symboles... I*, in CI, p. 287 (trad. inglesa in *a. c.*, p. 196).

O símbolo da mácula será sempre — é verdade — um símbolo de exterioridade. Interiorização e amor nunca o cancelarão, mas reintegrá-lo-ão. O mesmo se pode dizer da *purificação*. O mito sagrado fala-nos simultaneamente de mancha e de purificação. A mancha «est une certaine atteinte à un ordre», a um tecido de proibições: a purificação «vient comme une conduite d'annulation», onde os actos codificados pelo ritual deverão agir sobre a conduta da mancha, destruindo-a como mancha. A *pena* insere-se precisamente aqui, como momento da conduta de anulação. Esta qualidade anuladora da pena chama-se, no domínio do sagrado, *expição* (P. RICOEUR, *Interprétation du mythe de la peine*, in CI, p. 350).

Ricoeur vê o exemplo mais notável da transição entre mancha e pecado na *confissão babilónica dos pecados*: o penitente começa já a operar um retorno dos *factos* aos *actos*. A separação existente entre mancha e pecado é mais de ordem fenomenológica que histórica.

de Deus — o recíproco da existência «pecadora» do homem — só nos poderão aparecer numa dimensão prévia de encontro e de diálogo com Ele. Para que o pecado seja visto como lesão da Aliança e como tal consciencializado, esta deverá ser previamente «constituída». Por outras palavras: a Aliança deverá ser anterior — ao menos na compreensão — à sua ruptura. É por isso que o pecado pressupõe sempre uma perspectiva teísta, segundo a qual o homem se encontra sempre implicado na *iniciativa* de alguma divindade por ele *interessada*. Ora esta situação não é estranha ao discurso filosófico: o *ruah* de *Javé* — o aspecto irracional da Aliança — é igualmente um *dabar*, um logos (tradução imprópria, mas que constitui um importante acontecimento cultural). «A situação inicial do homem diante de Deus pode pois entrar no universo do discurso filosófico, porque ela própria se deixa analisar num *dizer* de Deus e num *dizer* do homem, ou seja, na reciprocidade duma vocação e duma invocação» (SM 55).

Toda a experiência do pecado deixa-se desdobrar no seio desta situação inicial, da reciprocidade entre vocação e invocação — que se aprofunda na violência do *ruah* e emerge na luz do *dabar*.

A palavra da Aliança é mais total que a palavra do mandamento moral; a noção de lei aparece quando a palavra que obriga se separa da relação dialogal. O que, porém, é primário, é a *presença*, não a *essência* (entendida como um imperativo moral segundo um quadro de valores). Antes de ser ética, a grandeza-pecado é *religiosa*. Mais que lesão duma regra abstracta — de um valor (essência) — o pecado é lesão de elo pessoal. É por isso que o imperativo moral se deve subordinar à palavra, uma vez que esta é mais ampla que aquele.

A palavra profética não é, contudo, uma especulação: mais que logos, ela é oráculo. O profeta situa-se portanto na linha da Aliança e não na linha ética: ele «não «reflecte» sobre o pecado; ele «profetiza» contra» (SM 57).

b) No entanto, o mandamento ético é também ele uma modalidade da presença. Através da consideração do mandamento — finito perante uma exigência infinita —, Ricoeur efectua uma segunda aproximação ao símbolo do pecado.

A situação dialéctica entre exigência infinita e mandamento finito, podemos-la colher bastante bem na análise da *profecia*. O que há de típico na profecia hebraica não é tanto a *forma* (o oráculo), quanto o *conteúdo*. Amós, Oseias e Isaías anunciam a *destruição* do povo por parte de *Javé*, anúncio este que deve ser tomado com todo o seu furor inicial: Deus, que tinha «gerado» o seu povo, é o mesmo que

agora ameaça. Esta ameaça prende-se com uma qualidade de *indignação e de acusação* («por causa de...»), a qual lhe vai conferir um carácter ético. «A profecia é portanto, para uma meditação sobre o pecado, esta mistura de ameaça e indignação, de terror iminente e de acusação ética» (SM 58).

Oseias, mediante a figura do elo nupcial, introduz na consciência de pecado uma nota de *ternura* — que não vai ser menos exigente que a justiça de Amós. Isaías, por sua vez, descobre uma nova dimensão do pecado: depois do Deus da justiça (ameaçador *porque* indignado) e do elo conjugal atraído, temos agora o Deus majestoso e santo. Diante da Santidade de Deus o pecado vai aparecer como a falsa grandeza dum *orgulho* puramente humano. A consciência do pecado vai progredir à medida que cresce a insegurança histórica de Israel; a falência da potência humana torna-se, assim, sacramento da Majestade santa. Para Jeremias e Ezequiel será mesmo necessário que a catástrofe de Israel seja consumada, que Israel se torne um nada aos olhos dos homens. Se quisermos compreender o canto de esperança do Dêutero-Isaías, será preciso abandonar toda e qualquer esperança política. Para Ricoeur o niilismo político é essencial à consciência hebraica de pecado, pois ele é a expressão duma pedagogia da falência histórica» (cf. SM 64-65). O Deus infinito exige e ameaça *infinitamente*.

É aqui que surge o *escândalo*. Como coimplicar na noção de Aliança esta «distância ética» entre o Deus Santo e o homem pecador? Não foi dito que a palavra da Aliança era mais total que o mandamento moral? É aqui que descobrimos a dialéctica entre a *exigência ilimitada* e o *imperativo limitado* (ou Código). Esta dialéctica é a profunda estrutura ética da Aliança. A própria consciência de pecado reflecte esta tensão, porque, por um lado, transcende em profundidade as faltas singularmente tomadas e, por outro, fracciona-se em infracções múltiplas, denunciadas por mandamentos determinados. Esta é a dialéctica entre *profetismo* e *legalismo*, essencial à consciência de pecado: «não podemos sentir-nos culpados em geral, em bloco; a lei é um «pedagogo» que ajuda o penitente a determinar o seu ser pecador» (SM 62). É-se sempre pecador, mas *segundo* a idolatria, *segundo* a quebra do respeito filial, etc. A tensão entre o profetismo e a lei não se resolve dissolvendo um dos pólos: o profetismo supõe a lei e a ela remete. A Aliança vive da alternância entre o Profeta e o Levita. A indignação contra a justiça, por exemplo, deverá articular-se contra formas bem precisas de injustiça, como a exploração

do órfão e da viúva, a insolência do luxo, etc. Se um dos pólos se rompe, Deus seria *totalmente* «o Outro», ou então o legislador dos mandamentos identificar-se-ia com uma consciência moral *finita*. Esta mesma dialéctica constitui o *pólo objectivo* da consciência de pecado.

O pensamento de Ricoeur neste aspecto não é, porém, um pensamento linear. Ao tentar conferir ao mal uma interpretação «querigmática», irá introduzir uma nota polémica contra o «mandamento moral»: «Na medida em que a religião for somente um duplicado da acusação, ou seja, na medida em que se limitar a sacralizar a acusação, o interdito, o mal permanecerá como transgressão, como desobediência ao mandamento divino. A desmistificação da acusação — Ricoeur tenta fazer uma reconquista da dimensão querigmática da ética, em contraposição com o dever-lei — deverá conduzir à desmistificação da transgressão. (...) O pecado não é a transgressão; é a díade da lei e da concupiscência, a partir da qual há transgressão; pecado é permanecer na economia ultrapassada da lei, onde o mandamento excita a concupiscência. *O contrário do pecado não é a moralidade, mas a fé*»¹¹⁰. E ainda: «Pensar o núcleo religioso da ética como mandamento que tem o seu início num acontecimento divino, é talvez o mito da religião moral, o mito de que há, de que deve haver desmistificação»¹¹¹. Como sabemos que Ricoeur é propositalmente paradoxal, não vemos aqui nenhuma contradição com o que vem afirmado em SM 61-63.

c) O pólo subjectivo da consciência de pecado é a *angústia*¹¹², transposição do terror que encontrámos ao nível da mácula.

¹¹⁰ P. RICOEUR, *Démythiser l'accusation*, a. c. (vide nota 1), p. 60 (CI, pp. 341-342) (sublinhado nosso).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 55 (CI, p. 337). É de referir que, na dialéctica entre Código e Aliança, a conceptualidade jurídica nunca esgota o sentido desta como pacto vivo, como comunidade de destino, como elo de criação. «C'est pourquoi le sens de l'Alliance a pu s'investir dans autres «figuratifs», tels que la métaphore conjugale», onde reside um «excedente» de sentido nunca recoberto pelas figuras jurídicas. Estamos propriamente na ordem do *dom*, cuja dimensão é própria duma *Poética da Vontade* (cf. P. RICOEUR, *Interprétation du mythe de la peine*, in CI, pp. 362-363). Esta ordem do *dom* não conduz sempre a efusões de doçura. É pelo pórtico do terrível que se entra na presença do Deus vivo. A *cólera de Deus* exprime o lado nocturno, quase trágico, do encontro do Deus vivo, ao passo que o amor conjugal, que releva mais do lirismo que da tragédia, exprime o lado diurno desse mesmo encontro: «Tragique et lyrisme transcendent chacun à leur façon le plan éthique de la loi, du commandement, de la transgression et de la punition» (*Ibidem*, p. 363).

¹¹² Sobre a relação entre mal e angústia e mal e desespero, cf. os dois artigos referentes a Kierkegaard (vide nota 1), bem como *Vraie et fausse angoisse*, in HV, pp. 317-335.

O homem não pode ver a Deus sem morrer. Moisés, Isaías, Ezequiel «experimentam», em nome de todo o povo, a incompatibilidade entre Deus e o homem: «cólera» da parte de Deus (a cólera é a face da santidade divina frente ao homem pecador), «terror» da parte do homem. Esta é «a verdade de uma relação sem verdade» (SM 66). Neste contexto, o fracasso histórico-político de Israel ergue-se ao nível do símbolo: «significa» a *condenação*, a Cólera de Deus, o Dia de Javé. A consciência de pecado, por sua vez, revela, mediante o símbolo do Dia de Javé, que Deus é o *Senhor da História*. Esta ameaça do Dia de Javé, porém, permanece sempre imanente à história; na profecia do Antigo Testamento Ricoeur não descobre nem o inferno, nem penas eternas. No entanto, o Dia de Javé não é somente *na* História; ele insere-se já *numa* interpretação teológica da História.

A Cólera do Senhor «converter-se-á» mais tarde na dor do Servo de Javé e no aniquilamento do Filho do Homem; ela aparecerá não como vingança de tabu — como o símbolo da mácula podia deixar ainda entrever —, nem como o ressurgimento do caos originário, mas como a tristeza do Amor.

Este último aceno ao amor contristado faz-nos ver que a ameaça «colérica» é inseparável do «mas» de uma reconciliação sempre possível (e finalmente prometida). Nos Salmos, cujo ritmo é de distância e de presença, vemos que o pecador descobre a sua relação com Deus *ainda* como relação (embora seja uma relação de separação). Com efeito, se Deus fosse *totalmente* «o Outro», não poderia sequer ser invocado. O salmo revela a ternura escondida na acusação violenta dos profetas.

d) Vimos que o pecado era ruptura de uma relação e experiência de um poder que se apossa do homem. Por isso o pecado — sobretudo se contraposto ao sentimento de culpabilidade — apresenta-se-nos como *algo*, como *real*. Se a aliança é o símbolo de uma relação pessoal, o símbolo fundamental do pecado deverá exprimir a *perda de uma ligação*, de uma raiz, de um chão ontológico. O seu contra-símbolo — a redenção — será então *regresso*. O simbolismo do pecado diz-nos, portanto, que ele é como um *nada* (perda, ruptura...).

O fenomenólogo vê na Bíblia hebraica um feixe significativo de expressões concretas para designar o pecado. Eis quatro (cf. SM 73 e segs.): *chattat* (errar o alvo; o grego *hamartía* é seu parente); *'awon* (via tortuosa, já entrevista no orfo-pitagorismo); *pesha'* (revolta;

a «ruptura» é tematizada em termos de *iniciativa* do pecador); *shagah* (situação de extravio, de perdição)¹¹³.

A «revolta» é o símbolo mais existencial do pecado, o menos formal. *Chattat* e *'awon* são ainda símbolos formais, porque anunciam o conceito de *a-nomal*, sem referência aos motivos do acto mau e à intimidade do agente. Ao símbolo da revolta acrescentam-se todas as palavras expressivas de *infidelidade*, *adultério*, *dureza de coração* ... Todavia, esta arrogância e orgulho da *pesha'* são mais ricos de significado que a *hybris* trágica e pré-trágica dos gregos (esta ressentente-se ainda das «invejas» dos deuses em relação ao homem).

O símbolo *shagah* é uma imagem mais radical que *pesha'*, embora menos enérgica: refere-se a uma situação global, a um «estado de ser», prelúdios dos modernos conceitos de alienação e afins. A ruptura do diálogo, tornada *situação*, faz do homem um ser estranho ao seu lugar ontológico. O símbolo recíproco de *shagah* é o «silêncio de Deus», a sua distância: estar «perdido» equivale de facto a ser «abandonado» por Deus.

«Deste modo, ainda a nível dos símbolos, temos já uma primeira conceptualização do pecado radicalmente diversa da da mácula: falta, desvio, rebelião, extravio, designam menos uma *substância* perniciosa que uma relação lesada» (SM 75). As relações de contacto-contágio são substituídas por relações de *orientação*. Ora bem, é precisamente na ideia de relação *rompida* que está implícita a *negatividade* do pecado.

Uma cultura, como a hebraica, que não tem uma ideia de ser elaborada, pode, contudo, possuir um simbolismo da negatividade: falta, desvio, perdição..., a par de outras expressões como «impressão de ligeireza, de vazio, de inconsistente, de fútil...»¹¹⁴.

A imagem existencial de «vão» é fundida, sobretudo na pregação profética, com a de «ídolo», o qual é «nada».

À simbólica do pecado como *negação* contrapõe-se a recíproca do *perdão-regresso*: a totalidade *perdão-regresso* é, ao nível em que os conceitos nascem das imagens, cheia de sentido: designa em bloco a «restauração da Aliança». O perdão é o pólo divino; o regresso é o pólo humano. A esta luz, aparece-nos o perdão quer como esquecimento ou renúncia da parte da Cólera Santa, quer como arre-

¹¹³ Seguimos a transliteração do hebraico como se encontra em Ricoeur (SM).

¹¹⁴ Cf. o «sopro» dos Salmos, a que corresponde a imagem do «deserto», da desolação vazia. Cf. sobretudo o tema da vaidade-vacuidade no *Cohélet*.

pendimento de Deus. É Deus quem se «arrepende»: a «nova» situação pertence à sua iniciativa. *Porque* Deus perdoa, o homem pode retornar: o regresso é, *a parte Dei*, a extinção da culpa, a supressão do peso do pecado. O esquema do regresso (*shub*) está na origem de todas as nossas ideias sobre o arrependimento; pertence ao ciclo das imagens mais vastas do «caminho» e equivale a um «reestabelecer-se na consistência»: é o fim do error de Caim. Este mesmo esquema comunica com o tema de Oseias: «regresso» é o fim do adultério, da prostituição. Para o segundo Isaiás «regressar» é «procurar Deus». Esta riqueza simbólica do perdão-regresso é paradoxal: assim, o profeta não hesita em exortar ao regresso, «como se tudo dependesse do homem», e de implorar o regresso, «como se tudo dependesse de Deus».

Examinámos até aqui o pecado como negatividade. Vejamos agora em que sentido o seu simbolismo no-lo apresenta igualmente como *posição*. Limitamo-nos a apresentar, inicialmente, três características do «realismo do pecado» e, ao fim, o seu contra-símbolo, isto é, a «redenção».

Primeira característica: a «realidade» do pecado opõe-se à «subjectividade» da consciência de falta. O pecado tem uma dimensão ontológica; «é o «coração» do homem que é mau, ou seja, a sua mesma existência, seja qual for a consciência que disso ele tenha» (SM 83). Este realismo do pecado vai permitir ao penitente o arrepender-se dos pecados «esquecidos» ou cometidos sem toda a responsabilidade, isto é, de pecados que *são*, que *existem*. Vemos aqui como certos símbolos ao nível da mancha («coisa», «substância viscosa»...) se reintegram no novo símbolo do pecado como posição. A medida do pecado é portanto a situação *real* do homem na Aliança, a qual transcende toda a consciência de culpabilidade.

Uma segunda característica do «realismo» do pecado é a sua irreduzibilidade à dimensão individual, baseada, por sua vez, na irreduzibilidade à sua medida subjectiva, ao metro da consciência. O pecado é simultaneamente pessoal e comunitário» (SM 84).

A terceira característica da realidade hipersubjectiva do pecado consiste no facto de ele se colocar sob o olhar absoluto de Deus. Deus — não a minha consciência — é o *pour soi* do pecado (SM 85). Este olhar absoluto, que é, é o fundamento do dever-ser da consciência de si. O «meu» exame de consciência só se pode justificar na medida em que o aproximar do olhar absoluto de Deus, desejando conhecer-me *tal como* sou por ele conhecido.

O pecado é, em resumo, interior e objectivo: entre mácula e pecado existe pois uma continuidade fenomenológica.

O segundo ciclo dos símbolos do pecado — do pecado-posição — prolonga-se na simbólica da *redenção*, complemento da simbólica do perdão-regresso. Com efeito, outros símbolos vêm juntar-se ao símbolo do regresso; são os que gravitam em torno do símbolo do «resgate». O contra-pólo do «regresso» era a ideia do pecado como «ruptura da Aliança», do pecado como negatividade; o contra-pólo do «resgate» é a ideia do pecado como «realidade», como «potência carcerária», do pecado como posição. O contrário do pecado entendido no sentido de potência só pode ser a libertação, a *redenção*.

Na Bíblia hebraica há três raízes que exprimem esta ideia de libertação: *gaal/goel* (símbolo de protecção, de libertação); *padah* (símbolo do resgate); *kapar/kopher* (símbolo do resgate penal). O próprio Êxodo é resgate, estando no centro da *Urbekanntnis* de Israel¹¹⁵: aqui, os dois símbolos do *resgate* e da *saída* (ou ascensão) reforçam-se mutuamente, fazendo do Êxodo a cifra mais significativa do destino de Israel. Com efeito, o pecador encontra-se no pecado como o hebreu se encontrava na escravidão.

A este nível, Ricoeur não recorre ao Novo Testamento. Fá-lo-á — servindo-se sobretudo de Paulo¹¹⁶ — ao tentar «recapitular» os símbolos primários do mal no conceito de «servo árbitro». Limita-se, por agora, à fenomenologia do mais «arcaico».

A mancha não significa literalmente uma nódoa material, assim como a impureza não significa literalmente a sujidade material, mas mantém-se no claro-escuro de uma infecção quase física e de uma indignidade quase moral; reciprocamente, os ritos de purificação não

¹¹⁵ Ricoeur segue aqui a conhecida tese de G. VON RAD, autor da clássica *Theologie des alten Testaments* e dos *Deuteronomiumstudien* (1948).

¹¹⁶ Adiante falaremos do servo-árbitro e do contributo paulino para a formulação desta noção.

O tema da *redenção* em Paulo prende-se com o da «justiça de Deus», *δικαιοσύνη Θεοῦ* (Rom. 1,16; 5,21). Entretanto, a «justiça de Deus» permanecerá sempre hiper-jurídica no seu conceito, embora Paulo misture justiça judiciária e graça, punição e fidelidade às promessas, expiação e misericórdia. «Paul entre dans la problématique de la justification par la porte de la Colère» (P. RICOEUR, *Interprétation du mythe de la peine*, in CI, p. 365): a sua lógica, porém, é paradoxal; não é a lógica de identidade, própria da esfera jurídica. «Paul est véritablement le créateur de ce renversement du pour au contre que Luther, Pascal et Kierkegaard ont érigé au rang de logique de la foi» (*Ibidem*, p. 366) (sublinhado nosso): para se ir ao extremo da misericórdia é preciso ir ao extremo da condenação. O salário do pecado é a morte; a vida eterna é dom gratuito de Deus (cf. Rom. 6,23). Ora esta «lógica absurda» faz deflagrar a lógica da lei por interna contradição; destruindo-se o conceito de lei, rompe-se o ciclo das relações a ele ligadas, como o juízo, a condenação, a *pena* — cuja economia se encontra sob o signo da morte.

são uma simples lavagem, pois visiona-se já o *todo* da pessoa *através* do corpo. A simbólica do pecado, que acabámos de referir, é mais rica: à imagem do contacto opõe-se a de uma relação ferida entre Deus e homem, entre homem e homem, entre o homem e si-mesmo. Tudo isto vem expresso pelos símbolos do negativo (ruptura, separação, ausência, vaidade) e do positivo (potência, possessão, cativo, alienação). Vai ser neste feixe de imagens que vamos colocar a culpabilidade¹¹⁷.

3.2.4. Os símbolos primários do mal: a culpabilidade

Se o pecado designa a situação *real* do homem perante Deus, independentemente da sua consciência, a culpabilidade designa o momento *subjectivo* da falta. Ela é a tomada de *consciência* da situação real do pecado. Se assim nos podemos exprimir, ela é o *para si* do *em si* do pecado. O essencial da culpabilidade estava já contido na consciência de peso, de carga, a nível da mácula — onde a culpa era o castigo antecipado e interiorizado, a *pesar* sobre a consciência. A culpabilidade é pois um momento contemporâneo da mancha.

Todavia, a grande diferença entre a culpabilidade *na* mancha e a culpabilidade entendida como o *para si* do pecado real, é esta: ao nível da mancha, a culpabilidade constitui-me apenas como sujeito de castigo, *não ainda como autor do mal*. Por isso, podemos dizer: ao nível da mancha, não podemos falar ainda de responsabilidade entendida mediante uma referência a uma consciência *de ser autor de...*, mas somente de responsabilidade entendida como a capacidade de responder pelas consequências de um acto. Temos uma prova disto no facto de o homem ter tido consciência da responsabilidade *antes* de ter consciência de ser causa, agente, autor. Será somente graças à situação diante da Proibição que será integrada nesta responsabilidade primitiva a referência ao «ser autor de», ou seja, à liberdade.

A consciência de culpabilidade constitui, portanto, uma verdadeira revolução na experiência histórica do mal: o que doravante passa a ter o primado não é já a realidade da mancha ou a violação *objectiva* do Interdito, mas sim *o uso mau da liberdade*, o qual é sentido como sendo uma diminuição íntima do valor do eu.

¹¹⁷ Cf. P. RICOEUR, *Culpabilité...*, in CI, pp. 418-419.

Em vez de acentuar o «diante de Deus», o «contra ti, contra ti só...», o sentimento da culpabilidade acentua o «fui eu quem...». É por isso legítimo dizer-se que a confissão dos pecados completa o seu movimento de interiorização no sentimento de culpabilidade pessoal.

Este movimento de interiorização fornece-nos, sobretudo, duas vantagens: por um lado, implica um juízo de imputação *pessoal* do mal; por outro, faz emergir a *gradualidade* da culpabilidade, a qual — ao contrário do pecado — é uma grandeza intensiva, admitindo no seu seio um «mais» e um «menos» — o pecado, por sua vez, *é* ou *não é*. A respeito da imputação pessoal do mal, é significativa a pregação de Ezequiel: ninguém pode «pagar» por um pecado não cometido. Esta dialéctica entre o aspecto individual e o transindividual do pecado é delineada por Ricoeur do modo seguinte (cf. SM 104-106): segundo o esquema do *pecado* (com o seu «realismo»), o mal é uma situação «em que» a humanidade é vista como um *colectivo singular*; segundo o esquema da *culpabilidade* (com o seu «fenomenismo»), o mal é um acto que *cada individuo* «começa».

Além das vantagens apresentadas, o sentimento de culpabilidade encerra igualmente alguns riscos: se o «perante Deus» da confissão dos pecados for esquecido, a «consciência» toma a dianteira, constituindo-se medida do mal numa experiência de total solidão. Será então possível uma cisão completa entre culpabilidade e pecado. Esta situação já se encontra de algum modo na individualização do delito em sentido penal, na consciência escrupulosa, no inferno subjectivo da condenação. Ricoeur, porém, como bom cristão reformado, procura conferir ao mal uma interpretação querigmática: ele deve ser colhido na sua dimensão religiosa e não psicológica, sobretudo mediante a interpelação profética¹¹⁸.

Mais profunda que a angústia perante a morte e perante a ambiguidade da história temos a angústia da culpabilidade. Esta torna-se angustiante «no preciso momento em que ultrapassa o plano propriamente moral da observância de mandamentos feitos pela tradição e em que passo da preocupação pela rectitude moral à preocupação pela perfeição ou pela santidade ilimitada»¹¹⁹: eu sou

¹¹⁸ Cf. sobretudo *Démystifier l'accusation*, a. c. (vide nota 1), e as intervenções de Ricoeur no debate a propósito, in «Archivio di Filosofia», Padova, Cedam, 1965 (= *Demitizzazione e morale*), *passim*.

¹¹⁹ P. RICOEUR, *Vraie et fausse angoisse*, in HV, pp. 328-329.

uma liberdade errática, uma liberdade perdida, uma liberdade que, a par de um passado — o «immer schon» de Heidegger —, tem um futuro. Esta angústia de iminência de culpabilidade não é a consciência de ter pecado — esta é a dor moral, não a angústia —, mas a consciência de ser «potência de pecado». Esta angústia move-se em torno do possível.

Vimos que, pela culpabilidade, se desenha todo um processo de interiorização; o seu simbolismo é mais interior, o seu tom é mais subjectivo: consciência pesada, cheia de remorsos, capaz de ruminar interiormente a sua falta. A par das metáforas do peso e da mordedura, o simbolismo mais significativo é, porém, o do tribunal. No ponto mais adiantado da interiorização temos a consciência moral como *um olhar* que vigia, que julga, que condena; «o sentimento de culpabilidade é a consciência de ser inculpado e incriminado por este tribunal interior (...): a *culpa* (...) é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação feitas por uma *consciência desdobrada*»¹²⁰. Esta interiorização traz consigo, como acima referimos, duas séries de resultados: a primeira, positiva, consiste na individualização e graduação da culpabilidade; a segunda, mais negativa, nasce da *consciência escrupulosa*, que é de si ambígua: a par de índice de consciência fina e delicada, o escrúpulo faz entrar na consciência moral a sua patologia específica. Entramos no já acenado «inferno da culpabilidade», tão bem analisado em Rom. 7: «a culpabilidade anuncia uma acusação sem acusador, um tribunal sem juiz, um veredicto sem autor. (...) A condenação tornou-se *danação*»¹²¹.

3.2.5. *Recapitulação da simbólica primária do mal no conceito de «servo arbítrio»*¹²²

Esta «recapitulação» está bem presente nas intenções de Ricoeur: «o enigma do servo arbítrio, ou seja, de um livre arbítrio que se

¹²⁰ P. RICOEUR, *Culpabilité...*, in CI, p. 420.

¹²¹ *Ibidem*, p. 421.

¹²² Na progressão dos símbolos primários, em que cada um reintegra o precedente, «a ce point extrême d'involution, le symbolisme de la souillure est devenu celui de la liberté serve, du serf-arbitre, dont parlent en des termes si différents, mais empruntés à la même symbolique, Luther et Spinoza» (P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, p. 288; versão inglesa in *a. c.*, p. 197).

liga e se encontra já ligado, é o último tema que a simbólica dá para pensar» (HF 13). O servo arbítrio é «o paradoxo para que aponta a ideia de queda», ou seja, «o conceito de um homem responsável e prisioneiro, ou melhor, de um homem *responsável por ser prisioneiro*» (SM 100). Trata-se de um conceito paradoxal, enigmático, para o qual tende toda a sequência dos símbolos primários do mal. É paradoxal, porque não nos é directamente acessível — é impossível pensar no mesmo instante a coincidência entre o livre arbítrio e a servidão. Estamos perante um conceito indirecto: se não se recorre à simbólica anterior, com o intento de descobrir a relação circular entre os vários símbolos do mal, o conceito de servo arbítrio será insuportável ao pensamento.

Segundo Ricoeur, já S. Paulo tinha consciência do valor *simbólico* do servo arbítrio: para ele, com efeito, o homem é «imperdoável», «indesculpável», embora o pecado «reine» nos seus membros. Parafraçando Gál. 3 e 4 e sobretudo Rom. 7, o nosso Autor vê em S. Paulo o herdeiro daquela tese hebraica segundo a qual o pecado é punido de *morte*. Esta morte, porém, não é uma estrutura ontológica originária, mas *fruto* do regime de existência «segundo a carne», «sob a lei». É a existência «sob a lei» que é globalmente «corpo de morte». A mesma *morte física* é «fruto» do pecado, «não certamente enquanto morte biológica, mas como qualidade humana do morrer, como evento da existência em comum, como angústia da solidão» (SM 137, nota 25).

O «corpo de pecado» paulino é, portanto, uma *figura* do servo arbítrio. O símbolo do *corpo escravo* é o símbolo de um *ser-pecador* que é simultaneamente *acto e estado*, de um ser-pecador em que o próprio acto de auto-escravização é destruído como acto e recai em estado. Na linguagem de Paulo, o acto é a *oferta* do corpo à escravidão: «uma «oferta» de mim-mesmo que é ao mesmo tempo «um reino» *sobre* mim-mesmo, eis o enigma do servo arbítrio, do arbítrio que se faz servo» (SM 148).

O contra-símbolo paulino do servo arbítrio entendido como «corpo de pecado», «corpo de morte», é o símbolo da *justificação*, tão enigmático como fundamental. Se o perdão-regresso era o correspondente ao pecado-negatividade, se o resgate-redenção era o correspondente ao pecado-posição, ao símbolo paulino da «morte ultrapassada» — «outrora estáveis mortos, éreis trevas...» — corresponde o recíproco da «justificação» — «agora sois luz...». Este símbolo choca a mentalidade grega: segundo S. Paulo, a *justiça*

«é algo que vem ao homem: do futuro para o presente, do exterior para o interior, do transcendente para o imanente. (...) Ser «justo» é ser justificado por um Outro; mais precisamente, é o ser «declarado» justo, o ser contado como justo» (SM 142).

Este *sentido forense* da justificação em Paulo, que parece à primeira vista ser interpretado por Ricoeur em termos demasiado luteranos, é atenuado pela afirmação seguinte: «para S. Paulo a justificação «futura» (escatologia) é já imputada ao homem que crê; deste modo o homem «declarado» justo é «tornado» realmente justo, vitalmente justo. Não há portanto lugar para opor o sentido forense e escatológico da justiça ao seu sentido imanente e presente: para Paulo o primeiro é a causa do segundo, mas o segundo é a plena manifestação do primeiro; o paradoxo está no facto de o ápice da exterioridade ser igualmente o ápice da interioridade, desta interioridade que Paulo chama *nova criatura, liberdade*» (SM 142). A «justificação» é o presente que comanda uma retrospectão sobre o passado, sobre o pecado — do «agora» da vida-luz ao «outrora» da morte-trevas: por isso, «o pecado supremo consiste em última instância no vão empreendimento de *se* justificar. É aqui que reside a chave de ruptura com o judaísmo (...). Deverá ser a justificação pela fé a tornar manifesta a falência da justificação pela lei» (SM 143)¹²³.

Na recondução dos símbolos ao mais arcaico, Ricoeur descobre na mancha enquanto símbolo puro — ou seja, quando já não significa mancha — três intenções, que se podem encontrar no «esquematismo» do servo arbítrio.

O primeiro esquema do servo arbítrio — segundo o símbolo puro de mácula — é o da *positividade*: o mal não se identifica com o nada; é potência das trevas, é posto. Nesta acepção, o mal é algo que se deve «extirpar».

O segundo é o esquema da *exterioridade*: o mal advém ao homem «de fora», por «sedução»; embora seja «posto», «está já lá como atraente a liberdade»; começar o mal é «continuí-lo», é «sofrê-lo».

O terceiro esquema é o da *infecção*: a sedução vinda «de fora» é simultaneamente uma afecção «de si a partir de si», uma auto-infecção, mediante a qual o «acto» de ligar-se se move em direcção

¹²³ Seria interessante comparar as observações de Ricoeur — sobre este como sobre outros pontos — com as da exegese católica, nomeadamente com o grande especialista na Carta de S. Paulo aos Romanos J. CAMBIER, *L'Évangile de Dieu dans l'Épître aux Romains*, Desclée de Brouwer, 1967.

a um «estado» de ser ligado. O esquema da infecção significa igualmente que *o infectar não é destruir*: o mal, por mais infeccioso que seja, nunca conseguirá tornar o homem diferente do homem; o mal não é o pólo simétrico do bem, não é totalmente diverso do bem; ele é apenas o obscurecer-se da luz, o afeamento da inocência e da bondade: inocência e bondade permanecem de algum modo. «Por mais radical que o mal seja, ele nunca será tão originário como a bondade» (SM 150). Pois bem: é o símbolo do servo arbítrio que nos mostra esta «sobreposição existencial do mal radical e da bondade originária»¹²⁴.

Esta não-simetria total entre mal e bem aparecer-nos-á sobretudo na *mítica*, ou seja, na segunda parte da simbólica do mal. Também aqui, ao rematar o ciclo dos mitos do começo e do fim, encontraremos um símbolo racional que nos vai dizer quase o mesmo — o «dogma» do pecado original.

Vimos até agora os símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. A circularidade entrevista na sequência dinâmica destes símbolos, circularidade que se concentra no símbolo do servo arbítrio, vai-se projectar agora na *mítica* do mal.

3.3. Os mitos do início e do fim

É sobretudo da história das religiões que se serve Ricoeur para discernir no mito «não uma falsa explicação por imagens e fábulas,

¹²⁴ O símbolo do servo-arbítrio, da liberdade *já* ligada, obriga-nos a pensar a *angústia*, uma angústia que descobre o nada e que é vertigem de sedução. Para entendermos este nada há que desmembrar a demasiado sedutora negatividade hegeliana e decompô-la segundo as articulações da angústia: este nada não é a morte, a loucura, o não-sentido, nem sequer aquela activa negação do *Dasein* que constitui a liberdade; este nada é a vaidade da própria liberdade, *o nada duma liberdade serva*. A verdadeira culpabilidade, agora pensada filosoficamente, surge neste ponto de nós mesmos que Kant chama *Willkür* e não *Freiheit*. Pensar o mal é pensar o fundamento de todas as máximas más. Mas neste fundamento, neste *Grund*, há um *Abgrund* imperscrutável na sua origem: não há nenhuma razão compreensível que nos faça conhecer «donde» procede o mal. Eis a angústia pensada: um fundamento do mal que é sem fundamento, um *Grund* que é *Abgrund* (cf. *Vraie et fausse angoisse*, in HV, pp. 329-332). A doutrina kantiana do *mal radical* retoma filosoficamente a experiência penitencial dos pecadores e o mito adâmico da queda (cf. *Culpabilité...*, in CI, p. 425). O fracasso da filosofia perante o mal radical é bom, pois obriga-nos a trocar as filosofias do sistema pelas do limite. Ao mesmo tempo que eu *não sei* a origem da minha liberdade, descubro o *não-poder* dessa mesma liberdade. Confesso que a minha liberdade *já se tornou* não-livre. Estranho e paradoxal não-poder, que *confessa ser responsável por não poder*. «Esta confissão é o maior paradoxo da ética» (*Ibidem*, p. 426). A liberdade contradiz-se internamente: por um lado, o mal é o que *eu teria podido não fazer*; por outro lado, ele é este cativo anterior, que faz com que eu *não possa não fazer* o mal. Este não-poder é a não-liberdade da liberdade, é o *servo-arbítrio*.

mas uma narração tradicional referida a acontecimentos da origem dos tempos e destinada a fundar a acção ritual dos homens de hoje e dum modo geral a instituir toda a forma de acção e pensamento pelos quais o homem procura compreender-se a si mesmo no seu mundo» (SM 12-13). Para nós modernos o mito é mito porque não conseguimos integrá-lo no tempo *histórico* — histórico segundo a crítica histórica actual — e no espaço da nossa *geografia* — espaço criticamente controlável. Ora o mito é uma *palavra* em forma de *narração*; é o vestido verbal duma forma de vida que é sentida e vivida antes de ser formulada.

Os mitos do começo e do fim contam-nos «como começou» uma determinada realidade; partindo da vida, eles situam-se na linha da palavra interrogativa — como? porquê? —, que é a linguagem da angústia, da alienação do pecador, a tentar obter uma resposta ao absurdo ameaçador das coisas e da existência. É por isso que o mito — como a Gnose — mobiliza todos os recursos para a sua explicação.

Uma vez colocado em coordenadas espaço-culturais criticamente incontroláveis, o mito não pode constituir explicação: tem de ser *desmitologizado sem ser desmitizado*. A crise entre a história e o mito faz emergir o pseudo-saber do mito, o seu falso logos. E é precisamente por perder as suas pretensões explicativas que o mito nos pode revelar o seu alcance exploratório e compreensivo, a sua função simbólica. Desmitologizado, o mito torna-se *símbolo* e é recuperado *como mito*, constituindo assim uma dimensão do pensamento moderno. Compreender o mito como mito, como símbolo, é compreender o que é que ele acrescenta — com as suas históricas, personagens, tempo, espaço... — à função revelante dos símbolos primários.

Uma primeira função dos mitos do mal consiste em englobar o conjunto da humanidade numa *história exemplar*. Mediante um tempo que representa todos os tempos, o «homem» manifesta-se como um universal concreto — Adão é o homem. A experiência passa de singular a arquetípica.

Uma segunda função dos mitos do mal consiste em conferir à experiência humana uma *orientação*, pela introdução dum «movimento» peculiar ao mito. Assim, por exemplo, é-nos «contado» o início e o fim da falta. A esta luz, o momento presente é apenas um momento entre o Génesis e o Apocalipse.

Uma terceira função dos mitos do mal — a mais fundamental — reside na vontade que o mito tem de atingir o enigma da existência, pela introdução duma *discordância* entre uma realidade fundamental (o estado de inocência, por exemplo, como estado criatural, como essencial) e a modalidade actual do homem (infecto, pecador, culpado). O mito «justifica» esta passagem recorrendo à *narração*, porque não há nenhuma transição lógica, nenhuma dedução da realidade fundamental do homem (criatura boa destinada à felicidade) à sua existência actual (o existencial ou histórico, sob o signo da alienação). Reside aqui o *alcance ontológico* do mito, que «se refere à relação (...) do ser essencial do homem à sua existência histórica» (SM 155).

Por esta tríplice função simbólica — universalidade concreta, orientação temporal, exploração ontológica — o mito tem um modo próprio de revelar, irreduzível a todos os outros, mesmo ao da alegoria. A sua linguagem nunca poderá ser «clara» e «inteligível», porque o seu significado é incontrolável e opaco.

3.3.1. *Tipologia dos mitos do mal*

Por se querer limitar às narrações míticas da origem e do fim do mal, Ricoeur vê-se na necessidade de construir uma tipologia, a entender-se mais como hipótese de trabalho do que como classificação estática¹²⁵. Os mitos propostos são simultaneamente *a priori* — o que nos permite ir ao encontro do material documental equipados com uma grelha de leitura — e *a posteriori* — porque são continuamente corrigidos e aferidos pela experiência.

Esta tipologia «essencial» baseia-se num processo de uniformização dos mitos e de universalização da consciência mítica, que é anacrónica, ou seja, «não procura tanto estabelecer uma ordem de sucessão ou uma genealogia — como foi a tentativa tão radicalmente diferente de Schelling», quanto sobretudo colher uma dinâmica interior aos próprios mitos¹²⁶. A aventura mítica é promoção de linguagem, é aurora de reflexão; a sua última instância «transitará» para a reflexão e, mesmo, para a especulação.

¹²⁵ Cf. E. RENZI, *Paul Ricoeur, una fenomenologia della finitezza e del male*, in «Il Pensiero» 5 (1960), p. 370.

¹²⁶ X. TILLETTE, *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in «Archives de Philosophie» 24 (1961), p. 583.

A compreensão das oposições e das afinidades secretas existentes entre os diversos mitos prepara a sua assimilação filosófica. Como aconteceu com os símbolos primários, «todo o mito é iconoclasta em relação a outro (...). Esta dinâmica é animada por uma profunda oposição: por um lado, temos os mitos que endossam a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito primordial *antes* do homem; por outro lado, temos os mitos que colocam a origem do mal *no* homem»¹²⁷.

Ao *primeiro grupo* pertencem fundamentalmente três mitos: o mito do drama da criação e da visão ritual do mundo, o mito do herói trágico, o mito órfico da alma exilada.

Ao *segundo grupo* pertence o mito antropológico por excelência, ou seja, o mito adâmico.

Limitamo-nos a apresentar muito sumariamente estes quatro mitos, conferindo de seguida um maior desenvolvimento ao último.

a) No *mito do drama da criação* a origem do mal é coextensiva à mesma origem das coisas. Nesta perspectiva, e em contrapartida, a salvação será a mesma criação: o acto criador cria libertando. As acções culturais tenderão a «repetir» ritualmente os combates iniciais.

No caos originário a ontogénese é épica. A ordem não é originária mas terminal; a cosmologia termina a teogonia. Por isso — uma vez que o divino está submetido ao devir — o caos é anterior à ordem e o princípio do mal é coextensivo à própria geração do divino. Analisando o *Enuma Elish*, concluímos que o homem não pode ser a origem do mal, que é tão velho como o mais velho dos seres. O homem limita-se a «encontrar» e a «continuar» o mal, este mal que é o passado dos seres, ou melhor, o *passado do ser*, proveniente da instituição do mundo. Deus será o *futuro do ser*. Note-se que para os babilónios — e muito menos para os sumérios — os deuses não são propriamente culpados, uma vez que a mesma Criação constituiu uma vitória sobre um *Inimigo mais velho que o próprio Criador*¹²⁸.

Apesar de podermos encontrar na literatura babilónica alguns antecedentes do mito bíblico do paraíso, do dilúvio, etc., devemos

¹²⁷ P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles...* I, in CI, p. 290; versão inglesa, *a. c.*, p. 198 (sublinhado nosso).

¹²⁸ Este inimigo, porém, é ainda imanente ao divino: será figurado historicamente em todos os inimigos do *Rei*, servidor de Deus; por isso a violência histórica, justificada pela violência original, é uma missão.

todavia afirmar uma profunda distinção entre as duas tendências literárias: *imagens semelhantes* pertencem a *tipos diversos*. Na literatura babilónica — só para dar um exemplo — nunca vem referida a Santidade ofendida de Deus. Mesmo que haja entre as duas literaturas uma certa *continuidade histórica*, domina a *descontinuidade tipológica*, não havendo entre elas nenhuma contradição. É verdade que um ou outro salmo, por exemplo, insinua que o mal da história — figurado nos adversários de Javé e do Rei — se funda numa inimizade primordial que Javé, Rei, *venceu* «ao instituir o mundo». Não obstante a inércia das imagens, os tipos míticos são, portanto, descontínuos: a criação na Bíblia é obra da Palavra e não do Drama; o mal não pode ser identificado com o caos anterior. Por isso dever-se-á recorrer a um *outro* mito, onde mal e história sejam contemporâneos, onde a História e a Salvação sejam uma grandeza original e não uma simples «repetição» do Drama da Criação, onde em suma o *Urmensch* não possa não ser homem e só homem.

b) O *mito do herói trágico* é um mito intermediário entre o precedente e o mito adâmico. Por detrás da visão trágica do homem temos a teologia dum deus que não vê, que induz à tentação, que se perde. O *erro*, a *falta* não se distinguem da própria existência do herói trágico: este não comete a falta e, *entretanto*, é culpado. Nesta perspectiva, em contrapartida, a *salvação* não será uma «remissão dos pecados» — com efeito a falta é inevitável —, mas sim uma salvação também ela trágica, uma espécie de libertação estética emergente do próprio espectáculo trágico, interiorizada nas profundidades da existência e convertida em piedade de si e por si — o herói tem piedade de si-mesmo. Semelhante salvação faz coincidir a liberdade com a necessidade compreendida.

c) O *mito órfico da alma exilada* é um mito solitário. Difere de todos os outros porque cinde o homem em alma e corpo, concentrando-se sobre o destino da alma como provinda *de algum lado* e errante *cá em baixo*. No entanto, como se verá, este mito conserva ainda alguma relação com o mito da «queda de um homem primitivo».

d) O *mito adâmico* é o mito da queda do homem numa criação *já* terminada; a queda aparece-nos assim como evento irracional — efectivamente numa criação ainda não acabada, mas «dramática», não há lugar para uma tal queda. Em contrapartida, na perspectiva deste mito, a *salvação* será um acontecimento novo em

relação à criação original, uma salvação eminentemente histórica; neste contexto, a criação será somente um pano de fundo «cosmológico» em relação ao drama «temporal» da queda. A salvação — conjunto de iniciativas da Divindade e do homem, tendentes à eliminação do mal — passa agora a referir-se a um fim específico, distinto do fim da criação: chega-se assim a uma tensão entre a criação — encerrada com o descanso do sétimo dia — e o empreendimento salvífico — culminante no último dia (Apocalipse). É o facto da queda, porém, que «aguenta todo o peso desta mítica, como o vértice duma pirâmide invertida» (SM 164).

3.3.2. O mito adâmico e a sua centralidade

a) *Significado dum mito de queda* — Apesar de não ser o único mito, a centralidade do mito de queda reside sobretudo no facto de ser «a matriz de toda a especulação ulterior referente à origem do mal na liberdade humana» (HF 17). A sua superioridade em relação aos outros — sobretudo para o filósofo — é «em razão da sua afinidade com a confissão que a liberdade faz da sua responsabilidade» (HF 17).

A narração bíblica da queda, ainda que proceda de tradições mais antigas do que a pregação profética em Israel, só alcança o seu significado a partir da piedade judaica, de uma experiência de pecado, da *liberdade* culpada (cf. SM 14). Por isso «um mito de queda só é possível no contexto de um mito de criação e inocência» (HF 161): por mais radical que seja a maldade, a bondade é mais originária; para que se possa compreender uma queda, dever-se-á compreender de algum modo uma inocência prévia, a qual é responsabilmente perdida.

Contudo, apesar destas qualidades, o mito da queda «deixa fora de si a rica mítica do caos, da cegueira trágica, da alma exilada», sem conseguir uma sua total abolição ou redução (HF 17); a sua exegese faz transparecer directamente a tensão entre dois significados: por uma lado, o mal entra no mundo enquanto o homem o *põe*; por outro lado, o homem *põe* o mal porque *cede* aos ataques de um Adversário. Isto é: todos os mitos de queda comunicam subterraneamente com a rica simbólica dos outros mitos, porque também «aqueles que mais acentuam o carácter de ruptura, de posição ríspida do mal, narram igualmente o subtil escorregar, a obscura flexão da inocência para o mal, como se fôssemos incapazes de

representar o mal que surge no Instante» (HF 162). Mesmo para os mitos de queda mais «contestatários» da liberdade humana, o homem nunca aparece como o Malvado absoluto, primordial.

Esta dialéctica presente em todo o mito de queda — mal que *começo* e que *já lá está* — reflecte a dialéctica que já encontramos ao nível dos símbolos primários do mal entre o esquema da *exterioridade* e o da *interioridade*¹²⁹.

Todavia, a mítica da queda é mais ampla que o mito adâmico. Mais: o símbolo da «queda» não é o símbolo autêntico do mito adâmico. A própria palavra «queda», «falta», é estranha ao vocabulário bíblico, podendo encontrar-se mais facilmente em Platão, em Plotino ou na Gnose. O mito adâmico é mais um mito de separação do que de queda, pois — para ele — o homem foi sempre *terreno*, ao passo que o termo «queda» pode originar ambiguidade, ao pressupor um estado prévio do homem *fora* da sua condição térrea.

b) O mito adâmico é um mito antropológico — Só o mito adâmico é verdadeiramente antropológico, distinguindo-se assim dos outros mitos do *Urmensch*. Isto significa três coisas.

Em primeiro lugar, o mito etiológico remete a origem do mal para um antepassado da humanidade actual, cuja condição é homogênea da nossa. Adão é homem, não pertence a nenhuma sobrenatureza.

Em segundo lugar, este mito pretende desligar a origem do mal da origem boa de todas as coisas; Gn. 3 vem depois de Gn. 1 e 2. O mito é antropológico, porque vai colocar *no homem* o início do mal, no quadro de uma criação já acabada. O mal é fruto de um início segundo¹³⁰.

Em último lugar, o mito é antropológico, porque vai centrar todas as suas atenções *em Adão*, embora invente uma coroa de personagens à sua volta, quais contrapólos «semelhantes» aos dos outros mitos.

¹²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, pp. 290-291; versão inglesa, *id.*, p. 199.

¹³⁰ «A l'époque où le mythe adamique fut rédigé, le concept de liberté n'était pas encore élaboré comme support de ce commencement second — si l'on ose dire —; encore que l'idée deutéronomique d'un choix radical suscité par l'appel prophétique annonce l'évolution du mythe adamique vers une spéculation de degré supérieur où la liberté sera non seulement une sorte de commencement, mais la puissance de défection de la créature, c'est-à-dire, au sens propre, la puissance pour la créature humaine de défaire et de se défaire à partir de son être fait et par-fait. Au niveau mythique où nous nous tenons ici, ce pouvoir de défection de la liberté reste pris dans la structure du récit...» (SM 219).

c) O mito adâmico é um mito de motivação penitencial — A plena aceitação do carácter não-histórico deste mito¹³¹ é a condição necessária para apreendermos a sua função simbólica; se a história da queda de Adão assume a grandeza do mito, vai *significar mais* que uma história «verdadeira», porque só assim poderá suscitar uma reflexão sobre o poder da liberdade. O poder exploratório e heurístico do mito vem-nos revelado na relação entre o «pré-filosófico» e o «filosófico»: o símbolo dá que e dá para pensar. Ora o mito é ele próprio um símbolo. Se o mito simboliza, deverá ter uma relação com os símbolos fundamentais, retomando-os numa hermenêutica superior. Mesmo sem ser ainda especulação, o mito é já *uma interpretação* elaborada dos símbolos primários. Se considerarmos a especulação como uma hermenêutica de segundo grau, o mito será uma hermenêutica de primeiro grau. Ao nível dos símbolos primários e primordiais do mal segue-se o nível do mito adâmico como hermenêutica de primeiro grau; a este segue-se o nível da hermenêutica de segundo grau, ou seja, a especulação, o *pecado original* como cifra especulativa do mesmo mito.

Segundo Ricoeur, a inclusão do mito adâmico *após* os símbolos primários é confirmada pela experiência histórica do povo judeu, para o qual *o mito adâmico pressupõe a experiência do pecado e da culpabilidade*. O problema está em saber o que é que o mito acrescenta em compreensão aos símbolos primários; é o que veremos na alínea seguinte. Por agora interessa-nos resolver um problema prévio: em que medida é que os símbolos primários são os antecedentes de direito do mesmo mito. Entre símbolo e mito não há uma separação absoluta. É verdade que o mito adâmico *excede* em sentido os próprios símbolos — exactamente por ser mito. Este excedente de sentido, contudo, não é essencial, mas tardio. Com

¹³¹ Não-histórico no sentido crítico moderno. Para Ricoeur, como para a maioria dos intérpretes, todo o esforço, tendente a salvar a letra da narração no sentido de uma história «verdadeira», é um esforço vão e desesperado. É interessante verificar como ele tem presente a exegese não só protestante como católica. Assim, examina as opiniões de Dubarle, Y. Laurent, Lagrange (cf. SM 221, nota 1). A interpretação de Ricoeur não se distancia fundamentalmente da de P. GRELOT, por exemplo (*Réflexions sur le péché originel*, in «Nouvelle Revue Théologique» 89 (1967), pp. 337-375; pp. 449-484).

Sobre o pecado original na Bíblia cf. A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1968 (recolha de estudos anteriores); J. CAMBIER, *Péchés des hommes et péché d'Adam en Rom. V, 12*, in «New Testament Studies» 11 (1964-1965), pp. 217-255; H. HAAG, *Biblische Schöpfungsgeschichte und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart, 1966; A. MORENO, *Génésis 2, 4b-3, 24*, in «Teología y Vida» 5 (1964), pp. 207-222; R. SCROGGS, *The last Adam: A Study in Pauline Anthropology*. Plulodelphin, Portress Press, 1966; L. SWAIN, *The Bible and the origin of Sin: I. The Old Testament*, in «The Clergy Review» (1967), pp. 337-344.

feito, o mito adâmico não é a pedra de toque da concepção judaico-cristã de pecado (cf. SM 14 e 224), não é o pilar principal do edifício, mas tão-só um dos seus arcos secundários¹³², articulado com a ogiva principal, isto é, com o *espírito penitencial judaico*. Com maior razão, pois, se poderá dizer que o pecado original, como racionalização hermenêutica de segundo grau, não é senão uma «falsa coluna» do edifício judaico-cristão do pecado (cf. SM 224). O mito adâmico, portanto, «pode ser visto como a expressão mítica de toda a experiência penitencial de Israel. É o homem que é acusado pelo profeta. É o homem que se descobre a si mesmo como autor do mal na confissão dos pecados, que discerne, por detrás dos actos maus cometidos no tempo, uma constituição má mais original que toda a decisão individual. O mito narra-nos o surgir desta má constituição num evento irracional...»¹³³.

Pertencendo, portanto, o primado ao espírito penitencial judaico, o mito adâmico emerge da experiência viva da confissão dos pecados, e emerge de dois modos: negativa e positivamente. Negativamente, a experiência viva da confissão judaica dissolve gradualmente os pressupostos teológicos dos mitos antigos — teogónico e trágico —, sobretudo mediante o seu carácter monoteísta e ético; paralelamente, esta desmitologização global — em prejuízo da teogonia — vai fornecer-nos uma concepção plenamente antropológica do mal. «É preciso que o mal entre no mundo por uma espécie de catástrofe do criado (...), porque «Javé é santo» (...)» (SM 225). Positivamente, o mito adâmico procede da acusação profética dirigida contra o homem: a mesma teologia que «inocentiza» Deus «acusa» o homem. Da progressiva consciencialização desta acusação surge o espírito penitencial. O homem judeu vai arrepender-se não tanto

¹³² Com efeito, Adão não é uma figura importante no Antigo Testamento, sendo quase ignorado por todos os escritores, sobretudo pelos profetas. É verdade que, para o autor de Gn. 3, Adão suporta a responsabilidade da entrada do pecado no mundo. Todavia, mesmo para o Javista, Adão «não é talvez o primeiro exemplo do mal» (SM 223). Seja como for, o mito adâmico — sempre no âmbito do Antigo Testamento — «não deve ser separado dos outros 11 capítulos do Génesis, os quais, mediante as lendas de Caim e de Abel, de Babel, de Noé — passando pela ameaça suprema (dilúvio) e pela promessa suprema — nos conduzem à eleição de Abraão, pai dos crentes» (SM 223).

No próprio Novo Testamento, Cristo nunca se refere a esta narração: toma a existência do mal como *um facto*, pondo o acento ora no «coração» mau do homem, ora no «adversário» deste. Foi Paulo quem reanimou Adão, tirando-o do seu letargo, mas para o pôr em relação com Cristo, o «novo homem». A cristologia consolidou a adamologia. Portanto, podemos desmitologizar a adamologia, sem destruir a cristologia (cf. SM 14 e 223-224).

¹³³ P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, p. 290; versão inglesa, a. c., pp. 198-199.

das suas acções, quanto da raiz das suas acções: este arrependimento vai alcançar o «coração» do homem. Esta piedade penitencial vai descobrir gradualmente a dimensão comunitária do pecado: o coração mau de *cada* homem em particular é, ao fim de contas, o coração mau de *todos* os homens. Cria-se assim um específico «nós», o «nós pobres pecadores».

Pois bem: foi porque a confissão dos pecados implicava esta universalização virtual que se tornou possível o mito adâmico. Adão tornou-se «a universalidade concreta do mal humano».

d) *O mito adâmico é um mito de estrutura tensiva entre o instante e o lapso* — Por um lado, o mito tende a concentrar «em um só homem», em um só acto, em um só evento, todo o Mal da história. A leitura que dele faz S. Paulo, na sequência do judaísmo tardio, é disto boa confirmação. Por esta contracção, a origem do mal configura-se como irracionalidade de separação, de salto — chamado «queda» pela tradição, o que, como referimos, não é isento de equívocos. Por outro lado, o mito situa o evento num drama que dura e que põe em cena diversas personagens. Eis a tensão dialéctica entre o «evento» da ruptura e o «lapso» da tentação.

Pelo *esquema do instante* diz-nos o Javista que em Adão somos um e somos todos; num só gesto de Adão — comer do fruto proibido — estamos todos englobados. Um gesto, um instante. Só sabemos que acaba a inocência e se inicia a maldição. Sendo boa a criação, se o homem agora é mau foi porque mau *se tornou*. Esta ambiguidade intrínseca ao homem — bom por criação e tornado mau — invade todos os registos da vida humana e aparece sob o signo da penibilidade. Mas porque coloca o Javista a proibição *antes* da queda de Adão? O Interdito não será só compreensível num regime de liberdade já decaída? Como é compreensível num estado de perfeita inocência? É bem possível que ele tenha integrado na inocência a proibição *como nós* a experimentamos historicamente. Todavia, indo mais a fundo, Deus, ao pôr o homem como livre, fê-lo num quadro de liberdade finita¹³⁴. A finitude desta liberdade consiste no facto de ela ser uma liberdade *orientada* por um princípio de hierarquização e preferibilidade no seio dos valores. Pode ser que a proibição *antes* do pecado queira significar que o homem

¹³⁴ A finitude da liberdade humana é um tema caro a P. Ricoeur. Já dele tratámos na análise do HF. No entanto, o tratamento da liberdade finita em Ricoeur remonta a mais longe: «...eu sou uma liberdade que emerge continuamente da indecisão (...). *Querer não é criar*» — eis dois assertos-chave da conclusão de VI (pp. 455-456).

não é liberdade absoluta, não é uma autonomia capaz de criar a distinção entre bem e mal.

O esquema do instante confere uma coloração quer à criação quer ao pecado: no instante eu sou criado; no instante caio. Entre inocência e pecado há uma ruptura. Porque o mal é no instante, eu não sei de donde ele vem; só sei que é contingente e de carácter puramente histórico.

Pelo *esquema do lapso* o Javista «dispersa» o evento da queda em várias personagens (Adão, Eva, Serpente) e em vários episódios (sedução da mulher, queda do homem). A par do corte, do acto, da má escolha, temos a transição, a motivação, a tentação. O intervalo que vai da inocência ao pecado é colmatado por uma espécie de vertigem, de fascinação — as quais só adquirem sentido se integradas na limitação e debilidade ontológicas do homem.

A figura de *Eva* está a dizer-nos que este mito da tentação é igualmente um mito de transição, de intoxicação. «A mulher, figura da fragilidade, é o pólo oposto do homem, figura da decisão má»¹³⁵. Há quem veja na figura de Eva o lugar privilegiado onde proibição e desejo se entrecrocavam. Pode bem ser que o Javista «ressinta» masculinamente o estado de dependência em que as mulheres suas contemporâneas se encontravam. Não há dúvida, porém, que esta narração se refere a um «eterno feminino» que é mais do que sexo e a que poderemos chamar a *mediação da debilidade*¹³⁶, a fragilidade do homem, aquela finitude instável, sempre pronta a oferecer-se ao «mau infinito» (ao «querer ser como os deuses»). Mais que a libido humana é a liberdade finita que é a ocasião da queda. Eva não é portanto a mulher enquanto «segundo sexo»: «cada mulher e cada varão são Adão; cada varão e cada mulher são Eva; toda a mulher peca «em» Adão, cada varão é seduzido «em» Eva» (SM 239).

Pela figura da *Serpente* o mito adâmico recupera o esquema de exterioridade que encontrámos ao nível dos símbolos. Este esquema invencível — projectado no corpo-tumba dos órficos, no Zeus de Prometeu, nos combates primordiais do drama da Criação — resiste

¹³⁵ P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, p. 291; versão inglesa, a. c., p. 199.

¹³⁶ Estes pontos de contacto entre Eva e a fragilidade humana constitucional já tinham sido esboçados ao nível do HF: «...este movimento da debilidade que cede, simbolizado no mito bíblico pela figura de Eva, é coextensivo ao acto pelo qual o mal entra no mundo; há uma espécie de vertigem que conduz da debilidade à tentação e desta à queda; assim, o mal, no preciso momento em que eu confesso pô-lo, parece nascer da própria limitação do homem mediante a transição contínua da vertigem» (p. 162) (sublinhado nosso).

ao esforço de desmitização presente no mito adâmico, refugiando-se na figura da Serpente¹³⁷. O seu primeiro papel é fazer surgir a dúvida dum modo subtil: «é mesmo verdade que Deus disse...?». A dúvida sobre a proibição faz nascer em Eva, «mediação de debilidade», o desejo da infinitude, da infinidade, em relação ao qual a finitude criatural começa a aparecer como insuportável; trata-se de «um mau infinito», pervertedor do sentido do limite e orientação da liberdade. A «semelhança com os deuses» — a alcançar mediante a transgressão — é a vontade de o homem se pôr como um criador «de si e para si». «Se comerdes...»: ao falar assim, não parece que a Serpente tenha mentido totalmente. Com efeito, a época que o pecado abre à liberdade é uma certa experiência do *infinito* que procura recobrir a nossa estreiteza ética. Depois da queda, o «sempre mais», o «sempre diverso», este «mau infinito do desejo», parece constituir a realidade humana.

O Javista está mais interessado no poder significativo da Serpente que no seu «estatuto ontológico». É certo que ela é já pervertedora e má antes da queda do homem; no entanto, embora este animal ctónico não seja totalmente desmitologizado, ele é ainda e sempre criatura de Javé. É a figura da *passividade* na tentação, simbolizando essa misteriosa flutuação na fronteira do fora e do dentro. Pecar é agir e *ceder*. Não será a Serpente uma parte recôndita e insondável de nós mesmos? A astúcia feminina de Eva ao desculpar-se — «foi a Serpente que...» — acaba por *pôr fora* a tentação flutuante. Nesta perspectiva, o réptil maligno assume um significado dialéctico, designando quer a sedução do homem feita por si mesmo, quer o aspecto de continuação do mal na experiência histórica do homem. À luz desta ambivalência de significado, o mal é *tradição* e não apenas evento; há uma anterioridade do mal a si mesmo¹³⁸.

Que pode significar esta anterioridade do mal? Ricoeur vislumbra esta exterioridade radical — não sem uma certa hesitação — numa espécie de *estrutura cósmica do mal*, entendida não como maldade em si do mundo, mas como a *indiferença do universo em*

¹³⁷ Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, p. 291; versão inglesa, *a. c.*, p. 200.

¹³⁸ A. DE WAELHENS (*Pensée mythique et philosophie du mal*, in «Revue Philosophique de Louvain» 59 (1961), p. 321) descobre no método de Ricoeur o perigo de conduzir a uma ontologia da finitude tão radical que venha mesmo a abolir o próprio problema da queda humana *pela falta*.

relação ao homem. Não é porventura desta «estrutura cósmica do mal» que parece nascer aquele sentimento difuso de absurdez universal, que convida o homem a pôr sempre em dúvida o seu destino? G. Marcel fala-nos do «convite à vontade de traição», que parece inerente à própria textura do universo se comparada com aquela profunda intenção de verdade e de felicidade que anima o homem. Talvez seja este o motivo mais profundo por que essa ctónica Serpente resistiu ao processo de desmitologização bíblica: ela representa algo de nós e do mundo, figurando aquela parte do mal que a liberdade não consegue assumir totalmente em si¹³⁹. O tema da Serpente representa a primeira etapa do *tema satânico* que, na época persa, quase induziu Israel a incluir na sua fé um semi-dualismo. Ao nível do mito adâmico o homem não surge como o Malvado absoluto, mas como malvado segundo, por sedução. A partir daqui torna-se muito escorregadio o terreno da especulação, precisamente porque começa a faltar o campo da verificação adequada, ou seja, a verificação feita pelo espírito penitencial. O mito deve permanecer antropológico: a Serpente não passa, a este nível, da estrutura externa da tentação — que é sempre uma estrutura de pecado humano; não sabemos ainda se Satã, a Serpente, será alguém.

e) *O mito adâmico é um mito de orientação temporal* — O mito adâmico é um símbolo *retrospectivo*, solidário com toda uma experiência histórica projectada *para um futuro*. Serão os símbolos do fim homogêneos dos do início? A resposta é positiva, sendo-nos dada pela continuidade existente entre a simbólica primária da confissão dos pecados e do sentimento de culpa do povo hebreu e a arquitectura do mito. A simbólica do perdão-regresso e da redenção-resgate, presente no símbolo primário do pecado, vai-nos reaparecer agora a nível mítico, ou seja, numa hermenêutica de primeiro grau. Assim, a experiência viva do perdão deixa-se explicitar nos símbolos da *justificação*, da *Escatologia*, onde os símbolos dominantes são os do *Filho do Homem* e do *Segundo-Adão*, símbolos rigorosamente correspondentes aos do mito adâmico. Pode ser que, a rigor, transcendam a perspectiva do Javista. O que está em jogo, porém,

¹³⁹ Cf. *o Conceito de Angústia* de S. Kierkegaard; a análise da angústia «débouche sur un concept du péché-événement ou surgissement; l'angoisse elle-même est une sorte de glissement, de fascination où le mal se trouve circonscrit, approché par-devant et par-derrrière» (P. RICOEUR, *Kierkegaard et le mal*, a. c. na nota 1, p. 294).

é a sua *filiação fenomenológica* através da respectiva história literária. No entanto, o mesmo Javista já discerne esta tensão para um futuro na vocação de Abraão (Gn. 12), acontecimento este que ainda pertence à *Urgeschichte* — ainda que abra já a *Heilsgeschichte*. A figura de Abraão é, na pena do Javista, a primeira réplica à figura de Adão¹⁴⁰.

f) O mito adâmico *inter-comunica-se com os outros mitos* — O mito adâmico reafirma, pela sua complexidade e tensões internas, o essencial dos outros mitos: efectua-se assim, com esta convergência de todos os mitos para um dominante, uma visão *dinâmica* da mítica. O filósofo bem pode fazer este «círculo» dos mitos, porque o que mais o interessa é a sua função reveladora.

As relações entre o mito adâmico e o teogónico exprimem-se sobretudo no aspecto de *lapso* do evento da queda: o mal aparece também como tradição, como continuação.

As relações entre o mito adâmico e o mito trágico podem assim exprimir-se: «apesar da sua tendência anti-trágica (o mito adâmico não inculpa Deus, mas o homem), ele retoma algo do homem trágico, e mesmo algo do deus trágico»¹⁴¹. A figura de Adão tematiza um duplo mal hiper-ético: um mal radical como «horizonte do mal actual» e o mal como o «fatal reverso dum bem

¹⁴⁰ O israelita, repensando o seu passado, descortina uma «flecha de esperança», onde se inserem os ricos símbolos do «Filho do Homem», do «Servo de Javé», do «Segundo Adão». A fenomenologia destas imagens — que transcende os limites do presente trabalho — encontra-se em SM 246-257. Ricoeur não é um teólogo neste momento, ou seja, não faz cristologia: «que Jesus seja o ponto de convergência de todas estas figuras, sem ser ele-próprio uma figura, isto ultrapassa a nossa fenomenologia das Imagens» (SM 251). É por isso que S. Paulo não faz fenomenologia, mas teologia cristológica: «o que dá um peso ontológico aos 'tipos' de S. Paulo é a fé de que Jesus, *homem histórico*, 'existe na forma de Deus', preenchendo o tipo, a forma, a imagem» (SM 257). Cf. quanto atrás se disse sobre as relações entre filosofia e teologia em P. Ricoeur.

¹⁴¹ F. D. VANSINA, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in «Revue de Métaphysique et Morale» 69 (1964), p. 289.

Interessante é a aproximação que podemos estabelecer entre a falta de Adão e a de Prometeu. Ao contrário do que acontece com a sabedoria grega, o Cristianismo não se interessa muito com Prometeu. A falta deste não é a de Adão: «sa désobéissance (de Adão) n'est pas d'être homme technique et savant, c'est d'avoir rompu, dans son aventure d'homme, le lien vital avec le divin: c'est pourquoi la première expression de cette faute, c'est le crime de Caïn, la faute contre le frère et non la faute contre la nature, la faute contre l'amour et non la faute contre l'existence animale et sans histoire» (P. RICOEUR, *Le Christianisme et le sens de l'histoire*, in HV, p. 86).

O pensamento hebraico está longe, por exemplo, da concepção dum Êsquilo. A tragédia grega «naît de la coalition de ces deux angoisses: l'angoisse d'un fondement méchant et l'angoisse d'un homme coupable» (P. RICOEUR, *Vraie et fausse angoisse*, in HV, p. 333). No entanto a inter-comunicação do mito do herói trágico com o mito adâmico pode prolongar-se, a ponto de duvidarmos: o Deus dos Profetas não é porventura um Deus *vingador* e ameaçador? Se «Satã» precede «Adão», como é possível este «Satã»? (cf. *Ibidem*).

escolhido». A serpente simboliza a tragédia dum foco *extra-humano* de inquietude a que o homem cede. A própria teologia trágica — piedade para com o homem que o profeta acusa e temor perante o Deus santo — não está totalmente ausente do mito adâmico, como não está ausente de alguns contra-símbolos de Adão — como Job, o justo e inocente sofredor. Sendo o Deus de Israel o «Deus absconditus» de Isaias, haverá sempre lugar para uma certa teologia trágica. A inocência e culpabilidade do herói trágico, o aspecto trágico propriamente inconfessável do mito, não estão de todo ausentes em Adão¹⁴².

As relações existentes entre o mito adâmico e o mito orfo-pitagórico da alma exilada são mais difíceis de discernir. Contudo, não são inexistentes. Assim, temos toda uma especulação sobre o «pecado original», sobre a «elevação do homem antes da queda», sobre a «queda», etc. que, apesar de tardia em relação aos propósitos do Génesis, revela um sabor tipicamente gnóstico-dualista. A própria palavra «queda», originária do orfismo e do platonismo, não foi porventura aplicada pela tradição eclesíastica à «desgraça» de Adão? É o que vamos ver¹⁴³.

3.3.3. *Prolongamento do mito adâmico no «símbolo racional» do pecado original: a re-ontologização do mal*

O dogma do pecado original transpõe para o plano dos conceitos o que o mito adâmico encerra no plano do símbolo e da narração. Esta transposição é legítima? A que é devida? Tem mesmo algum significado? Antes de entrarmos propriamente na análise do pecado original como transposição do mito para a simbologia racional, citemos algumas passagens de Ricoeur, bem elucidativas do seu ponto de vista sobre este irresolvido e irresolúvel problema.

— «On ne dira jamais assez le mal qu'ont fait aux âmes, durant des siècles de chrétienté, d'abord l'interprétation littérale de l'histoire

¹⁴² Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, pp. 291-292; versão inglesa, a. c., p. 200.

¹⁴³ Não é grande a simpatia de Ricoeur por tudo o que se a dualismo gnóstico: «este conhecimento da alma e do corpo — diz-nos ele —, esta gnose do dualismo vai infiltrar-se no cristianismo, torna árido o seu sentido da criação, altera o seu reconhecimento do mal» (P. RICOEUR, *Sexualité — La merveille, l'errance, l'enigme*, in HV, p. 201) (sublinhado nosso).

d'Adam, ensuite la confusion de ce mythe, traité comme une histoire, avec la spéculation ultérieure et principalement augustinienne sur le péché originel; en demandant aux fidèles de confesser ce bloc mythico-spéculatif et de le recevoir comme une explication qui se suffise à elle-même, les théologiens ont indûment requis un *sacrificium intellectus*, là où il fallait éveiller les croyants à une surintelligence symbolique de leur condition actuelle» (SM 224).

- «... le chrétien ne dit pas: je crois au péché, mais: je crois en la rémission des péchés; (...) la description du péché et la symbolisation de son origine par le moyen du mythe appartiennent par conséquent à la foi à titre secondaire et dérivé, comme le meilleur *invers* d'une parole de délivrance et d'espérance; il n'est pas inutile de le répéter, à l'encontre de la tendance, issue de l'augustinisme, à conférer ao «dogme du péché originel» le même genre d'autorité qu'à la justification para la foi dans la mort et la résurrection du Christ. (...) Tout notre effort pour rapporter le dogme du péché originel au mythe adamique et celui-ci à l'expérience pénitentielle d'Israël et de l'église apostolique va dans le même sens; en faisant apparaître la relation intentionnelle du dogme au mythe et du mythe à la confession des péchés, nous avons confirmé la subordination du dogme du péché originel à la prédication du salut» (SM 286).
- «... la spéculation sur la transmission d'un péché venu d'un premier homme est une rationalisation tardive qui mêle des catégories éthiques et des catégories biologiques; c'est même parce que la signification originale d'un péché personnel et communautaire a été perdue qu'on a tenté de compenser l'individualisme de la culpabilité par une solidarité de niveau vital construite sur le modèle de l'hérédité» (SM 84-85); «cette rationalisation du péché originel comme péché hérité encombrera la pensée occidentale pendant des siècles; il faut défaire ce noeud de la spéculation et déployer les motivations qui se sont sédimentées dans la pseudo-pensée d'un péché originel qui serait à la fois *premier* péché et héritage *transmis*» (SM 289-290).

Aquilo que, a nível da Simbólica do Mal, só pretendia ser uma *imagem*, a nível da «teologia» e do plano «doutoral» passa a ser um *conceito*¹⁴⁴. Abandona-se o plano da pregação e passa-se ao da explicação em termos abstractos, racionais, porventura de

¹⁴⁴ Ricoeur baseia-se na *Confession de foi de La Rochelle*, sobretudo arts .9, 10 e 11 (cf. *Le «péché originel»...*, in CI, pp. 265-266). Sobre o pecado original nas confissões de fé evangélicas, cf. Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale nelle professioni di fede luterane*, in «Gregorianum» 47 (1966), pp. 86-100. A doutrina católica tridentina sobre o pecado original pode, por sua vez, resumir-se nas seguintes proposições: Adão, pelo pecado, perdeu a inocência original, não só para si, mas para toda a sua descendência; o sacramento do baptismo lava este pecado, quer nos adultos, quer nas crianças; todos — também as crianças — têm necessidade do baptismo, porque todos têm o pecado original; pelo baptismo desaparece «totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet» (cf. *Cc. Tridentinum: sessio V, 17. Im. 1546: Decretum de peccato originali*: in DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Herder, 1967, 34.ª ed., pp. 366-368; nn. 1510-1516). Sobre o pecado

especulação escolástica. Como hermeneuta — e não tanto como historiador ou teólogo dogmático — Ricoeur não contrapõe uma abstracção a outra abstracção, mas vai reflectir no *significado* que pode ter a cristalização teológica do conceito em questão, isto é, vai procurar reencontrar as intenções do conceito, o poder que ele tem de nos remeter para algo que ele não é. Para tanto, há que *desfazer o conceito*, decompô-lo, para apreender o seu sentido querigmático. Como conceito, ele é um falso-saber, um saber quase-jurídico e um saber quase-biológico. É exactamente pela sua pretensão de se apresentar como um saber, sobretudo como um saber quase-jurídico, que o homem moderno o não pode compreender¹⁴⁵. Este falso saber não bloqueia porventura «numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança»¹⁴⁶ :

A *filosofia* retoma a seu modo o mito adâmico. Este trabalho, estritamente filosófico, vê-o Ricoeur realizado na doutrina kantiana do mal radical — a que por várias vezes fizemos referência —, o qual se prende com o tema da liberdade serva: *como* Adão — e não tanto *em* Adão — nós começamos o mal. Não somos totalmente passivos nem totalmente autores do mal. Continuamo-lo começando e começamo-lo continuando. Ora, para tal exprimir, não possui a filosofia conceitos próprios: o fundamento das múltiplas máximas más funciona como condição «a priori» de toda a má acção concreta; quando procuramos a origem racional do mal devemos supor que a má acção deve ser considerada *como se* o homem a ela chegasse directamente a partir de um estado de inocência¹⁴⁷.

A *teologia*, porém, quis ir mais longe. Por isso, construiu um saber, talvez por uma dupla motivação, uma de ordem apolo-

original no Concílio de Trento, cf. os três estudos de A. VANNESTE: 1 — *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*, in «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964), pp. 355-368; 490-510; 2 — *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*, in «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965), pp. 688-726; 3 — *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon*, in «Nouvelle Revue Théologique» 88 (1966), pp. 581-602.

¹⁴⁵ Cf. P. RICOEUR, *Interprétation du mythe de la peine*, in CI, p. 351: «l'identité du mythe et de la raison dans la logique de la peine a son expression culturelle la plus extraordinaire dans la parenté entre le sacré et le juridique». A aproximação entre o sagrado e o jurídico apresenta-se claramente na teologia penal: o homem moderno não compreende o pecado original como crime juridicamente imputável, crime que é de tal ordem, que exige que toda a humanidade esteja nele implicada (cf. p. 352). Se hoje falamos do *mito* da pena, isto deve-se à morte da teologia penal.

¹⁴⁶ P. RICOEUR, *Le «péché originel»: étude de signification*, in CI, p. 266.

¹⁴⁷ Cf. P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in CI, p. 425: «Tout est dans ce «comme si», qui est l'équivalent philosophique du mythe de la chute; c'est le mythe rationnel du surgissement, du passage instantané de l'innocence au péché; *comme* Adam (plutôt que *en* Adam) nous commençons le mal».

gética, exterior, outra de ordem mais profunda e interior. Assim, para responder à questão gnóstica (πόθεν τὰ κακά);, ela colocou-se, quanto ao modo de pensar e de se exprimir, no mesmo terreno da γνῶσις¹⁴⁸. A esta motivação de ordem apologética junta-se outra menos circunstancial e mais profunda: sendo o mal um «mistério de iniquidade», terrível e impenetrável, não será a Gnose uma tentação permanente do pensamento humano?

Santo Agostinho está no centro de toda esta problemática, sendo o grande testemunho do momento histórico e intelectual em que o conceito se formou. Para a Gnose o mal é realidade quase-física, é corpo, é coisa, é mundo, é alma *precipitada em...*; o cosmos devém máquina de salvação e de perdição, é satanizado; o mal é a mesma mundanidade do mundo, é mais estado que acto, é destino exteriorizado. Para os PP. gregos e latinos o mal não é coisa, mas é «de nós». *Não sendo um ser, mas acto*, não faz sentido a questão *quid malum?* O símbolo de Adão diz-nos que «por um homem» o pecado entrou no mundo. Se entrou, quer dizer que ele não é o mundo. Entretanto, o aparelho conceptual dos PP. vai-se socorrer de duas categorias negativas — do *ex nihilo* da criação e do *defectus* — para tematizar o mal como «*corruptio*» e/ou como «*natura corrupta*», o que está em evidente descontinuidade com as experiências cristã e hebraica presentes no mito adâmico. A esta formulação negativa prende-se uma outra, mais positiva, cuja origem se deve à controvérsia anti-pelagiana. É neste âmbito que o pensamento agostiniano vai ser «segundo a gnose», criando um «mito dogmático» paralelo aos mitos da gnose, mediante a introdução do conceito gritante de *vício hereditário*, de *naturale peccatum* (*per generationem, generatim*). Este esquema situa-se totalmente fora duma Filosofia da Vontade e reata-se directamente à especulação adâmica do judaísmo tardio presente em Paulo. Este primeiro Adão — que para Paulo era só τύπος τοῦ μέλλοντος — vai tornar-se o eixo de toda a especulação. Embora, para a concepção paulina, Adão seja «menos um primeiro agente que um primeiro veículo» do mal¹⁴⁹ — indo a progressão mais a favor de Cristo —, Agostinho vai pôr a adamologia em pé de igualdade com a cristologia.

¹⁴⁸ «...le concept de péché originel est anti-gnostique dans son fond, mais quasi-gnostique dans son énoncé» (P. RICOEUR, *Le «péché originel»...*, in CI, p. 267).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 273.

Pelágio, colocando-se na linha do voluntarismo anti-maniqueu, vê na expressão «em Adão» (Rom. 5, 12) um «como Adão», pertencendo de direito ao homem o «posse non peccare». Para Agostinho¹⁵⁰ a vontade escapa a si mesma, obedece a *outrém*. Se Deus ama Jacob e escolhe Esaú, se endurece e concede misericórdia a quem quer, o mal será um anti-tipo dum acto absoluto de Deus, da eleição. O mal é reprovação. Para se desculpar Deus, tem que se inculpar *toda* a humanidade; e, uma vez que o mal é voluntário — Agostinho pretende ser simultaneamente anti-maniqueu e anti-pelagiano —, *torna-se necessário que a nossa própria vontade, mesmo antes do seu exercício em actos, se encontre implicada na vontade de Adão*. Eis a noção de «voluntas naturae», eis a «justificação» do pecado das crianças no ventre materno¹⁵¹. Por um lado, aceita-se o mistério da eleição; por outro, *explica-se a reprovação*. Não terão feito o mesmo os amigos de Job, ao tentarem *explicar* o seu sofrimento?

Paradoxalmente, porém, embora Pelágio pareça ter razão nesta contenda, a «mitologia dogmática» do pecado original faz passar para a tradição da Igreja algo que Pelágio não é capaz de evidenciar. No fim de contas, *Agostinho tem mais razão*, se virmos na sua formulação a riqueza de um *símbolo racional*, ou seja, se procurarmos no conceito do pecado original não a sua falsa clareza, mas a sua «tenebrosa riqueza analógica»¹⁵². Ricoeur desprende deste símbolo as três características da experiência penitencial de Israel já antes referidas: o realismo do pecado, a irredutibilidade da condição pecadora à noção de culpabilidade individual, o pecado como «potência». Ora esta experiência orienta-nos para a ideia da *quase-natureza do mal*¹⁵³, bem expressa pela função simbólica

¹⁵⁰ Cf. *Confissões*, cap. VIII, final.

¹⁵¹ É bem possível que a profunda motivação agostiniana seja outra, isto é, a de justificar a necessidade universal da *graça* e do *baptismo*. Este ponto parece-nos pouco cuidado no estudo de Ricoeur que estamos a seguir. Sobre as posições de Santo Agostinho cf. G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in «Augustinus» 22 (1967), pp. 97-116; J. CLEMENCE, *Saint Augustin et le péché originel*, in «Nouvelle Revue Théologique» 70 (1948), pp. 727-754; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel, Reinhardt, 1960; S. LYONNET, *Rom. 5,12 chez Saint Augustin*, in «L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac», vol. II, Paris, 1963, pp. 327-339; H. RONDET, *Le Christ nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin*, in «Études Mariages» 2 (1955), pp. 25-41; H. STAFFNER, *Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 79 (1957), pp. 385-416; J. MORAN, *Sexualidad, humanización y pecado original. A propósito del libro XIV de De Civitate Dei*, in «Archivo Teológico Augustiniano» 1 (1966), pp. 215-244.

¹⁵² P. RICOEUR, *Le «péché originel»...*, in CI, p. 277.

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 279.

do pecado original; mito adâmico e pecado original *têm e não têm* a mesma função simbólica. O sentido *próprio* deste símbolo racional é o seguinte: «o pecado não é natureza, mas vontade», sendo preciso, porém, «incorporar nesta vontade uma quase-natureza do mal»¹⁵⁴. Estamos perante o desespero da representação conceptual, que é, no entanto, revelador de algo muito profundo no plano metafísico: é *na* vontade que reside esta quase-natureza. «O mal é uma espécie de involuntário no seio do voluntário — não em face dele, mas nele — e isto é o servo-arbítrio. Eis porque é necessário combinar monstruosamente um conceito jurídico de imputação para que ele (o servo arbítrio) seja voluntário, e um conceito biológico de herança para que seja involuntário, adquirido, contraído»¹⁵⁵.

Se o pecado é radicalmente geração, o «regime da graça» é *regeneração*. Eis o que nos diz um conceito absurdo. O pecado original é portanto o anti-tipo do «regime de graça», mas não paralelo ou simétrico: o movimento progride no sentido do «tanto mais», da *lógica da super-abundância* e não da mera equivalência:

Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως [καὶ] τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν (Rom. 5, 15); οὐδὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις (Rom. 5, 20).

Uma conclusão se pode colher de quanto fica dito: o homem não é mau apenas no seu «coração», mas numa parte não personalizada de si próprio, isto é, na «indiferença do universo» e nos diversos colectivos, «que são como o tecido essencial da sua humanidade»¹⁵⁶. O mito adâmico continua no mito de Babel e prolonga-se na doutrina do pecado original, do pecado do «mundo».

Uma re-ontologização do mal em Paul Ricoeur? Parece estarmos já muito distantes da crítica movida às concepções quase-ontologizantes da falta e do pecado nos pensadores ditos existencia-

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 281.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Cf. P. RICOEUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, in HV, p. 117.

listas. É preciso reconhecer que «à medida que a elucidação filosófica do mal em Ricoeur progride, a tendência à ontologização se acentuará. (...) Podemos mesmo legitimamente perguntar se Ricoeur retomaria hoje uma abstracção da falta»¹⁵⁷.

4. «Le symbole donne à penser»

Como é que os símbolos e os mitos ajudam a pensar uma filosofia do mal, este mal que é para todas as tradições filosóficas o propriamente impensável? Pensar *como filósofo* o mal posto em cena pelo mito, tentar compreender o que é o mito para a filosofia, eis o programa de Ricoeur¹⁵⁸. Ele vai ser possível, porque o símbolo dá para pensar e dá que pensar, como nos diz o último capítulo da SM — a «plaque tournante» de toda a obra sobre «Finitude e Culpabilidade» (cf. HF 12).

A necessidade da reflexão filosófica não se coloca «ao lado» do símbolo nem «por detrás», mas «a partir» dele mesmo. Trata-se duma interpretação criadora que, sem desrespeitar o enigma original dos símbolos, vai conferir ao pensamento um movimento autónomo¹⁵⁹. O recurso ao arcaico e ao símbolo — exigência da cultura moderna — enquadra-se nas investigações sobre a psicologia dos «primitivos», sobre a psicologia religiosa, sobre a origem da linguagem, etc.. Mas *que coisa* faz o símbolo pensar¹⁶⁰?

O símbolo é em si um conteúdo rico. Por isso se deve começar a pensar partindo de quanto o símbolo já disse, respeitando o enigma originário e libertando simultaneamente o significado numa responsabilidade plena de pensamento autónomo. Este é um processo possível porque há um elemento homogéneo quer do símbolo quer do pensamento. O símbolo é palavra, palavra que se oferece ao testemunho e à confusa confissão do homem. Toda a hermenêutica portanto será — como anteriormente ficou bem frisado — simultaneamente restauração e apropriação.

¹⁵⁷ F. D. VANSINA, *La problématique éphémère chez P. Ricoeur et l'existentialisme*, in «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 602-603.

¹⁵⁸ Cf. A. DE WAELHENS, *Pensée mythique et philosophie du mal*, in «Revue Philosophique de Louvain» 59 (1961), pp. 346-347.

¹⁵⁹ Cf. D. F. VANSINA, *Esquisse...*, a. c. (vide nota 141), p. 204.

¹⁶⁰ Seguimos a leitura feita por E. RENZI, a. c. (vide nota 125), pp. 367-368.

O símbolo-mito pede-nos para não ser ingenuamente acreditado como outrora. A interpretação actual deverá ser uma *nova* capacidade de compreensão. Aqui nasce e aqui se insere a oferta de significado que a hermenêutica nos pode dar, com a condição, porém, de o pensamento indagador ser «simpatético» com a questão considerada. Este particular — várias vezes acentuado — nunca deve ser perdido de vista, se quisermos compreender a linha do discurso de Ricoeur: a *compreensão* do símbolo implica uma *crença*, e vice-versa. Há uma reciprocidade inquebrável entre «compreensão» e «relação vital» do intérprete. Não basta permanecer ao nível da compreensão *do* símbolo *no* símbolo; é necessário penetrar no valor de verdade do símbolo, no problema da verdade perante o símbolo. Dever-se-á transcender o círculo compreensão-crença com um pensamento que parta do símbolo e não resida apenas no símbolo. Como? Transformando o círculo compreensão-fé em aposta (*pari*):

«.. en pariant sur la signification du monde symbolique, je parie en même temps que mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent» (SM 330).

Esta tarefa pode chamar-se, enquanto interpretação filosófica, «dedução transcendental» do símbolo — em sentido kantiano: justificação dum conceito enquanto torna possível a constituição dum domínio de objectividade. Assim os símbolos míticos do caos, da queda, da cegueira trágica e da alma exilada são já de algum modo uma «dedução» a partir do símbolo mais geral do mal; eles pretendem esclarecer e ordenar a região do testemunho humano. Como dissemos anteriormente, o mito é já uma hermenêutica em relação à simbologia primária. Os símbolos desejam ser estruturas da existência, conceitos existenciais, cuja função é inserir o mal na ontologia humana da finitude.

Concluindo: deve-se partir *do* símbolo, mas *segundo* o *génio do símbolo*. Deve-se transmitir em conceitos racionais aquilo que de algum modo já está presente no símbolo. A riqueza de significado precede toda a especulação racional; a filosofia nada começa absolutamente, mas vive forçosamente do seu pré-dado. Apenas no método é ela começo absoluto. «Por um lado, já tudo foi dito *antes* da filosofia mediante sinais e enigmas. Este é um dos sentidos da frase de Heraclito: «O mestre cujo oráculo se encontra em Delfos não fala, não dissimula: ele significa (*allà sêmáinei*)».

Por outro lado, temos a tarefa de falar com clareza, correndo talvez o risco de dissimular ao interpretar o oráculo¹⁶¹.

A chave (e a cruz) desta metodologia é a relação existente entre *hermenêutica e reflexão*. Como é que pode uma compreensão estar simultaneamente *no* símbolo e arrancar *do* símbolo? Ricoeur distingue três níveis¹⁶²:

1 — um *nível puramente fenomenológico*, onde os símbolos são interpretados com outros símbolos;

2 — um *nível hermenêutico*, onde aparece com evidência o problema da verdade dos símbolos: «deverei eu acreditar nos símbolos»? Surge aqui o tantas vezes aludido «círculo hermenêutico».

3 — um *nível propriamente filosófico*, de verdadeira e própria reflexão; a sua via não é alegórica, nem reflexiva à maneira da Gnose, mas uma *interpretação criadora*.

Esta «interpretação criadora» pressuporá — no que diz respeito ao nosso tema — uma crítica aos clássicos conceitos de pecado original, de matéria má, de nada, «para se chegar a uma elaboração de cifras especulativas capazes de coordenar com a ontologia fundamental da realidade humana a descrição do mal como não-ser específico e como posição possante» (HF 13); este pensamento criador deverá ter na devida conta os contributos da psicanálise, da criminologia, da linguística, etc. É por isso que, sobretudo a partir de 1960, Ricoeur anda «disperso» por várias investigações, nomeadamente no campo dos conflitos interpretativos e no da linguística. Criticando aqui e além a noção anti-pelagiana de *pecado original* (revalorizada como «símbolo racional»), o símbolo especulativo do *mal radical* em Kant (um símbolo de pura subjectividade), os símbolos especulativos de *Plotino* (para quem o sentido do mal vem «a fine», sendo a ordem a razão de ser da desordem), de *Espinosa* (o mal é a ilusão originada pela ignorância do «totum») e de *Hegel* (onde o mal-trágico é a preparação necessária para o Advento do espírito, sendo contradição, necessidade lógica) — pensa Paul Ricoeur encontrar a resposta ao magno problema do mal não numa «lógica do ser», mas numa história plena e transbordante de sentido, isto é, num reflexão progressiva e sintética,

¹⁶¹ P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles... I*, in CI, p. 292; versão inglesa, a. c., p. 200. «'Ο ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει» (HERACLITO, fr. 93).

¹⁶² Cf. P. RICOEUR, *Ibidem*, pp. 293 e segs.; versão inglesa, a. c., pp. 201-204.

projectada para um *ἔσχατον*, para uma Salvação esperada. A esta reflexão escatológica pensa Ricoeur ligar a hermenêutica regressiva e analítica da psicanálise, bem como todo o espaço aberto pela imaginação mítico-poética — objectivos já parcialmente conseguidos.

E eis-nos de novo com o problema das relações entre filosofia e teologia em Paul Ricoeur: em que medida e porquê implica a reflexão filosófica a introdução duma escatologia? Que escatologia, senão a bíblico-cristã?

Antes e acima de tudo, Ricoeur é um *pensador cristão*. As suas tematizações esparsas sobre a «saída do mal do mundo» não passam de variações da convicção de S. Paulo: a reconciliação é esperada, *apesar* do mal no mundo. Mais: entre pecado e graça não há proporção. À abundância daquele corresponde a super-abundância desta.

Pensamos voltar ainda ao tema da esperança e da vitória do mal em P. Ricoeur.

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA