

Moisés Nonato Quintela Ponte

AFIRMAR O HUMANO APESAR DO MAL
UM ESTUDO TEOLÓGICO A PARTIR DA FILOSOFIA DA
VONTADE DE PAUL RICŒUR

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Moisés Nonato Quintela Ponte

AFIRMAR O HUMANO APESAR DO MAL
UM ESTUDO TEOLÓGICO A PARTIR DA FILOSOFIA DA
VONTADE DE PAUL RICŒUR

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisição parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori.

Apoio FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Ponte, Moisés Nonato Quintela
P813a Afirmar o humano apesar do mal: um estudo teológico a
partir da filosofia da vontade de Paul Ricœur./ Moisés Nonato
Quintela Ponte - Belo Horizonte, 2012.
164f.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Afirmção. 2. Ser Humano. 3. Mal. 4. Filosofia da
Vontade. 5. Antropologia teológica. I. De Mori, Geraldo Luiz.
II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Teologia. III. Título

CDU 233

MOISÉS NONATO QUINTELA PONTE


**“AFIRMAR O HUMANO APESAR DO MAL UM ESTUDO TEOLÓGICO A PARTIR
DA FILOSOFIA DA VONTADE DE PAUL RICOEUR”**

Esta Dissertação foi julgada adequada à
obtenção do título de Mestre em Teologia e
aprovada em sua forma final pelo Curso de
Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 28 de setembro de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE


Prof.ª Dr.ª Maria da Penha Petit Villela de Carvalho
Pesquisadora do CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques), Paris, França (Visitante)

DEDICATÓRIA

Aos pobres, aos que passam fome, aos que choram, aos que são perseguidos, presos e assassinados por causa de sua luta contra a injustiça, a todos que padecem violência, para que jamais percam a esperança.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que jamais desiste do ser humano e renova-nos a esperança.

A meu orientador, o professor Dr. Geraldo Luiz De Mori, pelo apoio e paciência constantes, bem como pela confiança depositada em minhas intuições.

À comunidade jesuíta Teilhard de Chardin, pela acolhida calorosa e fraterna convivência desde o início de 2010. A vocês, Élio Estanislau Gasda, Francisco de Assis Costa Taborda, Juan Antonio Ruiz de Gopegui, Melvin Aristides Otero Rodríguez e Ulpiano Vázquez Moro, o meu muito obrigado.

Aos outros meus irmãos jesuítas, os de perto e os de longe, pela amizade, cuidado e incentivo. Em especial, ao Padre Acrizio Vale Sales, por ter me destinado ao mestrado quando do seu provincialado, e ao Padre Miguel de Oliveira Martins Filho, atual provincial, por ter confirmado minha destinação anterior além de me ter garantido todo o tempo necessário para a realização desta pesquisa.

A meus colegas de mestrado, pela mútua ajuda, pelo companheirismo e pela amizade. Aos funcionários da FAJE, por suas diversas contribuições. De modo especial, aos funcionários da biblioteca e às bibliotecárias Zita Mendes Rocha e Vanda Lúcia Abreu Bettio.

À minha família, que mesmo à distância acompanhou-me com seu amor, carinho e incentivo.

À FAPEMIG e à AJEAS, pelo financiamento de meus estudos e de minhas despesas pessoais.

“Oráculo a respeito de Duma.
De Seir chamam por mim:
‘Guarda, que resta da noite?
Guarda, que resta da noite?’
O guarda responde:
‘A manhã vem chegando, mas ainda é noite.
Se quereis perguntar, perguntai!
Vinde de novo!’” (Is, 21, 11-12).

Faz escuro, mas eu canto
porque a manhã vai chegar.
Vem ver comigo, companheiro,
vai ser lindo, a cor do mundo mudar.
Vale a pena não dormir para esperar,
porque a manhã vai chegar.
Já é madrugada, vem o sol, quero alegria.
Que é para esquecer o que eu sofria.
Quem sofre fica acordado defendendo o coração.
Vem comigo, multidão, trabalhar pela alegria.
Que amanhã é outro dia, que amanhã é outro dia.
(Thiago de Mello, Faz escuro, mas eu canto).

RESUMO

Tendo presente que o atual contexto de violência e de crescente banalização do mal leva o ser humano a um descrédito generalizado para com a sua humanidade, conduzindo-o a um pessimismo antropológico em nítida contradição com a visão cristã do ser humano e com o próprio Kerygma cristão – que pressupõe, ineludivelmente, a humanidade assumida por Deus na Encarnação de seu Filho –, a presente investigação busca responder ao urgente desafio lançado à fé cristã de afirmar o ser humano em meio ao absurdo do mal. Como as consequências negativas do pessimismo antropológico atingem não apenas a fé cristã, mas o próprio ser humano, pressupõe-se que o problema desencadeado pelo mal deve ser afrontado em comum parceria entre filosofia e teologia. Propõe-se que a filosofia da vontade de Paul Ricœur – animada por semelhante desafio, a saber, o da afirmação da vontade e, consequentemente, da liberdade humana frente ao mal e a toda sorte de leitura determinista do ser humano – oferece uma base antropológica de valiosa importância para o discurso da teologia. Trata-se, então, de investigar os passos dados por essa filosofia em direção a uma afirmação do ser humano para, a partir deles, oferecer à teologia marcos antropológicos fundamentais para o seu discurso. A estrutura desta dissertação segue aquela dos dois volumes de *Philosophie de la volonté*, de Paul Ricœur: parte-se das estruturas fundamentais do ser humano, mediante uma eidética da vontade; passa-se pela apresentação da condição falível do ser humano, capaz do mal; para se chegar, enfim, à simbólica do mal, a partir da qual se desdobra uma simbólica da redenção, que não apenas afirma o ser humano apesar do mal, mas igualmente o compreende à luz de seu futuro, isto é, à luz da ressurreição em cuja esperança sua vida se firma.

Palavras-chave: Afirmação; Ser Humano; Mal; Filosofia da Vontade; Antropologia teológica.

ABSTRACT

While taking into account that the current context of violence and the increasing trivialization of evil leads the human being to a generalized lack of credibility regarding his own humanity, leading to an anthropological pessimism in clear contradiction with the Christian vision of the human being and with the Christian Kerygma itself – which inescapably presupposes the humanity assumed by God in the Incarnation of his Son –, this investigation aims to respond to the urgent challenge brought to the Christian faith, that of affirming the human being in the midst of the absurdity of evil. Since the negative consequences of anthropological pessimism affect not only the Christian faith, but the human being himself, it is presupposed that the problem unleashed by evil must be confronted by philosophy and theology together. It is proposed that Paul Ricœur's philosophy of the will – animated by a similar challenge, namely, that of the affirmation of the will and, consequently, of human freedom in the face of evil and of any determinist reading of the human being – offers an anthropological base with valuable importance for theological discourse. It is a matter, then, of investigating the steps taken by this philosophy towards an affirmation of the human being in order to offer theology fundamental anthropological frames of reference for its discourse. The structure of this dissertation follows that of the two-volume *Philosophie de la volonté*, by Paul Ricœur: it starts out from the fundamental structures of the human being, through an eidetic reduction of the will; it then moves through the presentation of the fallible condition of the human being, capable of evil; finally, the point of arrival is the symbolism of evil, from which a symbolism of redemption unfolds, not only affirming the human being in spite of evil, but also understanding the human being in light of his future, this is to say, in light of the resurrection which is the base of his hope.

Key words: Affirmation; Human Being; Evil; Philosophy of the Will; Theological Anthropology.

ABREVIACES

AI	Autobiografia Intelectual (Autobiographie Intellectuelle)
ARH	The antinomy of human reality and the problem of philosophical anthropology (<i>L'Antinomie de la R��alit�� Humaine et le problème de l'anthropologie philosophique</i>)
CC	A Crítica e Convic��o (La Critique et la Conviction)
CI	Le Conflit des Interprétations
CNBB	Bíblia Sagrada (tradu��o da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil)
DA	Le Discours de l'Action
DI	De l'Interprétation
FC	Finitude et culpabilité (para cita��es do avant-propos)
HF	L'Homme Faillible
HV	Histoire et Vérité
KJ	Karl Jaspers et la philosophie de l'existence
L2	Leituras 2 (Lectures 2)
LM	Le Mal: un défi �� la philosophie et �� la théologie
PR	Le Parcours de la Reconnaissance
SM	La Symbolique du Mal
SMA	Soi-Même comme un Autre
TA	Do Texto �� A��o (<i>Du Texte �� l'Action</i>)
UVI	The Unity of the Voluntary and the Involuntary as a limiting idea (<i>L'Unité du Volontaire et de l'Involontaire</i> comme idée-limite)
VI	Le Volontaire et l'Involontaire

As abrevia  es das obras de Paul Ric  ur são formadas a partir do título original do texto. As cita  es bíblicas seguem em geral a Bíblia de Jerusalém, as exce  es são devidamente assinaladas. Os textos neotestament  rios gregos são tomados da 27   edi  o de Nestle-Aland. Obras antigas da filosofia ou da teologia são citadas conforme o modo clássico, deixando-se a referência completa para a bibliografia final. Seguiremos a normatiza  o da FAJE.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
------------------	----

CAPÍTULO 1: A AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM *LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE*

1 A suspensão metodológica da falta e da transcendência	21
2 O Cogito integral	23
3 O Cogito partido	26
4 Decidir, agir, consentir: estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário	30
4.1 A vontade humana entre escolha e motivos: o decidir	30
4.1.1 Descrição pura do decidir	31
4.1.2 O aspecto involuntário do decidir	34
4.2 A vontade humana entre o querer e seus poderes: o agir	36
4.2.1 Descrição pura do agir	37
4.2.2 O aspecto involuntário do agir	41
4.3 A vontade humana entre consentimento e necessidade: o consentir	44
4.3.1 Caráter, inconsciente e vida: o reino do involuntário	45
4.3.1.1 A tristeza do finito	45
4.3.1.2 A tristeza do informe	46
4.3.1.3 A tristeza da contingência	47
4.3.2 A tríplice reação da liberdade à tristeza do negativo	49
4.3.3 A caminho do consentimento	49
5 À guisa de conclusão	52
5.1 A afirmação do ser humano em <i>Le volontaire et l'involontaire</i> : uma antropologia da esperança, da reconciliação e da abertura ao dom	52
5.2 Contribuições para a teologia	55

CAPÍTULO 2: A AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM *L'HOMME FAILLIBLE*

1 Questões metodológicas e a pré-compreensão da falibilidade humana	59
1.1 Hipóteses de trabalho	60
1.2 Pré-compreensão da falibilidade humana: a patética da miséria	61
2 A síntese teórica ou transcendental	64

2.1 A perspectiva finita.....	65
2.2 O verbo infinito	66
2.3 A imaginação pura.....	68
3 A síntese prática.....	70
3.1 O caráter	70
3.2 A felicidade.....	72
3.3 O respeito.....	74
4 A fragilidade afetiva	76
4.1 O sentimento como intencionalidade e intimidade.....	78
4.2. Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate	79
4.3 O θυμός: ter, poder, honra.....	83
4.4 A fragilidade afetiva	86
5 O conceito de falibilidade.....	88
5.1 Falibilidade e fragilidade da mediação humana	88
5.2 A falibilidade e a possibilidade da falta.....	89
6 À guisa de conclusão	91
6.1 A afirmação do humano em <i>L'homme faillible</i>	92
6.2 Falibilidade: o risco de ser humano.....	94

CAPÍTULO 3: AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM LA SYMBOLIQUE DU MAL 98

1 Considerações metodológicas.....	99
1.1 O símbolo	99
1.2 Hermenêutica e reflexão filosófica.....	103
2 Os símbolos primários do mal	106
2.1 A mancha.....	107
2.2 O pecado	109
2.3 A culpabilidade.....	114
2.4 O servo-arbítrio	119
3 Os símbolos secundários do mal: os mitos.....	121
3.1 O mal que nos antecede: mitos cosmogônicos, trágicos e órficos	122
3.1.1 O começo e o fim do mal na mitologia cosmogônica	122
3.1.2 O começo e o fim do mal na tragédia grega	124
3.1.3 O começo e o fim do mal no mito da alma exilada	126

3.2 O mal que (de nós) sucede: o mito adâmico.....	128
3.2.1 O começo e o fim do mal no mito adâmico.....	128
3.2.2 Da estática à dinâmica: o ciclo dos mitos no mito adâmico	133
4 O pecado original como símbolo racional.....	135
5 À guisa de conclusão	140
5.1 A afirmação do humano na Simbólica do mal	140
5.2 A liberdade segundo a esperança	143
 CONCLUSÃO.....	147
 REFERÊNCIAS	152
 ANEXO.....	161

INTRODUÇÃO

“O mal: um desafio à filosofia e à teologia”. Este título de um opúsculo de Paul Ricœur, fruto de conferência pronunciada, em 1986, na faculdade de teologia da Universidade de Lausanne, parece traduzir bem as razões que nos levaram a realizar esta pesquisa. De fato, a presença desconcertante do mal na história humana, exacerbada pela violência insensata dos últimos séculos, cuja expressão mais cruenta se estampa em Auschwitz, lança um desafio incontornável à teologia: como falar de Deus diante do escândalo do mal?

É errôneo, contudo, pensar que a absurda insensatez do mal põe apenas em xeque a crença em um Deus bom e onipotente. O próprio ser humano, autor de todos esses males, encontra-se sob acusação. Face ao problema do mal, a afirmação do ser humano constitui desafio tão urgente à teologia quanto o da afirmação de Deus. Sentimo-nos paralisados frente ao espriar-se do mal na forma da violência humana que leva inocentes à morte, vítimas de um sistema corrompido cuja última palavra é o lucro, o poder, a vanglória... Como não considerar pura ingenuidade ou otimismo pueril, a afirmação de uma bondade originária do ser humano? Como não ser tentado a pensar que a humanidade encontra-se definitivamente falida, corrompida pelo mal? Como não imaginar a existência de uma estreita relação, quase natural, entre violência e vida humana? Como não dar a palavra a Hobbes?

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros [...] [pois] na natureza encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra [...] e qualquer outro sinal de desprezo [...] Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.¹

¹ Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes: 2003, XIII, p. 108 – 109.

Duras palavras de Thomas Hobbes. Temos medo de nossos semelhantes, o rosto do outro nos apavora. E a quem afirma o contrário, Hobbes prossegue: “Que opiniões tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu o faço com as minhas palavras?”.² Sim, Hobbes parece ter razão.

Herdeiros de uma cultura científico-experimental, constatamos a presença constante do mal como dado incontornável que nos desautoriza a afirmação da bondade humana. Árdua tarefa tem a antropologia teológica frente à banalidade do mal e ao consequente desencanto do ser humano consigo mesmo. Desafio que passa pela necessidade de manter entre os cristãos a firme esperança em Jesus Cristo, que em sua encarnação assumiu – afirmou – nossa humanidade, e em sua morte e ressurreição venceu o pecado que nos leva à escravidão e à morte, fazendo-nos participar do mistério de sua própria vida.

Esses são os desafios que nos levaram a esta pesquisa, cujo escopo não é outro senão o de afirmar o ser humano diante das vicissitudes do mal. O mal a que aqui nos referimos é, por excelência, mas não exclusivamente, o mal ético, decorrente da falta moral. Sabemos da igual importância do tema do mal enquanto sofrimento, na forma, por exemplo, de um infortúnio que leva o ser humano a questionar o sentido de sua existência. O fato é que não pretendemos tratar a questão do mal por si mesma, mas tão somente enquanto ela passa a pôr em questão a bondade do ser humano afirmada desde sua criação. Bondade que se traduz no seu ser imagem e semelhança de Deus, enfim, em seu ser capaz. Fica, portanto, esclarecido que é apenas na forma de uma acusação contra o ser humano que o mal se encontra no centro de nossa pesquisa. Sobre esse aspecto, devemos finalmente acrescentar que ao centrarmos nosso trabalho em torno da vertente ética do mal, excluímos necessariamente o problema ontológico do mal. Ora, se é ao ser humano que deve ser imputada a responsabilidade pelo mal, não há espaço para ponderações ontológicas sobre a origem do mal.

Para alcançarmos nosso escopo, servir-nos-emos da reflexão filosófica de Paul Ricœur (1913-2005), tal como a encontramos nos três tomos que constituem sua *Philosophie de la volonté*. Na gênese dessa obra, encontra-se a preocupação de Ricœur, enraizada em sua herança luterano-calvinista, de compreender “o problema de uma liberdade entregue ao mal, de uma liberdade que não acaba de ser livre. O que pode ser e como se pode entender uma liberdade escrava?”³.

² Ibid., XIII, p. 109-110.

³ Notas tomadas por Juan Masiá Clavel em um seminário ministrado por Ricœur em Tóquio, em 26 de setembro de 1977, apud ALBERTOS, Jesús. *El mal en la filosofía de Paul Ricœur*. Barañáin: EUNSA, 2008, p. 48.

Posto isso, toda a investigação sobre o problema do mal que o autor empreenderá em *Philosophie de la volonté* não terá outro propósito senão o de afirmar a liberdade humana frente ao problema da vontade má. Vale a pena destacar esse ponto, uma vez que a hermenêutica dos símbolos do mal, realizada por Ricœur na obra em questão, exerceu tal impacto na reflexão sobre o problema do mal que passou a ofuscar o tema central da liberdade. Liberdade que, por antonomásia, é o próprio ser humano, donde o caráter marcadamente antropológico da reflexão de Ricœur nessas obras.

O tema da liberdade perpassa todos os três tomos de *Philosophie de la volonté*. A liberdade somente humana de *Le volontaire et l'involontaire* é a mesma liberdade falível, de *L'homme faillible*, e culpada, de *La symbolique du mal*. Estes dois últimos tomos constituem o segundo volume de *Philosophie de la volonté*. Obra que permaneceu inacabada, à espera de um terceiro volume, à espera de uma poética da vontade, capaz de afirmar, apesar de todo o mal, a liberdade humana segundo a esperança. Esse itinerário será também o nosso, pois o caminho estreito e cheio de obstáculos da liberdade é, na verdade, o caminho do ser humano em busca da plenitude da vida, da vida em abundância, a que também chamamos liberdade.

Até aqui buscamos esclarecer a viabilidade de nossa investigação a partir do promissor itinerário da liberdade que se abre na obra *Philosophie de la volonté*. Contudo, é necessário que respondamos ainda a duas questões: por que Ricœur? por que a escolha de uma obra filosófica numa pesquisa que se pretende teológica? Dito simplesmente, poderíamos responder que foi a proposta de Ricœur que, conquistando-nos, nos levou à filosofia.

Quando da preparação de nosso projeto de pesquisa, tivemos a oportunidade de entrar em contato com várias obras teológicas, mas nenhuma delas vinha de encontro ao que queríamos investigar, pois, via de regra, as que se referiam ao problema do mal, tratavam-no a partir da querela clássica gerada pela teodiceia. E quando se abordavam os desafios levantados pelo problema do mal ao ser humano, normalmente estava em jogo o delicado tema do sofrimento humano.

Ao contrário dessas reflexões, a proposta de Paul Ricœur não apenas desembocava em uma afirmação do ser humano apesar do absurdo do mal, como também encontrava eco em sua própria vida, deitando raízes nas suas mais profundas convicções seja como cristão seja como militante engajado nos desafios urgentes do pós-guerra. Na verdade, foi num campo de concentração, durante a Segunda Guerra Mundial, que o autor esboçou o

que viria a ser o primeiro volume de sua *Philosophie de la volonté* (cf. CC, p. 45)⁴. Tudo isso levou Ricœur a não se desviar nem suavizar a realidade dramática do mal a que se dispôs arrostar: “Jamais fugir de uma dificuldade, mas sempre abordá-la de frente”⁵, assim aprendera Ricœur de seu primeiro mestre de filosofia, Roland Dalbiez, preceito que jamais esquecerá, fazendo dele um projeto de vida. Todos esses elementos foram de grande importância para a nossa escolha de Ricœur.

Em sua obra, observamos o esforço de um pensamento que se lança na consideração do mal em sua realidade mais enigmática. Ricœur não minimiza a perversidade da maldade humana, mas, ao mesmo tempo, jamais reduz o ser humano ao mal. Ao contrário, o autor se firma na profunda convicção de que por mais radical que seja o mal, ele não é jamais originário. Foi somente após termos percorrido o itinerário da obra de Ricœur, que caminha rumo à esperança e ao dom superabundante que procede do mistério pascal de Cristo, que percebemos a real necessidade de começar nossa empreitada escutando o que a filosofia tem a dizer à teologia.

A filosofia não começa seu discurso de um ponto zero da reflexão. Ela parte sempre de um esforço anterior de compreensão do ser humano acerca de sua própria realidade. A filosofia da vontade de Ricœur, por exemplo, propõe-se auscultar a experiência humana seja na forma de uma fenomenologia seja como uma hermenêutica dos símbolos do mal, dos mais arcaicos aos mais recentes. Isto significa afirmar que, em última análise, encontramos condensado no discurso filosófico o próprio esforço humano em sua incontornável busca de dar sentido à sua existência. O crente que deseja dar razões de sua fé reconhece-se nessa humana história de busca. Ela é também sua.

Não há, portanto, como dissociar o esforço hermenêutico da teologia da busca humana pelo sentido. Ademais, fazendo nossas as palavras de Clodovis Boff: “A teologia, toda teologia, supõe uma filosofia, sem escapatória. Se não é filosofia explícita ou reflexa (in actu signato), será uma filosofia implícita ou operante (in actu exercito)”⁶. Ora, o que vale

⁴ Desde sua infância, Ricœur conheceu o sofrimento provocado pelas guerras. Nascido em 1913, não chegou a conhecer seu pai, que partiu para a Grande Guerra sem jamais voltar. Antes disso, havia perdido sua mãe, no mesmo ano em que nascera. Para maiores detalhes sobre a vida de Ricœur, conferir o anexo desta dissertação. Outras informações podem ser encontradas na Autobiografia intelectual do autor bem como nas célebres biografias de François Dosse (*Paul Ricœur: le sens d'une vie*. Nouv. éd. Paris: La Découverte, 2001) e de Charles Reagan (*Paul Ricœur: his life and his work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996).

⁵ Afirmção de Ricœur em uma *Lectio magistralis* dada em Barcelona, em 24 de abril de 2001 (Apud JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricœur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002, p. 75). A mesma referência ao ensinamento de Roland Dalbiez pode ser conferida em sua Autobiografia intelectual: “Quando um problema nos preocupa, nos causa angústia, nos assusta, dizia-nos ele, não tentem contorná-lo, mas enfrentem-no” (p. 49).

⁶ Teoria do método teológico. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 375.

para a teologia de modo geral, vale ainda mais para o caso particular da antropologia teológica. Direta ou indiretamente, ela busca uma mediação filosófica para refletir sobre o ser humano. De nossa parte, acreditamos que a filosofia da vontade de Ricœur oferece ao discurso da antropologia teológica uma inestimável contribuição para o desafio a que nos propomos da afirmação do ser humano frente ao problema do mal.

Escutar a filosofia significa dar a ela a palavra, deixá-la falar como um saber específico, prescindindo da histórica tentação de fazê-la servir da teologia. Esse será nosso constante esforço. Visando não acomodar o discurso da filosofia ao da teologia, iremos sempre, em primeiro lugar, deixar falar a filosofia. Por essa razão, cada capítulo consistirá em uma longa apresentação da proposta filosófica do autor, de modo que apenas na seção conclusiva recolheremos as contribuições desse discurso para a teologia. Assim procedendo, respeitaremos o propósito do próprio autor, que jamais quis que sua filosofia – alimentada pelo círculo hermenêutico do crer para compreender e do compreender para crer – fosse confundida com uma sorte de criptoteologia⁷. Do mesmo modo que Ricœur afirma que o símbolo dá a pensar à filosofia, podemos dizer que a filosofia da vontade dá a pensar à antropologia teológica.

Observe-se, porém, que o intuito de nossa investigação não é o de elaborar uma proposta acabada de antropologia teológica capaz de sistematizar uma resposta ao problema do mal a partir da contribuição filosófica de Ricœur, tal como a encontramos em *Philosophie de la volonté*. Esta tarefa, de grande envergadura, encontra-se para além dos limites de um trabalho como este. Tão somente almejamos apontar possíveis contribuições da reflexão de Ricœur para a teologia, tendo em vista o escopo desta investigação. Posto isso, dividiremos nossa dissertação em três capítulos, cada um deles em correspondência a um dos tomos de *Philosophie de la volonté*.

No primeiro capítulo, apresentaremos como o autor realiza em *Le volontaire et l'involontaire* uma eidética da vontade. Aplicando a *epochè* husserliana à vontade, Ricœur suspenderá metodologicamente a análise da falta, colocando em parêntese o problema do mal. Mediante a análise dos atos de decidir-se, de mover-se e de consentir, Ricœur constatará uma estreita correspondência entre o voluntário e o involuntário na formação da vontade que nega a pretensão de autoposição absoluta do sujeito e manifesta a liberdade humana na forma de uma atividade recíproca de uma receptividade, donde a necessidade do consentimento, isto é,

⁷ “Se defendo meus escritos filosóficos contra a acusação de criptoteologia, eu me resguardo, com igual vigilância, de assinalar à fé bíblica uma função criptofilosófica” (SMA, p.37).

da conciliação. Por esse itinerário, seremos conduzidos a uma antropologia da abertura, da reconciliação e da espera do dom.

No segundo capítulo, passaremos à análise de *L'homme faillible*, o primeiro tomo do segundo volume de *Philosophie de la volonté*. Será agora o momento de Ricœur levantar o parêntese que abstraiu a consideração da falta no primeiro volume. Mas não se trata ainda, como expressa Ricœur, de dar o salto para o mal. Antes, o autor buscará compreender as condições de possibilidade do mal, o que o levará a uma antropologia da falibilidade humana. Em *L'homme faillible*, há uma ampliação da perspectiva antropológica da obra anterior. A dualidade do voluntário e do involuntário será reposta em uma dialética mais vasta do finito e do infinito, dando origem a uma ontologia da desproporção, cuja mediação deve ser realizada pelo próprio ser humano. A culpabilidade não poderá, assim, ser reduzida à finitude. Melhor ainda, ela não se apresentará no discurso da antropologia a não ser como possibilidade que procede da fragilidade da mediação que é o ser humano. O percurso filosófico do segundo capítulo nos levará à compreensão da falibilidade como risco de ser humano.

Por fim, no terceiro e último capítulo, seremos conduzidos da possibilidade da falta à culpabilidade do ser humano que sucumbiu ao mal. Tal transição exige do autor nova mudança de método, donde a passagem da ontologia da desproporção para uma hermenêutica dos símbolos. Em *La symbolique du mal*, Ricœur se acercará do problema do mal pelo desvio dos símbolos que confessam e narram o começo do mal, mas também o seu fim, o que conduzirá o autor de uma simbólica do mal a uma simbólica da redenção. Prosseguindo o caminho da *Philosophie de la volonté*, buscaremos ainda nesse último capítulo vislumbrar, mesmo em linhas gerais, o que seria o seu terceiro volume, nunca produzido, a saber, a poética da vontade. Faremos isso mediante a análise da liberdade segundo a esperança. Liberdade pronta para o desmentido do mal, firmada na lógica superabundante do dom e da graça.

Eis o caminho que pretendemos arrostar nesta dissertação. Caminho árduo, por vezes cansativo, mas que deve ser trilhado. Esperamos ser fiéis ao nosso propósito de afirmar o ser humano apesar de todo o mal, jamais nos esquivando da gravidade de nossa questão. Assumir esse compromisso é, para nós, tarefa inadiável, é sermos fieis à nossa própria humanidade, sempre a caminho da afirmação.

CAPÍTULO 1: A AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM *LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE*

Apesar de editada e defendida em 1950, a tese de Ricœur sobre a reciprocidade do voluntário e do involuntário na descrição da vontade constitui um projeto iniciado no período de sua prisão (1940-1945)⁸, época em que igualmente se dedicara a traduzir a obra *Ideen I*, de Husserl, que o motivou a submeter a vontade ao método fenomenológico. Ricœur pretendia estender a análise eidética husserliana “das operações da consciência às esferas do afeto e da vontade (...) [com a] esperança, não sem alguma ingenuidade, de proporcionar um contraponto na esfera prática à *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty” (AI, p. 62)⁹.

Se Ricœur encontrou em Husserl o método que lhe possibilitou descrever as estruturas subjetivas do voluntário e do involuntário, em Gabriel Marcel¹⁰ ele se viu na

⁸ “Encontrei notas de cativo, escritas não por mim mas por alguém que seguira os meus cursos quase literalmente, e fiquei espantado por verificar até que ponto antecipara aquilo que faria a seguir: estava lá quase o conteúdo exato da *Filosofia da Vontade*. A estrutura principal estava já esboçada: o tema do projeto e da motivação, depois o do movimento voluntário com alternância entre hábito e emoção, por fim o do consentimento na necessidade. Foi assim que pude terminar essa tese muito rapidamente, uma vez que voltei em 1945 e ela foi terminada em 1948. Estavam aí, para dizer a verdade, cinco anos de reflexões e ensino prévios” (CC, p. 45).

⁹ “Quanto a Merleau-Ponty, conheci-o quando estava em Chambon-sur-Lignon, em 1945-1948; ele ensinava nessa altura em Lyon, e foi lá que o encontrei várias vezes (...) Uma das suas conferências, ‘*Sur la phénoménologie du langage*’ (1951), impressionara-me muito. Como ele tinha, na minha opinião, balizado perfeitamente o campo da análise fenomenológica da percepção e dos seus mecanismos, não me restava mais, verdadeiramente aberto – pelo menos acreditava nisso nessa época –, senão o domínio prático” (CC, p. 44-45). Uma breve apresentação de Merleau-Ponty por Ricœur encontra-se em L2, p. 125-132.

¹⁰ Ricœur não apenas dedica *Le volontaire et l'involontaire* a Gabriel Marcel, ele faz questão de assinalar que a meditação da obra desse autor “encontra-se, com efeito, na origem das análises deste livro” (VI, p. 18). Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricœur destaca com especial afeto a importância de Gabriel Marcel em seu pensamento. Ele o conheceu em Paris, entre os anos 1934 e 1935, na mesma época em que conheceu Husserl: “eu habitei ambos os pensamentos antes de tentar, dez anos depois, integrá-los em um trabalho pessoal” (Entretien avec Paul Ricœur: question de Jean Michel Le Lannou. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, v. 74, n. 1, p. 87-91, janv. 1990, p. 89). A amizade entre Ricœur e Marcel surgiu a partir dos encontros das sextas-feiras – acontecidos na casa de Marcel –, que constituíam, segundo Ricœur, verdadeira introdução ao modo socrático de pensar. Nesta época, ainda não se tinham rotulado de existencialistas as reflexões metafísicas de Marcel “que lidavam com a incorporação, o compromisso, a invocação, o absurdo, a esperança e, acima de tudo, com a diferença entre o problema, no qual todos termos se confrontam com o espírito, e o mistério implicado no próprio ato que os apreende” (AI, p. 54). Ao ser perguntado, em *A crítica e a convicção*, sobre o filósofo francês mais presente em sua vida, Ricœur responde sem titubeios: “Gabriel Marcel é

necessidade de fazer essas mesmas estruturas passarem do terreno da objetividade formal do querer para o da existência, analisando-as à luz da noção de encarnação do sujeito, compreendida como mistério: “devo a Gabriel Marcel a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito que era dono de si próprio e o servo da necessidade na figura do caráter, no inconsciente, e na vida” (AI, p. 63).

Por fim, não se pode deixar de assinalar uma última preocupação de Ricœur cujas raízes adentram suas próprias convicções de fé. Em um seminário realizado em Tóquio, em 26 de setembro de 1977, Ricœur abertamente afirma sobre a época de *Le volontaire et l'involontaire*: “eu tinha muito interesse pelo problema religioso, a partir de minha herança luterano-calvinista. Preocupava-me o problema de uma liberdade entregue ao mal, de uma liberdade que não acaba de ser livre. O que pode ser e como se pode entender uma liberdade escrava?”¹¹. Para responder a essa questão, Ricœur se verá na necessidade de colocar suas convicções de fé acerca da liberdade humana sob o crivo da crítica filosófica, cujos primeiros resultados podemos constatar em *Le volontaire et l'involontaire*. Ao ressaltar, por exemplo, a presença do voluntário mesmo nos aspectos involuntários da existência humana, Ricœur, no rigor da argumentação filosófica, não deixa de responder às questões cruciais de sua fé.

Paralela à reflexão sobre a vontade, constatamos a inquieta busca de se afirmar a liberdade humana apesar de qualquer condicionamento¹². Uma ação dita voluntária, cuja responsabilidade cabe ao sujeito, deve ser necessariamente uma ação livre. Salvaguardar a liberdade humana sem desconsiderar os inúmeros fatores que a condicionam, eis a tarefa crucial de Ricœur. Bem observado, sob o viés da vontade ou o da liberdade é a mesma questão do ser humano que se coloca em jogo, de modo que a pergunta pela liberdade se torna uma pergunta pela capacidade do ser humano. A necessidade de afirmar positivamente essa capacidade animou Ricœur a desvendar, em *Le volontaire et l'involontaire*, “as estruturas ou as possibilidades fundamentais do homem” (VI, p. 7). Para atingir esse objetivo, servindo-se do método fenomenológico de Husserl, o autor começará sua obra suspendendo metodologicamente as experiências da falta e da transcendência, como agora explicitaremos.

de longe a pessoa com quem tive a relação mais profunda, desde o meu ano de agregação, em 1934-1935, e mais tarde ainda, de maneira episódica até sua morte, em 1973” (p. 40).

¹¹ Apud ALBERTOS, *El mal en la filosofía de Paul Ricœur*, p. 48. Sobre a mesma questão, afirma Ricœur em A crítica e a convicção: “Creio (...) que a minha escolha do campo prático é muito antiga: desde há muito que admirava o tratado de Lutero sobre o arbítrio servil, Da liberdade cristã, assim como a grande discussão que o opunha a Erasmo” (p. 45).

¹² Tal é a relação entre vontade e liberdade, que a tradução inglesa do primeiro volume da filosofia da vontade o intitula “Freedom and nature”.

1 A suspensão metodológica da falta e da transcendência

Ricœur inicia seu estudo sobre as relações entre o voluntário e o involuntário delimitando cuidadosamente o método a ser empregado. Pretendendo compreender a vontade humana em sua essência, seu primeiro passo será o de pôr “entre parênteses a falta, que altera profundamente a inteligibilidade do homem, e a Transcendência” (VI, p. 7). Esta *epochè* metodológica corresponde à chamada redução eidética da fenomenologia husserliana, colocando “entre parênteses o fato para o afloramento da ideia, do sentido” (VI, p. 7).

O método eidético visa uma descrição pura da vontade. Levar em conta a realidade da falta na análise da vontade seria sair do terreno eidético para o empírico. Não se trata de negar a realidade empírica da vontade, historicamente afetada pelo mal, mas tão somente de suspendê-la metodologicamente, a fim de que a vontade desponte em sua pureza original, isto é, em sua realidade ontológica fundamental, que constitui “o princípio de inteligibilidade das muitas funções do voluntário e do involuntário” (VI, p. 8). Somente após esse passo, Ricœur retirará a suspensão metodológica a fim de compreender a realidade de uma vontade afetada pelo mal, como fará em *Finitude et culpabilité*, fazendo uso de novo método, o de uma empírica da vontade (cf. VI, p. 36).

A opção metodológica de Ricœur parte do pressuposto de que a realidade da falta, ou do mal moral, não constitui ontologicamente o ser humano. Por esta razão, “ela não pode ser pensada senão como irrupção, acidente, queda (...) [como] um corpo estranho na eidética do homem (...) A falta é o absurdo” (VI, p. 27)¹³. Conclusão óbvia: a falta não pode ser inserida numa descrição eidética da vontade.

Porém, se há ausência da falta, pensaria alguém desavisadamente, então se deve afirmar a inocência enquanto estrutura ontológica do ser humano. Ao leitor açodado, adverte Ricœur: “não é o paraíso perdido da inocência que pretendemos descrever, mas as estruturas que constituem as possibilidades fundamentais oferecidas, ao mesmo tempo, à inocência e à falta” (VI, p. 29). A inocência não se encontra nas estruturas fundamentais do ser humano, uma vez que ela “não é acessível a nenhuma descrição, mesmo empírica” (VI, p. 28). Não se

¹³ “Contrariamente a Kierkegaard, que se arrisca em situar a falta na origem da consciência, ou a Heidegger, que a situa nas estruturas do ‘Cuidado’ [Sorge], Ricœur firmemente se posiciona: não se pode compreender a falta senão como uma ‘queda’ (...) O mal não é então ontológico, mas histórico, contingente” (THOMASSET, Alain. *Paul Ricœur: une poétique de la morale: aux fondements d’une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press, 1996, p. 64). No prefácio de *Le volontaire et l’involontaire*, Ricœur também se distancia de Jaspers, que situa “a falta entre as situações-limites” (p. 28). Consequentemente, nada mais se pode afirmar senão o fato de que ela “entrou no mundo” (VI, p. 28).

pode empiricamente falar de inocência quando dela não se tem experiência. O único acesso à inocência se dá através de uma mítica concreta, reservada para o segundo volume de *Philosophie de la volonté*, quando oportunamente o autor mostrará o mito da inocência como pano de fundo da falta¹⁴.

Tendo explanado o significado metodológico da abstração da falta, Ricœur passa a explicitar a segunda suspensão metodológica de seu estudo, a da transcendência, por ele definida como “o que libera a liberdade da falta” (VI, p. 31). O modo humano de se viver a transcendência se dá na espera da libertação de sua liberdade, ou seja, como esperança de “salvação”. A experiência da transcendência encontra-se intrinsecamente ligada à experiência da falta, uma vez que a redenção almejada pela transcendência é a da liberdade escravizada pela falta. Se, como afirma Ricœur, a “escravidão e a libertação da liberdade constituem um só e mesmo drama” (VI, p. 32), conclui-se, portanto, que a suspensão da falta deve implicar necessariamente a suspensão da transcendência.

Vista desse modo, a experiência da transcendência pareceria subjugada à da falta. No entanto, o que afirma Ricœur é que elas constituem um só “drama”. Assim sendo, não apenas a transcendência se refere à falta, mas também o inverso. Não pode, por exemplo, confessar-se culpado senão quem é capaz de reconhecer sua transgressão com vista a ser redimido. Por essa razão, Ricœur concebe a falta como um “diante de Deus”, como experiência do “pecado no sentido forte da palavra” (VI, p. 25)¹⁵.

Porém, há ainda outro modo de se conceber o aspecto transcendente da falta. Não mais em relação à Transcendência, enquanto libertação da liberdade, e sim como uma experiência que ultrapassa o sujeito que a realiza. Experiência em que “a subjetividade é superada pelo seu próprio excesso” (VI, p. 25). A força da falta transcende a realidade do sujeito, residindo no que Ricœur designa como “universo das paixões e da lei” (VI, p. 23). Compreendida no sentido paulino, a lei mata¹⁶ e se opõe à graça, que vivifica. As paixões¹⁷, por sua vez, são compreendidas como “desfiguração tanto do involuntário como do voluntário” (VI, p. 23). Entre as paixões e a lei há uma solidariedade que dá origem, “sob o

¹⁴ “... a falta se compreende como inocência perdida, como paraíso perdido” (VI, p. 28).

¹⁵ E ainda: “A falta é uma aventura cujas possibilidades são imensas; na última das hipóteses, ela é uma descoberta do infinito, uma prova do sagrado, do sagrado no [sentido] negativo, do sagrado no diabólico” (VI, p. 25).

¹⁶ A lei impõe à vontade humana corrompida uma exigência que jamais será alcançada. Ela se torna, portanto, uma “transcendência triste e hostil (...) [que] condena sem ajudar” (VI, p. 24).

¹⁷ Observe-se que o autor não identifica paixões a emoções. Estas pertencem à natureza fundamental do ser humano, sendo comum à inocência ou à falta, enquanto que “as paixões revelam os estragos operados no seio dessa natureza fundamental” (VI, p. 23), estragos cometidos pelas mesmas paixões, que comprometem as estruturas da vontade.

signo da falta, [a]o círculo vicioso da existência real” (VI, p. 24) e divide ao meio o ser humano: “Eu não faço o bem que quero, mas o mal que não quero” (Rm 7,19). Se não posso fazer o bem que quero, como o texto paulino citado por Ricœur enfatiza, não me resta senão buscar a libertação de meu próprio querer, cujo fundamento repousa na contrapartida da experiência da falta, a saber, a imaginação da inocência¹⁸.

Eis que novamente encontramos reunidas a experiência da falta e a imaginação da inocência. O itinerário que conduz da primeira à segunda segue adiante na forma de uma espera da salvação.¹⁹ De uma mítica da inocência, suscitada pela experiência da falta, passa-se, assim, a uma poética da vontade. Ambas não devem ser dispensadas por uma filosofia da vontade, mas metodologicamente devem ser abstraídas no primeiro passo da constituição de tal filosofia.

Ao analisar a vontade em suas estruturas fundamentais ou eidéticas, Ricœur a afirma, juntamente com a liberdade, na raiz da constituição do ser humano. Em tal análise, afirma-se o ser humano em sua capacidade essencial de decidir, de agir (mover-se) e de consentir. Capacidade que parece obnubilada pela poeira levantada pela falta, mas jamais suprimida, pois “se o homem cessasse de ser esse poder de decidir, de se mover e de consentir ele deixaria de ser homem” (VI, p. 29). Portanto, na afirmação da vontade através da tríade do decidir, do agir e do consentir, que constituem as três partes de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur busca, na verdade, afirmar o ser humano em suas potencialidades fundamentais. Antes, porém, de passarmos à análise da obra, urge explicitar o modo como o autor considera o ser humano em sua abordagem fenomenológica, a saber, como Cogito integral, mas, ao mesmo tempo, partido.

2 O Cogito integral

Ao falar da subjetividade humana em termos de Cogito, Ricœur revela claramente uma das raízes de seu pensamento, a da filosofia reflexiva²⁰ inaugurada por Descartes, mas

¹⁸ “... a investigação sobre as possibilidades fundamentais do ser humano se apoia no mito concreto da inocência. É ele que suscita o desejo de conhecer o homem para além da falta (...) ele fornece o imaginário de que falamos acima em linguagem husserliana [cf. VI, p. 28], servindo de trampolim para o conhecimento das estruturas humanas” (VI, p. 31).

¹⁹ “Os mitos da inocência (...) encontram-se paradoxalmente ligados aos mitos escatológicos que narram a experiência do fim dos tempos. (...) Não há Gênese senão à luz de um Apocalipse” (VI, p. 32).

²⁰ Em *Do texto à ação*, Ricœur reconhece abertamente: “gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo, por meio de três traços: ela está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica dessa fenomenologia” (p. 36).

cuja principal influência em Ricœur se dará a partir de seu estudo de juventude sobre o pensamento de Lachelier e Lagneau e, sobretudo, a partir de Jean Nabert²¹.

É por essa razão que o escopo de sua obra, a saber, o de ser uma descrição da reciprocidade do voluntário e do involuntário na constituição da vontade, não deve ser compreendido senão como um desvio a partir do qual o autor se acerca da “experiência integral do Cogito, até os confins de sua afetividade mais confusa” (VI, p. 12). De fato, é a um sujeito que a questão da vontade se coloca. A necessidade, exemplifica Ricœur, “deve ser tratada como um: eu tenho necessidade de...; o hábito, como um: eu tenho o hábito de...; o caráter, como meu caráter” (VI, p. 12. Grifos nossos). Se há intencionalidade, deverá igualmente haver um sujeito dessas intenções. O Cogito de Ricœur não deve, assim, ser confundido com o cartesiano. O interesse de Ricœur pela reflexão de Descartes se dá apenas pela possibilidade aberta pelo Cogito de unificação das mais distintas experiências do sujeito. Em última análise, encontra-se em jogo a busca tão característica do ser humano de compreensão do mistério que é ele mesmo²².

O mérito de Descartes, no entanto, conduz ao célebre dualismo entre alma e corpo, instituindo um “dualismo de entendimento que condena a pensar o homem como partido” (VI, p. 13). Aqui reside a necessidade de “reconquistar” a importância do Cogito, considerando-o em sua totalidade, que passa pelo corpo e pelo encontro de um involuntário nele presente. “A experiência integral do Cogito envolve o ‘eu desejo’ [inconsciente], o ‘eu posso’ [caráter], o ‘eu vivo’ [vida], e, de um modo geral, a existência como corpo. Uma comum subjetividade funda a homogeneidade das estruturas voluntárias e involuntárias” (VI, p. 13).

Desse modo, por Cogito integral deve-se entender o sujeito cuja existência, vivida num corpo, integra todas suas dimensões voluntárias e involuntárias²³, distinguindo-se radicalmente do Cogito cartesiano, cujo dualismo cinde alma e corpo²⁴. Afirmar a

²¹ “(...) eu me considero no orbe da filosofia reflexiva de Nabert. Ela é reflexiva, e não apenas crítica, no sentido preciso da captura do a priori no empírico: reflexiva em virtude do grande desvio a partir do que está fora” (RICOEUR, Paul. Postface. In: CAPELLE, Philippe (Org.). Jean Nabert et la question du divin. Paris: CERF, 2003).

²² “Os problemas filosóficos que uma filosofia reflexiva coloca (...) têm a ver com a possibilidade da compreensão de si como o sujeito das operações de conhecimento, de volição, de apreciação etc. A reflexão é este ato de retorno a si pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito” (TA, p. 37).

²³ O método eidético de Ricœur não visa retirar a vontade da existência concreta do ser humano, mas antes, como explica Jean Greisch, “uma análise do ser-no-mundo, como aquela que Heidegger empreendeu na analítica do Dasein” (*Paul Ricœur: l’itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001, p. 39).

²⁴ Jean Greisch observa que Ricœur se distancia do dualismo, mas não do racionalismo cartesiano (cf. Ibid., p. 31). A preocupação fenomenológica de Ricœur vem ao encontro da tradição reflexiva de seu pensamento.

integralidade do Cogito significa assegurar o Sujeito como fundamento comum das estruturas voluntárias e involuntárias da vontade. Assim sendo, não se pode relegar o involuntário à corporeidade e o voluntário ao Cogito, pois sou sempre eu que desejo e que padeço: “O nexo do voluntário e do involuntário não é a fronteira de dois universos de discurso em que um seria reflexão sobre o pensamento e outro seria física do corpo” (VI, p. 13). Sou eu que desejo e, desejando, movo-me para realizar meu projeto. Do mesmo modo, sou eu que sou impelido a realizar o que inicialmente não quis, mas consinto. Afirmar o Sujeito no fundamento das estruturas voluntárias e involuntárias significa dizê-lo autônomo, responsável pelos seus atos²⁵.

Este último aspecto é de fundamental importância para Ricœur, devendo ser especialmente assinalado. Tal é a integralidade do Cogito que ela subsiste mesmo diante da experiência da falta, que por ora encontra-se metodologicamente suspensa. Não obstante a falta, uma natureza fundamental subsiste. A falta não pode chegar senão a uma liberdade. A integralidade do Cogito permanece mesmo em meio à escravidão da falta pelas paixões. “Sou eu que me torno escravo; eu me dou a falta que me retira o domínio de mim mesmo” (VI, p. 29). Mesmo sob o domínio das paixões, a liberdade humana permanece, pois o contrário – a perda da liberdade – significaria a perda da própria humanidade. Para Ricœur:

O homem não é metade livre e metade culpado; ele é totalmente culpado, no coração mesmo de uma liberdade total como poder de decidir, de se mover e de consentir (...) se o homem cessasse de ser esse poder de decidir, de se mover e de consentir ele deixaria de ser homem, seria animal ou pedra: a falta não seria mais falta (...) a vontade do homem como escravo se acrescenta à vontade eidética do homem como livre, ela não a suprime: eu sou livre e essa liberdade é indisponível (VI, p. 29).

Resta-nos, por fim, assinalar que a “reconquista do Cogito”, desejada por Ricœur, não deve ser confundida com uma sorte de afirmação exacerbada do mesmo. Ao contrário, o autor pretende afastar-se do risco, corrido em geral pela tradição reflexiva da filosofia, de fechar o sujeito em si mesmo. Esse risco, segundo Ricœur, radica-se no próprio sujeito que é movido por uma pretensão de “autoposição”. No entanto, o mesmo sujeito que se “exalta”, depara-se com a necessidade de “acolher uma espontaneidade nutrícia (*nourricière*) bem como uma inspiração que rompe o círculo estéril que o si forma consigo mesmo” (VI, p. 17).

²⁵ Por essa razão, insiste Ricœur, por mais que exista uma reciprocidade entre voluntário e involuntário na vontade humana, a compreensão do voluntário é sempre primeira. “Eu me compreendo primeiramente como aquele que diz ‘Eu quero’ (...) É por essa razão que as diversas partes desse estudo descritivo começarão sempre por uma descrição do aspecto voluntário, considerando-se, em segundo lugar, quais estruturas involuntárias são exigidas para se chegar à intelecção desse ato ou desse aspecto da vontade; descrever-se-á, portanto, essas funções involuntárias em sua inteligibilidade parcial, mostrando, enfim, a integração desses momentos involuntários na síntese voluntária que lhe confere uma compreensão completa” (VI, p. 9).

Grifos nossos). O sujeito depara-se, então, com sua fragilidade, com a impossibilidade de açambarcar em si toda a realidade. “Mesmo em primeira pessoa o desejo se distingue da decisão, o movimento distingue-se da ideia, a necessidade distingue-se da vontade que a consente. O Cogito encontra-se interiormente partido” (VI, p. 17).

3 O Cogito partido²⁶

O conceito de Cogito partido desempenha um papel fundamental na reflexão ricœuriana da vontade. Ele salvaguarda o Cogito de sua tendência à “autofundação” e do desejo de evidência intuitiva sobre si mesmo. Vedado este caminho, resta ao Cogito reconhecer-se intrinsecamente ligado ao seu próprio corpo e ao mundo que o cerca. Enquanto querer, o Cogito não pode fechar os olhos à influência das motivações, à resistência de seu próprio corpo e às necessidades advindas da existência²⁷.

Retomando a afirmação supracitada de Ricœur, devemos reconhecer na necessidade da acolhida de uma espontaneidade e inspiração que constituem o sujeito, o aspecto de passividade inerente à existência encarnada do Cogito. Isto significa dizer que o Cogito não é pura atividade, constituindo-se, antes, “da acolhida e do diálogo com suas próprias condições de enraizamento” (VI, p. 21). Rompida a pretensão de “autoposição”, o Cogito deve reconhecer-se dependente da realidade que o circunda e de sua própria corporeidade, em cuja existência lhe é possível ser. O conceito de Cogito partido segue, portanto, na direção contrária da exaltação do si. Por essa razão, Ricœur também o chama de Cogito ferido²⁸.

De fato, o sujeito depara-se ferido em seu “orgulho”, põe-se por terra o “sonho de pureza e de integridade (...) da consciência que se pensa (...) [1] idealmente total, [2] transparente e [3] capaz de se por absolutamente a si mesma” (VI, p. 21). A estas três pretensões corresponderão, respectivamente, o caráter, o inconsciente e a vida, analisados na

²⁶ Cogito brisé. Em sua primeira acepção, “brisé” corresponderia ao adjetivo “quebrado”. No entanto, “brisé” significa igualmente “dividido” ou “cindido”. Diante da dificuldade de encontrarmos um termo correspondente em português, preferimos traduzi-lo por “partido”, uma vez que este termo guarda consigo o duplo sentido de “quebrado” e “dividido”. Além do mais, o conceito de “Cogito partido”, como se torna patente na expressão “Cogito interiormente partido”, conduz antes à ideia de cisão do que a de quebra ou a de aniquilamento – esta última acepção é inteiramente rechaçada pelo autor. Acrescente-se o fato de que o uso figurado de “brisé” na expressão “*cœur brisé*” confirma nossa preferência pelo adjetivo “partido”, em conformidade com a expressão portuguesa “coração partido”. Por fim, constatamos que a tradução portuguesa de *Soi-même comme un autre* também elegeu a expressão “Cogito partido” em correspondência a “Cogito brisé” (cf. p. 22).

²⁷ “... a consciência surge como um poder de recuo em relação à realidade de seu corpo e das coisas, como um poder de julgamento e de recusa. A vontade é vontade contrária (*La volonté est nolonté*)” (VI, p. 21). Cf. THOMASSET, *Paul Ricœur: une poétique de la morale*, p. 62.

²⁸ Cogito blessé, cf. CI, p. 239; DI, p. 425.

terceira parte de *Le volontaire et l'involontaire*. Ao sonho de pureza e integridade interpõe-se o caráter, compreendido não tanto em sua dimensão subjetiva, isto é, enquanto realidade inalienável, mas, principalmente, enquanto dimensão objetiva, no sentido de uma natureza que a mim se adere. Ao sonho de transparência sobrepõe-se a realidade nebulosa e enigmática do inconsciente. Por fim, à ilusão de que o Cogito se põe absolutamente contrapõe-se a vida enquanto involuntário absoluto, pois não sou Eu que me coloco no mundo nem tampouco posso desfazer esse fato. O caráter, o inconsciente e a vida são realidades às quais o Cogito não pode deixar de reconhecer. Ainda que pertencentes à ordem do involuntário, elas são constitutivas do Cogito. São ainda elas que, junto aos outros círculos do involuntário, dão origem à ruptura interior do Cogito, que se vê diante de uma paradoxal alteridade que o constitui e sem a qual ele não pode ser. “O que resulta dessa aventura é um Cogito ferido. Um Cogito que se põe, mas que não se possui” (CI, p. 239).

Observe-se, no entanto, que o conceito de Cogito partido não pretende substituir a figura de um “sujeito exaltado” por outra de um “sujeito humilhado”, aniquilado ou incapaz, cuja máxima expressão se encontra na formulação nietzschiana do “anticogito”²⁹. Ao contrário, a noção de Cogito partido, ao combater a ideia de um Cogito que faz círculo consigo mesmo, fá-lo de tal modo que não se tolha sua afirmação, pois, apesar de partido, ele permanece Cogito. O convite, portanto, não é o de negar em absoluto a autonomia do Cogito³⁰, mas o de contrabalanceá-la com a afirmação de uma passividade que o constitui.

Se a noção cartesiana do Cogito deu origem a um “dualismo de entendimento”, o conceito de Cogito partido corre o risco de encerrar outro dualismo, o existencial, cuja origem se encontra no que o autor chama, em clara referência a Gabriel Marcel, de mistério da encarnação³¹. O Cogito que ao opor-se ao pensado como objeto é levado ao dualismo, deve agora redescobrir e, não menos, reconciliar-se com sua encarnação para não se encerrar em novo dualismo. Ele é chamado a “uma conversão do ‘problema’ à ‘existência’ ou [ainda] (...)”

²⁹ Ricœur dedica uma seção inteira de seu prefácio de *Soi-même comme un autre* ao problema do Cogito partido, contrapondo-se à perspectiva de Nietzsche (cf. p. 22-27).

³⁰ O escopo de Ricœur é afirmar uma autonomia moral do sujeito, não ontológica.

³¹ Marcel compreende a existência humana como encarnação. “A ‘encarnação’ é o ‘dato central da metafísica’: dado, contudo, ‘não transparente a si mesmo: em oposição ao cogito’. A oposição ao cogito inaugura um duplo êxodo: o êxodo da ‘pretensão’ do cogito à autossuficiência, ao esclarecimento, à transparência (...) e um ‘êxodo do eu em direção ao outro’” (RIVA, F. “Marcel”. In: MELCHIORE, Virgilio et al. (Orgs.) *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006, p. 6995-6997. v. 7, p. 6996). Uma breve apresentação de Marcel feita pelo próprio Ricœur encontra-se em L2, p. 47-64.

do ‘problema’ ao ‘mistério’” (VI, p. 18)³². Em outras palavras, para não sucumbir em novo dualismo, o Cogito é convidado a participar de sua própria existência como mistério.

“Participar do mistério da existência encarnada é adotar o ritmo interior de um drama” (VI, p. 20). Mas por que razão um drama? Em seu comentário à obra de Ricœur, Jean Greisch levanta duas hipóteses. Uma primeira, de cariz histórico, é a de que Ricœur estaria prestando mais uma homenagem a Gabriel Marcel, que além de filósofo era dramaturgo. A segunda, de cariz sistemático, explica-se pelo fato de que esse modo de compreensão do mistério da encarnação se mostra “mais sensível às dimensões dramáticas e conflitivas da existência humana”³³.

Tudo isso nos permite inferir que a afirmação do ser humano presente em *Le volontaire et l'involontaire* não sucumbirá, como poderia se esperar em razão da abstração da falta, em uma sorte de afirmação harmoniosa e mesmo ingênua da existência humana. Ao contrário, o ser humano será afirmado num contínuo vir-a-ser e em constante tensão. Por um lado, devir, pois a existência humana, enquanto drama, não constitui uma história acabada, mas aberta, em que o ser humano é chamado a efetivar em existência a realidade eidética que o constitui. Por outro lado, conflito, pois mesmo nas estruturas eidéticas da vontade humana, constata-se a presença de uma relação conflituosa entre involuntário e voluntário. Em outras palavras, o conflito³⁴ já se encontra de algum modo assinalado na estrutura ontológica do ser humano, revelando “toda sua virulência na (...) necessidade (...) [compreendida] como natureza invencível, como caráter finito, como inconsciente indefinido, como vida contingente” (VI, p. 21). Por essa razão, prossegue Ricœur, todo o esforço de *Le volontaire et l'involontaire* reside em:

(...) compreender o mistério como reconciliação, isto é, como restauração, no nível da mais lúcida consciência, do pacto original da consciência confusa com seu corpo

³² “Distinção do misterioso e do problemático: [1] O problema é qualquer coisa que se encontra, que barra o caminho. Ele está inteiramente diante de mim. Ao contrário, [2] o mistério é qualquer coisa em que me encontro engajado, cuja essência é, conseqüentemente, de não estar inteiramente diante de mim. É como se nesta zona a distinção do em mim e do diante de mim perdesse seu significado” (MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris: Mouton, 1935, p. 145). A problematização leva à separação entre sujeito e objeto, privilegiando o conhecimento. O mistério, por sua vez, recupera o primado do ser diante do conhecer. Este deve reconhecer-se envolvido por aquele, em cujo mistério participa. Nossa existência, segundo Marcel, encontra-se sempre ameaçada de dilaceração pelo espírito de abstração (cf. PRINI, P. “Marcel”. In: MELCHIORE, Virgilio et al. (Orgs.), *Enciclopedia filosofica*, p. 6993-6995).

³³ *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, p. 34.

³⁴ O tema do “conflito” como marca constitutiva do ser humano será retomado em *L'homme faillible*: “O conflito pertence à constituição mais originária do homem; o objeto é síntese, o eu é conflito” (p. 148). Cf. também RICŒUR, P. *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*. *Chronique sociale de France*. Lyon, v. 80, n. 5-6, p. 189-204, nov.-déc. 1972.

e com o mundo. Neste sentido, a teoria do voluntário e do involuntário não somente descreve e compreende, mas também restaura³⁵ (VI, p. 21. Grifo nosso).

A busca de reconciliação assinala o destino último do “ritmo interior do drama” da existência encarnada, na qual o Cogito é chamado a reconhecer-se e a participar. Por essa razão, a afirmação de que a experiência do Cogito tende constantemente a se partir não pode ser compreendida como uma forma de desilusão para com o ser humano, mas ao contrário, como um meio de conduzi-lo, em meio às tensões que parecem interiormente dividi-lo, à reconciliação. A tensão agora se torna um “tensionar”, um distender-se para a unidade da experiência humana. Unidade, contudo, que não visa harmonizar ou mesmo negar a situação paradoxal do ser humano, cuja existência se efetua entre o voluntário e o involuntário, entre liberdade e natureza.

O caminho proposto por Ricœur para se chegar à reconciliação não procede ao modo da *Aufhebung* hegeliana. Ao contrário de uma síntese entre os contrários, Ricœur prefere reconhecer, inspirando-se em Karl Jaspers³⁶, a existência de um paradoxo inerente à condição humana. Tal paradoxo logra expressar a experiência humana de uma liberdade ao mesmo tempo situada e total. Podemos ainda reconhecer no tema do paradoxo a experiência de um Cogito que tende constantemente a se partir, devendo, por essa razão, buscar reconciliação. Assim como a noção do Cogito partido deve sempre ser considerada à luz da noção do Cogito integral – pois ambas se referem a um único e mesmo Cogito³⁷, cuja experiência de ruptura não nega a sua integralidade, antes a exige –, do mesmo modo, a

³⁵ Por descrição, compreensão e restauração, Ricœur tem em mente os recursos metodológicos que busca empreender em *Le volontaire et l'involontaire*. Partindo de Husserl, o autor busca descrever “as estruturas intencionais do Cogito prático e afetivo” (VI, p. 22). Com Gabriel Marcel, Ricœur constatará que “essas estruturas não revelam a unidade do homem senão em referência ao mistério central da existência encarnada” (VI, p. 22), cuja compreensão exige “que eu participe dele e não que o veja diante de mim, distanciado como objeto” (VI, p. 22). Por fim, como esse mistério é constantemente ameaçado de ruptura, “é necessário que seja incessantemente reconquistado e restaurado o laço vivo (*lien vivant*) que reúne os aspectos voluntários e involuntários do homem” (VI, p. 22).

³⁶ Referindo-se ao paradoxo clássico da liberdade e da predestinação em Jaspers, Ricœur comenta: “A metafísica de Jaspers está aí para nos lembrar que o problema da predestinação é insolúvel na lógica da não-contradição, assim como também não pode ser resolvido na lógica hegeliana da síntese dos contrários; é um paradoxo, isto é, uma viva contradição não resolvida, sem *Aufhebung*” (KJ, p. 285). Mais à frente, em referência à impossibilidade de uma filosofia definitivamente dilacerada, Ricœur acrescenta: “Diferentemente de uma lógica triunfante que dissiparia todas as dificuldades na identidade ou na síntese dos contrários, o paradoxo é a lógica humilhada; ele confessa sua indigência, que a aparelhagem do sistema tende a mascarar” (KJ, p. 386).

³⁷ Não se deve esquecer que a unidade caracterizada pelo Cogito, proposta por Ricœur, jamais se confunde com uma sorte de intelectualismo cartesiano, pois o autor partirá da própria existência ou condição encarnada da vontade humana.

experiência humana do paradoxo, que Ricœur chama de “ontologia paradoxal”, tende sempre à reconciliação.³⁸

Enfim, falar de reconciliação é acercar-se do escopo central da obra de Ricœur, cuja investigação pretende ser “uma contribuição limitada a um desígnio mais vasto que seria o apaziguamento de uma ontologia paradoxal em uma ontologia reconciliada” (VI, p. 22). É este o itinerário que Ricœur pretende, se não concluir, ao menos avançar através da análise eidética da vontade, cujas estruturas fundamentais apresentaremos a partir de agora.

4 Decidir, agir, consentir: estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário

Não pretendemos nesta seção realizar uma apresentação minuciosa de *Le volontaire et l'involontaire*, o que extrapolaria o objetivo de nosso trabalho, mas tão somente apresentar de modo resumido as três estruturas fundamentais da vontade, constituídas pelos atos de decidir, de agir e de consentir, que correspondem, respectivamente, às três partes da obra. Em cada uma delas, o autor mostrará como se articulam o voluntário e o involuntário na constituição da vontade. Mas, como veremos, é principalmente na terceira parte da obra, isto é, no consentimento, que a tensa relação entre o voluntário e o involuntário chegará ao seu auge.

4.1 A vontade humana entre escolha e motivos: o decidir³⁹

Segundo Ricœur, dizer “‘Eu quero’ significa 1º eu decido, 2º eu movo meu corpo, 3º eu consinto” (VI, p. 10). Para chegar à eidética da vontade, Ricœur deverá investigar o “querer” em cada uma dessas expressões. Não é demasiado recordar que o escopo primeiro do autor é o de afirmar a vontade como elemento unificador e, por que não dizer, conciliador do

³⁸ “... o paradoxo (...) enuncia em termos disjuntivos o que é unificado de uma forma indizível, nós diríamos pelo sentimento, se essa palavra não fosse desacreditada (...) é a partir de uma unidade adivinhada, pressentida, reconhecida pelo ‘coração’, que a razão tenta exprimir por uma sistemática do paradoxo o que dele pode ser dito e o que permanece incaracterizável. O paradoxo é o invólucro intelectual do mistério” (KJ, p. 385).

³⁹ Nesta seção e na próxima, servir-nos-emos da análise feita por Eduardo Casarotti em: *Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba: EDUCC, 2008, p. 231-278. Também consultamos o comentário de Jesús E. Albertos: *El mal en la filosofía de Paul Ricœur*, p. 51-76. Uma excelente síntese esquemática das principais contribuições dessas duas primeiras seções é feita pelo próprio Ricœur, pouco antes de iniciar a terceira seção sobre o ato de consentir, cf. VI, p. 319-321. Ainda pelo próprio autor, encontramos resumidas as principais articulações, não apenas dessas duas primeiras seções mas de todo primeiro volume de *Philosophie de la volonté*, no artigo “*L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite*”, de 1951, cujo acesso nos foi possível mediante a tradução inglesa do mesmo: *The unity of the voluntary and the involuntary as a limiting idea*. In: REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricœur: an anthology of his work*. Boston: Beacon / Toronto: Fitzhery / Whiteside Limited, 1978, p. 3-19.

voluntário e do involuntário. Neste sentido, o ato da vontade, ou do querer, será visto como uma ação em que o sujeito toma consciência de sua situação e age segundo sua vontade, isto é, no exercício da liberdade. O contrário disso, a saber, a impossibilidade radical de uma ação voluntária, significaria afirmar que a liberdade humana encontra-se comprometida em suas estruturas fundamentais, de modo que o ser humano não passaria de um escravo do involuntário. Desse modo, não haveria como se afirmar um ser humano capaz, mas antes incapaz, donde a urgência de se afirmar a vontade humana como capacidade de agir em liberdade diante da presença incontornável do involuntário⁴⁰.

Como o desafio principal da afirmação do ser humano – a quem costumeiramente chamamos livre e capaz – reside no involuntário, Ricœur não contornará essa realidade, antes a afrontará até os limites de sua possibilidade, analisando o involuntário desde suas expressões mais simples até chegar à afirmação de um involuntário absoluto na terceira e última parte de *Le volontaire et l'involontaire*. Por essa razão, as “estruturas fundamentais” da vontade são também denominadas pelo autor de “ciclos do involuntário”. No primeiro deles, o querer, ao se expressar como “Eu decido”, depara-se com a presença de motivações as mais distintas, que ameaçam o caráter voluntário da decisão. Porém, não podemos passar à análise da dimensão involuntária do decidir sem antes o descrevermos a partir do voluntário, mediante a análise do “projeto”. Assim procedendo, permaneceremos fiéis ao pressuposto metodológico seguido por Ricœur em sua obra: “Antes que se possa derivar o voluntário do involuntário é, ao contrário, a compreensão do voluntário que é primeira no homem” (VI, p. 8-9)⁴¹.

4.1.1 Descrição pura do decidir

Enquanto “Eu decido”, o querer se expressa como projeto, na forma de um lançar-se em direção ao objeto da decisão. Esse movimento para fora de si é marca característica da intencionalidade⁴² do sujeito. No ato de decidir, o sujeito volta-se inteiramente para o projeto,

⁴⁰ Em vários momentos de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur busca responder às mais variadas expressões deterministas das ciências de sua época, a exemplo, da biologia, da sociologia e da psicologia.

⁴¹ Para Ricœur: “O involuntário se refere ao querer como aquele que lhe dá motivos, poderes, fundamentos e mesmo limites” (VI, p. 9). Cada um desses elementos corresponde a uma expressão da vontade: de modo que o involuntário no ato de decidir dá ao querer motivações; no agir, a capacidade para que se efetive o decidido; no consentimento, os fundamentos primordiais da vontade bem como os seus limites. Remetemos aqui o leitor à explicitação feita pelo próprio autor de seu método, supracitada na nota 24.

⁴² “Com Husserl chamamos intencionalidade esse movimento centrífugo do pensamento voltado para um objeto: eu sou naquilo que eu vejo, imagino, desejo e quero” (VI, p. 42). Esclarecendo, em sua Autobiografia intelectual, o emprego do método husserliano em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur destaca: “Como é do

revelando que o objeto da decisão não é fruto do acaso nem de uma realidade extrínseca que vem de encontro à vontade, mas, ao contrário, é fruto do próprio querer, desejo e decisão do sujeito. Sendo assim, Ricœur define como segue “o tipo de intenção que visa o projeto: a decisão significa, isto é designa no vazio, uma ação futura que depende de mim e que está em meu poder [realizá-la]” (VI, p. 42).

Observe-se que no ato intencional do decidir, isto é, no projeto, encontra-se a afirmação do próprio sujeito como capaz de realizar o objeto de sua decisão. Não pode decidir fazer algo, um sujeito que não se acredita capaz de tal ação. Portanto, o projeto, que poderia aparentar uma sorte de retirada do enfoque sobre o sujeito, constitui na verdade um desvio a partir do qual se pode afirmar algo desse mesmo sujeito. O desvio através da intencionalidade do objeto mostra que a vontade não constitui um corpo estranho no sujeito, fazendo-o agir. A vontade, ao contrário, como afirma Eduardo Casarotti, “é uma força, uma *puissance* do agente, mas para compreender bem o sentido dessa força, e não confundi-la com nenhuma das forças naturais, é necessário compreender primeiramente o voluntário no objeto e não diretamente sobre o eu que decide”⁴³. É esta a razão do desvio pela intencionalidade, que faz jus ao método de Husserl e à precaução de que o si não faça círculo consigo mesmo (VI, p. 23).

O objeto de minha decisão, isto é, o projeto, é uma possibilidade futura. Contudo, ele não pode se dar senão alicerçado nas reais possibilidades abertas pelo sujeito e pelo mundo. Ambas as possibilidades serão reunidas na ação, de modo que “o possível que eu projeto e aquele que descubro são cosidos juntos” (VI, p. 53). Destaque-se a estreita relação feita por Ricœur entre “projeto” e “poder”, ambos interagindo com a ordem do “possível”, que se relaciona com os dois primeiros não de modo abstrato, mas como possibilidade efetiva aberta pelo real. O possível não se confunde com o querer, pois não é efetivamente possível o que eu quero e sim o que eu posso. O possível vem completar o que na ordem do querer permanece como abertura indefinida, como possibilidade abstrata. Por essa razão, conclui Ricœur, “o que eu projeto somente é possível se o sentimento de poder dá seu *elã* e sua força à pura designação vazia de uma ação a ser cumprida por mim; o possível pleno que realiza o querer é o projeto mais o poder” (VI, p. 53).

conhecimento geral, foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana passou a ser conhecida em França. (...) Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos que aponta do que pela consciência de apontar para eles” (p. 55).

⁴³ *Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz*, p. 241.

Acrescente-se agora que o ato de decidir é, ao mesmo tempo, um decidir-se, pois na elaboração do projeto é o próprio sujeito que, em última análise, se projeta. A essa inflexão sobre o sujeito mediante o objeto da decisão, Ricœur denomina “imputação pré-reflexiva do eu” (VI, p. 57): “O si não faz círculo consigo mesmo. Em particular, ele não se quer ‘no ar’, mas em seus projetos. Eu me afirmo em meus atos. É precisamente o que ensina o sentimento de responsabilidade: esta ação é minha” (VI, p. 57). Daí a imputação do eu, pois sou eu que me decido realizar esta ou aquela ação⁴⁴.

O retorno ao sujeito da ação pela mediação do projeto conduz Ricœur a novo passo. A possibilidade dita do projeto pode ser igualmente imputada ao sujeito. Isto é, não é apenas o projeto que se mostra como possibilidade. O próprio sujeito se compreende como tal, ou seja, como “poder-ser” (VI, p. 60): “o projeto, nós vimos, abre possibilidades no mundo (...) Nossa descrição do projeto nos convida, portanto, a buscar primeiramente a possibilidade do eu [moi] que eu [je] abro decidindo-me” (VI, p. 61). Em outras palavras, no ato de decidir o ser humano se afirma como possibilidade, isto é, como um ser cuja essência não se encontra dada de imediato, mas em seu próprio “poder-ser”. Tais possibilidades, por sua vez, não são meras abstrações. Elas se fundamentam num poder concreto que constitui o ser humano em essência, mas que deve ser efetivado pelo sujeito: “o que serei não é dado de antemão, mas depende do que farei. Meu poder-ser depende de meu poder-fazer” (VI, p. 62).

Por fim, Ricœur encerra sua “descrição pura do decidir” analisando o papel da motivação. De modo incisivo ele declara: “Não há decisão sem motivo” (VI, p. 64). De fato, a decisão mantém uma relação original não apenas com o projeto – que ocupou nossa atenção até agora – mas também com os motivos que a justificam. Para se compreender um projeto, deve-se compreender suas razões, sejam elas aceitáveis ou não, pois em todo ato de decidir, implícita ou explicitamente, encontra-se vinculada uma motivação: “Eu decido isso porque...”. Por sua vez, o motivo encontra-se igualmente vinculado à decisão. Como resume o próprio autor: “Todo motivo é motivo de..., motivo de uma decisão” (VI, p. 65).

Para bem esclarecer o leitor acerca do “motivo”, Ricœur busca explicá-lo partindo de três principais distinções: em primeiro lugar o motivo não pode ser confundido com o conceito de causa cujo efeito seria uma dada decisão, pois nos encontraríamos diante de um determinismo, não de uma motivação (cf. VI, p. 66-67); em segundo lugar, tampouco se pode

⁴⁴ Eduardo Casarotti esclarece que a “imputação pré-reflexiva do eu” evidencia o método de correlação noético-noemático do autor. Ricœur nos remete do projeto (noema) ao seu autor, isto é, ao ato da decisão (noese) em que o si encontra-se implicado. No entanto, Casarotti adverte “que esta reflexividade não é uma retrotransferência, uma visada especular sobre si, como a implicada na débil reflexividade da aproximação reflexiva” (Ibid., p. 243). Cf. também VI, p. 58-59.

confundir os motivos que fundamentam a decisão com as dimensões involuntárias do caráter, do inconsciente e da vida que, por seu caráter difuso e mesmo incoercível, não podem ser motivo de... (cf. VI, p. 69); por fim, não se pode confundir, até mesmo porque o método eidético o proíbe, a motivação com as paixões que submetem a vontade humana e a escravizam. A motivação, ao contrário de tudo isso, encontra-se sempre vinculada ao querer livre, inclinando-o e não o determinando. Por essa razão, mesmo quando abstraída a suspensão metodológica da falta, seremos levados a afirmar que “a motivação de um livre querer é mais fundamental do que a alienação da consciência fascinada” (VI, p. 69) pelas paixões.

Não obstante, mesmo se garantindo o livre querer da vontade diante da motivação, com esta entra em cena o elemento de passividade da decisão. Pois o ato de se decidir por algo encontra agora uma motivação que o impulsiona e o inclina. Não há aqui diminuição da importância da decisão, o que há, na verdade, é uma circularidade entre a decisão e o motivo. Enquanto a decisão se funda num motivo, este, por sua vez, não poderia existir a não ser para uma vontade que se decide. Portanto, na afirmação da circularidade entre a decisão e o motivo, mais uma vez se pode observar a preocupação de Ricœur em garantir o papel predominante da vontade humana, pois “o motivo somente pode fundamentar a decisão se a vontade se fundamenta nele. Ele não a determina senão enquanto ela se determina” (VI, p. 65).

Encontramo-nos aqui às portas da chamada reciprocidade do voluntário e do involuntário. Enquanto tal, o motivo age sobre o decidir na forma de uma inclinação e não como uma necessidade incontornável⁴⁵. Mas nem por isso devemos minimizar a força que tal inclinação exerce sobre o livre querer. De fato, é em decorrência das motivações que Ricœur passará à análise da dimensão involuntária do ato de decidir, como agora veremos.

4.1.2 O aspecto involuntário do decidir

Até agora Ricœur centrou sua análise no “ato puro de decidir” sem considerar o sujeito da decisão em sua corporeidade. Trata-se agora de considerar as inclinações oriundas da existência corporal em sua espontaneidade, que se manifestam para a vontade na forma de uma necessidade (besoin):

⁴⁵ “Neste sentido, nós poderíamos repetir uma formulação antiga: o motivo inclina sem necessitar” (VI, p. 69).

Minha fome, minha sede, meu medo da dor, meu gosto por música, minha simpatia encontram-se referidas ao meu querer sob a forma de motivos. A relação circular do motivo com o projeto exige que meu corpo seja reconhecido como corpo-para-meu-querer e meu querer como projeto-que-se-funda (em parte) no-meu-corpo (VI, p. 82).

A afetividade tem algo de voluntário, no sentido em que ela adentra a relação anterior de circularidade entre o projeto e o motivo. Mas, ao mesmo tempo, ela se apresenta, como afirma o próprio Ricœur, de modo confuso, constituindo “de um modo geral, o lado não transparente do Cogito” (VI, p. 83). Constatamos na seção anterior que os motivos corroboram na constituição eidética do ato voluntário de decidir, porém agora observamos, no interior desses mesmos motivos, elementos que escapam ao controle da vontade. Pode-se, assim, notar o modo como a reciprocidade do voluntário e do involuntário – e não apenas a voluntariedade do Cogito – engendra o ato de decidir.

Evidentemente o objetivo de Ricœur é esclarecer a experiência do involuntário corporal (cf. VI, p. 85) à luz da vontade, mas, como ele mesmo insiste, “esclarecer não é compreender, dominar uma estrutura” (VI, p. 82). Ora, a afetividade não forma um sistema, sendo antes uma força vital, constitutiva de minha existência. Portanto, não se pode afirmá-la em contradição com a vontade. Se há algo que a afetividade vem contradizer é o desejo de autoposição do Cogito, em sua tendência de fazer círculo consigo mesmo.

A afetividade exigirá do ato de decidir uma escolha. A escolha é o resultado final da chamada “história da decisão” (Cf. VI, p. 129-186), que começa com a “hesitação” e finda no “evento da escolha”. Neste sentido, a primeira acepção da escolha é a de fim de uma deliberação que é, ao mesmo tempo, começo ou surgimento de uma novidade inaugurada pelo projeto (cf. VI, p. 156). Mas a principal característica da escolha é o fato de conciliar o projeto e suas motivações, sendo capaz de englobar as dimensões voluntárias e involuntárias do ato de decidir. Ricœur afirma que uma “escolha autêntica” (VI, p. 171) não é aquela que se confunde com o voluntarismo da vontade, mas que se apresenta como capacidade de acolhida dos motivos e valores⁴⁶ com os quais ela se depara no ato de se decidir.

Portanto, no evento da escolha, a decisão se apresenta na forma de uma reconciliação que é iniciativa, mas também obediência; atividade e, não menos, receptividade (cf. VI, p. 156), fazendo avançar a possibilidade de uma liberdade à margem de toda cosmologia, “que faria aparecer a liberdade como um momento da natureza” (VI, p. 180), e já antecipando a conclusão de *Le volontaire et l'involontaire*, em que se afirmará a “liberdade somente humana”.

⁴⁶ Ricœur compreende os valores como uma forma de historialização dos motivos, cf. VI, p. 100-116.

4.2 A vontade humana entre o querer e seus poderes: o agir

Nesta seção Ricœur dará continuidade à descrição eidética da vontade, considerando-a agora a partir do “agir”. De fato, era de se esperar que, após a análise do ato de decidir, Ricœur se pronunciasse sobre a ação, sem a qual não poderia jamais se efetivar a primeira estrutura fundamental da vontade. Não há nada mais convencional do que pensar o agir humano como consequência de uma eleição tomada – o que implica afirmar a saída do decidir como uma “designação no vazio”, portanto abstrata, em direção a uma encarnação da vontade no agir.

No entanto, o que é da ordem da convenção nem sempre é o que efetivamente se constata. Do mesmo que uma decisão pode vir a não se realizar, uma ação pode ser realizada espontaneamente, sem que tenha sido previamente deliberada pelo sujeito. Por essa razão, Ricœur precisa que aquilo que distingue a decisão da ação não é tanto uma sucessão cronológica, mas de sentido: “uma coisa é projetar, outra coisa é fazer” (VI, p. 187), afirma laconicamente o autor. Do mesmo modo que a “decisão não sucede pura e simplesmente à deliberação, a ação, muito menos, à decisão” (VI, p. 187).

Isto não significa afirmar que a ação nada tenha a ver com o ato de decidir nem que este último deva ser posto em segundo plano ou mesmo descartado. Ao contrário, o que se pretende garantir é a importância de cada uma das estruturas fundamentais da vontade. Cabe compreender o agir como uma estrutura tão fundamental quanto a do decidir. Além disso, o autor pretende afastar-se da análise clássica da vontade, que a considera linearmente na seguinte sucessão: deliberação, decisão, execução (cf. VI, p. 187).

As estruturas fundamentais da vontade, mesmo consideradas metodologicamente uma por uma, não logram constituir a vontade senão implicando-se mutuamente. “A ação, exemplifica Ricœur, já se encontrava presente no projeto (...) o sentimento do poder nos parecia como um momento essencial do projeto (...) Aquilo que eu quero, eu posso” (VI, p. 188). Não há, portanto, um antes e um depois; a vontade é evento⁴⁷.

Desse modo, Ricœur identifica previamente no querer o poder. Na origem desse arrazoamento encontra-se a ideia de que a força da vontade não reside tanto na deliberação – em princípio abstrata –, mas na moção concreta que leva à ação. Ou seja, na ação a vontade se manifesta como capacidade, força, poder de agir, o que nos levará à consideração da

⁴⁷ Insistindo sobre a concomitância entre a decisão – com suas motivações – e o agir – com seus poderes –, Ricœur oferece o seguinte exemplo: “não há ideia de obra de arte antes da obra feita; sua ideia completa é o sentido da obra acabada; o projeto e a obra se engendram mutuamente” (VI, p. 188).

corporeidade como elemento estruturante do agir. Se na primeira seção o enfoque da descrição da vontade incidiu sobre o ato intencional do Cogito, agora o acento será dado ao corpo, compreendido à luz da fenomenologia do corpo próprio⁴⁸. Não se trata aqui de opor Cogito e corpo, mas de dar o devido acento a cada um na análise de cada estrutura constitutiva da vontade.

Observações introdutórias feitas, passemos à análise do agir seguindo a mesma estrutura metodológica do autor, a saber, primeiramente descrevendo seu aspecto voluntário para, em seguida, considerá-lo à luz do involuntário.

4.2.1 Descrição pura do agir

Assim como procedeu na análise do ato de decidir, o objetivo primeiro do autor será o de afirmar a intencionalidade intrínseca do agir. Enquanto no ato de decidir o movimento intencional do “Eu quero” nos lançou em direção ao projeto; no agir, esse mesmo movimento nos conduz ao pragma. Por pragma, Ricœur compreende o “correlato intencional do agir” (VI, p. 195). Para melhor esclarecer essa noção, ele toma como exemplo o ato de colocar um quadro na parede. O objetivo desta ação, observa Ricœur, não se encontra propriamente nos movimentos corporais realizados para o empreendimento da mesma – por exemplo: tomar o quadro nas mãos, elevá-lo e, enfim, pregá-lo com um martelo na parede –, mas no resultado final da ação, isto é, “que eu suspenda o quadro na parede” (VI, p. 196). Esta ação, que compreende todas as outras (o suspender, o martelar etc.), responde à questão nevrálgica feita ao sujeito da ação: “que fazes tu?” (VI, p. 196). A resposta se encontra no resultado final da ação, isto é, no pragma. Nele se pode vislumbrar a intencionalidade do sujeito da ação que se encontra implicado de modo ineludível no resultado da ação.

A pergunta, no entanto, que aqui se deve inserir é a seguinte: que sujeito se encontra implicado no agir? O Cogito abstratamente considerado enquanto ato de decidir? Definitivamente não, pois o sujeito da ação não pode se esquivar da concretude da existência mediante a qual a ação se realiza. Assim sendo, o sujeito aqui considerado não pode ser outro senão aquele cuja ação se dá através de seu corpo e enquanto corpo: “o corpo não como objeto do agir, mas como seu próprio órgão” (VI, p. 198). No agir humano, o corpo não é

⁴⁸ Noção empregada por Ricœur à luz de Merleau-Ponty. O corpo, enquanto próprio, é compreendido como “corpo-movido-por-um-querer”, isto é, como o termo de um movimento que descende do eu” (VI, p. 205). A noção de corpo-próprio associa a corporeidade à intencionalidade, de modo que podemos falar de uma “intencionalidade corporal”.

mero instrumento. Não há ação que não passe pelo corpo e, por consequência, que não seja perpassada pela corporeidade.

Enquanto parte constitutiva do agir, a intencionalidade se exprime através da corporeidade. Portanto, para se afirmar a presença da intencionalidade na totalidade da ação, deve-se explicitar o modo como ela corporalmente se exterioriza. Para Ricœur, essa singularidade da intencionalidade na estrutura do agir é o que mais dificulta a aplicação de um método eidético, pois aqui a operação da consciência está antes centrada na ação em si mesma, isto é, em sua execução, do que na busca do sentido da ação.

Tome-se outra vez como exemplo a comparação com o ato de decidir. Nele, a consciência se volta inteiramente para o projeto, encontrando-se sempre pronta para a reflexão. O mesmo não se dá no agir, pois “Encontro-me de tal modo engajado naquilo que faço que eu não penso em meu corpo-movido; eu o movo. A consciência de agir e a consciência ainda mais silenciosa de me mover permanecem uma consciência secundária, marginal” (VI, p. 201). No agir, a vontade se esquia da reflexividade que lhe caracterizou no ato de decidir-se. Agora a consciência encontra-se ‘atravessada’ pela ação e nela centrada. “Eis por que razão é tão difícil surpreender a operação da consciência ocupada em agir organicamente” (VI, p. 202).

É verdade que o sujeito da ação sabe-se movendo seu corpo para a consecução de um projeto, mas quando se move, ele constitui de tal modo um todo com seu corpo que não reflete sobre sua ação, antes se lança na realização de seu escopo. Sobre esse aspecto, insiste Ricœur: “A consciência mais refletida, mais pronominal de ‘me’ mover adere a essa intenção principal como uma espécie de halo obscuro” (VI, p. 201).

Mas se for assim, isto é, se a tarefa de descrição da consciência de me mover for mesmo quase impossível, como então dar continuidade à descrição eidética do agir? Buscando afrontar essa dificuldade, Ricœur insere em sua reflexão a noção de esforço, resultando na seguinte formulação: o que se deve descrever não é a consciência do mover-me, mas a do esforçar-me, que se dá pelo fato de que o sujeito sempre se depara, enquanto age, com a experiência de uma resistência, provenha ela do mundo ou mesmo de seu corpo. Por causa da resistência, surge o esforço. Este, por sua vez, incita a consciência à reflexão sobre sua ação, abrindo, portanto, o espaço necessário para que se apreenda a intencionalidade do agir⁴⁹.

⁴⁹ “O sentimento de esforço aparece sob a forma de uma atenção que refluí da obra ao órgão ‘atravessado’ pela consciência de agir. É principalmente a resistência da coisa, ou do corpo, ou de qualquer outro aspecto de mim mesmo que faz emergir essa consciência” (VI, p. 292).

Não obstante, Ricœur alega nova dificuldade. A resistência do mundo ou do corpo pode, de fato, suscitar na consciência a necessidade de refletir sobre a intencionalidade de sua ação, mas ela nada afirma acerca da origem dessa mesma intenção, que já existia antes de qualquer resistência. Tal origem se expressa na própria corporeidade, pois, antes de constituir qualquer resistência, o corpo deve ser compreendido como docilidade à ação da vontade.

A docilidade do corpo é compreendida à luz do que anteriormente se explicitou acerca de sua relação orgânica com a vontade⁵⁰. Por essa razão, a “originariedade” do movimento voluntário não se encontra no esforço, mas em um momento que lhe é anterior:

O verdadeiro movimento voluntário é aquele que passa despercebido porque ele exprime a docilidade do corpo que cede; a docilidade é transparente, a resistência opaca (...) contudo, é essa docilidade do corpo, a mais difícil de se descrever, que faz compreender o corpo como órgão do querer. O que é primeiro e antes de tudo inteligível não é a oposição do esforço e de uma resistência, mas o desdobramento próprio do imperium⁵¹ no órgão dócil (VI, p. 292).

Em resumo, se no agir a consciência toma conhecimento de si e de sua vontade mediante o esforço⁵², o que garante a voluntariedade e, portanto, a intencionalidade da ação é uma realidade anterior a esse mesmo esforço, que se manifesta na docilidade corporal – órgão do querer⁵³. Mediante essa dupla consideração, Ricœur chega à seguinte conclusão: “o esforço move o corpo através ‘de intenções motrizes’” (VI, p. 300).

Tais “intenções motrizes” são constitutivas do corpo, aliando-se ao agir. Isto é, elas fazem parte da ação voluntária. Como, então, procedem? Potencializando a ação. Sua função é semelhante à exercida pelos motivos no ato de decidir, que constituíam a base de apoio da decisão sem comprometer o caráter voluntário da mesma. Do mesmo modo, as “intenções motrizes” constituem o fundo que anima e potencializa a ação sem que o caráter voluntário desta seja comprometido.

Portanto, as “intenções motrizes” não constituem forças cegas, mas perpassadas de intencionalidade, donde a preferência de Ricœur pelo substantivo plural “intenções” ao

⁵⁰ “O que de algum modo estamos tentando descobrir é o movimento voluntário como aquele que está animando a espontaneidade corporal sem nenhum esforço” (UVI, p. 7).

⁵¹ Ricœur usa o termo em latim como expressão do governo exercido pela vontade no agir. Salva-se, assim, o aspecto voluntário da ação que se manifesta na espontaneidade corporal.

⁵² Sobre o papel aqui exercido pelo esforço, conclui Casarotti: “... compreendemos a consciência silenciosa do agir através da consciência ‘alterada’ do esforço” (*Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz*, p. 259).

⁵³ Observe-se que o conceito de “docilidade corporal” pressupõe estreita articulação entre Cogito e corpo, de modo que se possa afirmar tanto a presença da corporeidade no interior do Cogito como a de uma intencionalidade no corpo. Essa articulação é expressa por Ricœur com o conceito de intencionalidade corporal.

invés de “forças” motrizes⁵⁴. Essas intenções, prossegue Ricœur, são figuradas por dois elementos fundamentais: o “desejo” e o “hábito”. Consequentemente, se o esforço move o corpo através das intenções motrizes, isto especificamente se dá pelo fato dele se servir do impulso, advindo do desejo, e da estrutura prévia do agir, que lhe fornece o hábito (cf. VI, p. 300).

Esses elementos são indispensáveis para que a ação se efetive. O sujeito da ação não pode agir sem dadas forças, sem dado poder. Para ilustrar tal realidade, Ricœur faz uso do conceito de Cogito abolido. O Cogito, exemplifica o autor, não pode partir do nada, ao contrário, ele parte sempre de experiências acumuladas. Não há Cogito atual sem um Cogito abolido, no sentido de que o Cogito atual trabalha com o esforço já realizado por um Cogito anterior, agora não mais presente, portanto abolido (cf. VI, p. 311).

Em seu comentário sobre a noção de Cogito abolido, Casarotti reconhece em tal figura “a constelação de poderes que o agente dispõe para mover seu corpo e intervir eficazmente no transcurso do mundo”⁵⁵. Torna-se, portanto, evidente que a manifestação do querer na estrutura do agir não pode se dar senão em razão da capacidade humana, isto é, de seus poderes. “Essa compreensão de um pelo outro do querer e do poder (...) é a conclusão para a qual se encaminha esta segunda parte” (VI, p. 309. Grifos nossos), antecipa-nos o autor.

Destaque-se nessa conclusão de Ricœur a interação entre querer e poder. É evidente que não pode haver ação propriamente humana sem uma vontade que quer. Também é claro que a realização da vontade deve passar pelo âmbito concreto da existência corporal. O gênio de Ricœur está em evitar o risco de uma leitura unidirecional da ação, que parte do querer, manifestado no Cogito, em direção à sua execução por intermédio do corpo. Essa leitura ingênua é abolida pelo fato de o ser humano se deparar com uma manifestação da intencionalidade da ação que brota de seu próprio corpo. Esta é a herança que Ricœur recebe da fenomenologia do corpo-próprio de Merleau-Ponty⁵⁶. No entanto, o autor não hesita em encontrar um eco dessa concepção da vontade nos albores da filosofia, mais especificamente na célebre fórmula de Aristóteles, que Ricœur faz sua: “A vontade move o corpo pelo desejo” (VI, p. 309. Grifos nossos). Detenhamo-nos um pouco nessa formulação.

⁵⁴ O poder para agir, advindo das intenções motrizes, não deve ser confundido com uma sorte de instintividade animal. Ele antes constitui a capacidade humana de agir. Não é instintivo porque nele não se encontra a causa da ação, mas aquilo que a potencializa. O papel por ele desempenhado é, portanto, eminentemente prático.

⁵⁵ Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz, p. 263.

⁵⁶ “... foi Merleau-Ponty que aprofundou até o extremo as implicações filosóficas do corpo-próprio: o corpo percipiente é a condição orgânica do percebido em seus caracteres qualitativos e significativos; ele se encontra implicado na síntese da coisa sem ser coisa; enfim, é pelo meu-corpo que há o percebido” (DA, p. 130).

Nos dois polos da frase encontram-se a vontade e o desejo, no centro o corpo, que, ao mesmo tempo, é órgão da vontade e lugar da manifestação dos desejos. Torna-se patente a mútua relação entre vontade e desejo. Por um lado, a vontade é animada pelo desejo, o que, segundo Ricœur, também a tradição cartesiana soube assinalar, afirmando o desejo, assim como as paixões humanas, “como uma disposição da alma ao querer” (VI, p. 309). Por outro lado, o desejo se torna ele mesmo ferramenta para a ação, dispondo-se à vontade. Por fim, entre desejo e vontade, encontra-se a corporeidade em que ambos se cruzam e habitam.

Tal interação entre querer e poder, cuja articulação se dá na corporeidade, é o modo como a vontade se estrutura no agir. Encontra-se aqui em jogo o que Ricœur denomina de “naturalização da vontade” (VI, p. 309), que preferiríamos chamar de “encarnação da vontade”. Sem encarnação não há ação. Não pelo fato do querer precisar do corpo como a um instrumento, mas porque o próprio corpo encontra-se perpassado de intencionalidade. Há uma espontaneidade corporal que exclui toda forma de relação extrínseca entre corpo e vontade. Do monólogo do querer, fechado em si mesmo enquanto Cogito, Ricœur passa a uma estrutura dialógica em que o Cogito é compreendido como abertura à moção voluntária que lhe advém da espontaneidade corporal.

Mas, afinal, como se pode fundamentar o caráter voluntário dessa estrutura? Ora, pelo fato de que esse corpo é o meu corpo, ou seja, nele se faz presente a própria manifestação do “eu quero”, que no “agir” se estrutura como acolhida da espontaneidade corporal, mas que também a modela e a configura.

Não obstante, a espontaneidade corporal não deixa de ser igualmente uma espontaneidade natural. Ricœur expressa com agudeza a complexidade da situação, afirmando que o entendimento aliado à vontade não logra determinar nada a não ser de modo abstrato. A natureza, ao contrário, é que favorece a concretização do agir: “a necessidade da natureza é a urdidura na qual se trama a liberdade” (VI, p. 310). Somos, assim, conduzidos uma vez mais a reconhecer no seio do voluntário a presença do involuntário, cuja manifestação na estrutura do agir explicitaremos a partir de agora.

4.2.2 O aspecto involuntário do agir

Se a corporeidade exerceu o papel de gonzo entre o querer e seus poderes na estruturação voluntária do agir, também na dimensão involuntária ela exercerá um papel capital. Isto se explica pelo fato de que a experiência do corpo próprio “se apresenta como uma ‘realidade’ de caráter ambíguo: (...) ele não é um objeto (...) mas tampouco um sujeito,

no sentido de uma transparência reflexiva (...) o corpo é ‘lar’ (foyer) de todas as sínteses ‘passivas’, que oferecem um fundamento prévio às sínteses ativas” (DA, 129-130). No corpo, portanto, enraizamo-nos no fundo vital de nossa existência.

Experiências corporais como a do sofrimento físico elevam à flor da pele uma realidade vital, pulsante, que não domino absolutamente. Nesse terreno, somos convidados a abandonar a busca de clareza conceitual da eidética para nos dirigir aos “‘índices’ (index) do mistério da encarnação. Os mais importantes desses ‘índices’ são precisamente aqueles que orientam para a experiência primitiva de ser uma força voluntária” (VI, p. 204).

Portanto, constata-se na corporeidade a presença de uma realidade vital, anterior a todo e qualquer uso do corpo pelo sujeito da ação. Assim sendo: “A moção voluntária do corpo não se dá como (...) um imperium sobre o corpo inerte, mas como diálogo com uma espontaneidade corporal” (VI, p. 213).

Observe-se que Ricœur retoma aqui o caráter dialógico da relação entre Cogito e corpo, mas agora de modo mais nuançado, pois o diálogo não parece se dar, como antes, entre mim e meu corpo, mas entre mim e a espontaneidade corporal em que habito. Emerge, assim, um novo dualismo, novamente o Cogito se experimenta partido. Na verdade, prossegue Ricœur, encontramos-nos diante do mistério da encarnação. Não propriamente diante de um dualismo ou cisão radical, mas de uma “dualidade ‘dramática’, que cobre e mascara uma ligação verdadeira do pensamento e do movimento que se deve buscar para aquém do esforço” (VI, p. 213).

É notória a influência aqui exercida por Maine de Biran no modo como Ricœur concebe a articulação do involuntário no agir. Como em outras obras⁵⁷, Ricœur inspira-se na célebre fórmula biraniana: “Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate”. Na concepção de Maine de Biran, a união do ser humano como corpo e alma constitui um dado vital, incontornável, e, ao mesmo tempo, de difícil acesso ao entendimento humano, que inevitavelmente se depara com a corporeidade como uma realidade distinta de si, resistente a ele. É a partir dessa intuição de Maine de Biran que compreendemos o porquê Ricœur insiste sobre a necessidade de irmos para aquém do esforço, pois é justamente aí que se dá a

⁵⁷ É indiscutível a importância que Ricœur dá às intuições de Maine de Biran sobre o ser humano. Não apenas Ricœur, mas também outros autores marcados pela fenomenologia, a exemplo de Merleau-Ponty (*Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: J. Vrin, 1968) e Michel Henry (*Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965), interessaram-se pela obra desse contemporâneo da Revolução Francesa. Ricœur retomará o pensamento de Maine de Biran em duas importantes obras: *L'homme faillible*, como veremos no próximo capítulo, e em *Soi-même comme un autre* (cf. p. 371s).

experiência de uma “dualidade dramática” entre corpo e Cogito, que ameaça escamotear a unidade vital que a precede⁵⁸.

Ao centrar sua atenção na realidade que antecede o esforço, Ricœur pretende entrever a unidade ontológica do ser humano. Por essa razão: “a descrição do involuntário deverá não somente revelar a matéria-prima do esforço, mas essa ‘simplicitas in vitalitate’ que é mais fundamental do que toda dualidade” (VI, p. 213).

A matéria com a qual o esforço trabalha constitui o fundo involuntário do querer enquanto agir. Essa matéria é explicitada por Ricœur a partir de três funções do involuntário: o saber-fazer pré-formado, a emoção e o hábito. Nelas, “a passagem misteriosa do pensamento à ação já se encontra operada” (VI, p. 214).

Dessas três funções, a primeira exerce o papel de “pedra fundamental do edifício” do involuntário, e encontra-se nos limites de uma natureza pura. De fato, a ideia de um saber-fazer pré-formado remete à concepção de algo inato, instintivo. Nem mesmo as emoções se encontram num nível tão próximo ao vital como o saber pré-formado. Pois elas, apesar de constituírem experiências por vezes súbitas ou explosivas, não deixam de “realizar um ajustamento [ainda que] grosseiro à situação” (VI, p. 234), além de serem perpassadas de subjetividade.

O saber-fazer pré-formado não é sinônimo de instinto, pois deste não se pode predicar um saber, ainda que prático. Ademais, o ser humano tem a capacidade de complicar ou mesmo inverter essa forma de saber quando, por exemplo, toma uma forma de saber-fazer instintivo, como é o caso da autodefesa, e a converte em uma arte marcial (cf. VI, p. 222). Portanto, ao contrário de mero instinto, o saber-fazer pré-formado constitui um “esquema de ação” (VI, p. 234) que se encontra sempre à mão do agir humano.

Além de fornecer a matéria para o agir humano, o saber-fazer pré-formado constitui claro exemplo da unidade vital do ser humano. De fato, a própria expressão, ao interligar substantivo – “saber-fazer” – e adjetivo – “pré-formado” –, conota a busca do autor de enxergar a unidade mais primitiva, indissociável, vital, entre o Cogito e a espontaneidade corporal.

Quanto à emoção e ao hábito, ambos podem ser

... compreendidos um pelo outro, através de seus contrastes: enquanto um constitui uma irregularidade nascente, o outro afeta minha vontade através do poder do que é

⁵⁸ “A realidade humana é uma dualidade ‘dramática’ construída sobre uma unidade vital. Uma discordância nascente é sempre inscrita entre minha vontade e a espontaneidade corporal e mental” (VI, p. 215). Esta asserção de Ricœur logra traduzir com perfeição o princípio biraniano *Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*.

adquirido. O hábito é ‘contraído’; a emoção ‘pega qualquer um de surpresa’. O hábito, sendo antigo, tem prestígio; a emoção, sendo nova, tem poder. O hábito é fruto do que foi suportado (endured), a emoção é irrupção do momento’ (UVI, p. 13).

Explicitemos um pouco esse resumo das duas últimas funções do involuntário, em que Ricœur as compreende, comparando-as⁵⁹. A emoção constitui o que o autor chama de involuntário impulsivo, enquanto o hábito constitui o involuntário estrutural (cf, VI, p. 300). O caráter impulsivo da primeira função do involuntário explica-se porque a emoção é uma irrupção atual da espontaneidade corporal, enquanto que no hábito essa mesma espontaneidade encontra-se em estado de potência. A emoção está mais próxima da espontaneidade natural, o hábito, por ser constituído de um acúmulo de experiências, encontra-se mais próximo do conceito de uma segunda natureza que agora é contraída, tida (habere) pelo sujeito. Ambas as funções constituem poder para a ação e formam a dupla face do desejo: “a emoção é o desejo enquanto vida e o hábito enquanto estrutura”⁶⁰.

Porém, assim como a emoção e o hábito constituem os poderes da vontade, podem também exercer um papel devastador. A emoção pode vir a ser a louca da casa e o hábito degenerar em automatismo, cuja consequência última, o vício como escravidão da vontade, ultrapassa o âmbito de uma eidética da vontade.

Por fim, independente de possíveis complicações das funções involuntárias, cabe afirmar o saber-fazer pré-formado, a emoção e o hábito como poderes do querer, constituindo, portanto, papel fundamental na estrutura do agir, onde mais uma vez podemos constatar a reciprocidade do voluntário e do involuntário na constituição da vontade.

4.3 A vontade humana entre consentimento e necessidade: o consentir

Ao contrário das seções anteriores, não dividiremos a apresentação do consentimento em “descrição pura do consentir” e “aspecto involuntário do consentimento”, pois nos encontramos diante de uma situação distinta das duas primeiras estruturas da vontade. Para se ter noção da dificuldade em questão, basta observar que uma descrição pura do consentir teria de tomar a necessidade como seu correlato intencional. Assim se deu com o projeto e com o pragma, respectivos correlatos intencionais do decidir e do agir. Nada mais afirmativo da vontade, e por consequência da liberdade humana, do que a realização do

⁵⁹ Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur apresenta essas funções separadamente: *L'émotion*, p. 235-264; *L'habitude*, p. 264-290.

⁶⁰ CASAROTTI, *Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz*, p. 266.

projeto ou do pragma. A necessidade, ao contrário, parece antes negar do que afirmar a vontade humana e sua liberdade.

Esta singular situação não impediu Ricœur de dedicar o primeiro capítulo da terceira parte de sua obra à descrição pura do consentir, lembrando que já os antigos “sábios sempre fizeram do conhecimento da necessidade um momento da liberdade” (VI, p. 322). Porém, de nossa parte, preferimos apresentar, em primeiro lugar, a tríplice expressão da necessidade nas figuras do caráter, do inconsciente e da vida para, apenas em seguida, adentrarmos no ato de consentir. Tal procedimento tem sua razão de ser pelo fato de que o consentimento é suscitado pela necessidade, que não é posta pela vontade mas deve ser por ela assumida. Assim sendo, pareceu-nos mais prático iniciar nossa exposição pelo “reino do involuntário” (VI, p. 321) do caráter, do inconsciente e da vida, que abre a vontade para o caminho do consentimento.

4.3.1 Caráter, inconsciente e vida: o reino do involuntário

O caráter, o inconsciente e a vida constituem realidades inegáveis da existência humana. Não podemos prescindir delas. A título de exemplo, o caráter permite ao ser humano uma existência singular, individual, distinta de outras; o inconsciente, por sua vez, apresenta-se como possibilidade indefinida de ser, uma vez que a consciência humana não possui um conhecimento absoluto e transparente de si mesma; a vida, por fim, dispensa qualquer comentário, ela é a forma mais absoluta da necessidade.

No entanto, tais realidades, absolutamente necessárias à existência humana, apresentam-se igualmente como uma negação da vontade. Eu não posso escolher meu caráter nem, muito menos, ser senhor absoluto de mim mesmo devido à força sombria de meu inconsciente, tampouco posso negar a contingência de minha vida, que não foi por mim escolhida. Eis como a necessidade se interpõe na vida humana enquanto negação. Explicitemos melhor cada uma de suas expressões.

4.3.1.1 A tristeza do finito

Enquanto caráter, a necessidade se apresenta na forma de finitude. Observe-se que o caráter é compreendido aqui à luz da fenomenologia e não da psicologia, que o entenderia como sinônimo de personalidade. Como já destacado, o caráter se revela inicialmente como algo positivo, pois é por ele que eu sou alguma coisa, ao contrário de nada. No entanto,

lembrando o adágio latino “Omnis determinatio negatio”, Ricœur constata a ambiguidade do caráter: ao mesmo tempo que dá singularidade ao sujeito, nega-o, determinando-o a uma perspectiva finita, limitada, à qual não posso me esquivar.

Como bem observa Jean Greisch, Ricœur se distancia aqui de uma linguagem mais abstrata e fria, a exemplo do tom descritivo das duas primeiras estruturas da vontade. Ele passa agora “ao tom caloroso da meditação, recorrendo naturalmente a exemplos tomados da literatura”⁶¹. Para se ter um exemplo, o autor compara a ambiguidade do caráter à experiência de um adolescente que pensa tudo poder, quando descobre que “por detrás de seus projetos e até mesmo de suas revoltas encontra-se escondida a figura inexorável do caráter (...) eis diante dele tudo o que não fará, tudo o que não terá, tudo o que não será” (VI, p. 420). Conclui Ricœur, convidando o leitor a meditar junto com ele: “Quem não foi visitado por essa questão: ‘Por que eu sou assim?’” (VI, p. 420). Desse modo, o caráter se revela como tristeza do finito: “Eu sofro por ser uma perspectiva finita e parcial” (VI, p. 420), “porque algo foi decidido sobre mim antes de mim” (VI, p. 421).

4.3.1.2 A tristeza do informe

Enquanto inconsciente, a necessidade se apresenta como infirmitade. Observe-se inicialmente que a perspectiva a partir da qual Ricœur analisará o inconsciente não será a psicanalítica, mas a fenomenológica⁶². “O império do escondido, afirma Ricœur, é essencialmente mais vasto do que o inconsciente dos psicanalistas” (VI, p. 351). Sendo assim, o autor sugerirá duas possibilidades de compreensão do inconsciente.

Primeiramente, ele o apresentará como uma espécie de matéria indefinida (cf. VI, p. 354-355), cujo sentido se desvela através de duas metáforas. A primeira delas é a da obscuridade. O obscuro é aquele elemento que não apresenta contornos nem definição. Assim procedendo, Ricœur se afasta da perspectiva freudiana que identifica o inconsciente a uma realidade autônoma, pois, para ele: “O inconsciente não é outro eu real (...) que me dá

⁶¹ GREISCH, *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 42. Greisch dedica uma seção de seu livro à análise do consentimento, cf. p. 42-51.

⁶² A exposição do inconsciente feita por Ricœur em *Le volontaire et l’involontaire* não se confunde com a perspectiva de Freud. É apenas a partir da obra *De l’interprétation* (1965) que o autor se mostrará mais aberto ao diálogo com a abordagem freudiana do inconsciente. Aqui, ao contrário, Ricœur critica o que chama de “realismo freudiano”, que apresenta o inconsciente como uma realidade que deseja, imagina e pensa (cf. VI, p. 361-370) e cujo caráter autônomo implica uma relação determinista para com o sujeito (cf. VI, p. 370-376).

(ou me tira) meus pensamentos, mas essa matéria indefinida que confere a todo pensamento que eu formo uma impenetrável obscuridade” (VI, p. 421).

Em seguida, Ricœur passa da metáfora do contraste entre luz e trevas à metáfora da linha do horizonte, “cuja fuga sem fim imprime em nossos olhos a fuga essencial do termo de toda reflexão e de toda motivação. Nós nos perdemos em nós mesmos como no coração de uma floresta” (VI, p. 421-422). Escuridão, horizonte fugente, densa floresta, imagens que traduzem a indefinição característica do inconsciente: “Eu sou ἄπειρον, o indefinido vivente” (VI, p. 421).

O segundo aspecto do inconsciente é marcado pela noção de espontaneidade. A matéria indefinida é igualmente matéria afetiva, fundamental à vida humana. Contudo, tal força (puissance) espontânea que pode animar a vida desvela, por outro lado, minha impotência (impuissance). À sua atividade corresponde minha passividade. “Eu sou sempre um cavaleiro a ponto de ser desselado (...) toda possessão de si é contornada de não-possessão; o terrível encontra-se à porta, e, com ele, toda desordem e loucura” (VI, p. 422). Portanto, além do inconsciente constituir uma impenetrável obscuridade ele igualmente se apresenta como uma espontaneidade suspeita. Em ambas as características, ele permanece sendo o informe, o indefinido que me amedronta. A metáfora que recapitula o inconsciente em sua dupla expressão é agora a da borrasca, em que o navegante teme por sua vida frente à impetuosidade obscura de um mar informe. É desse modo que o inconsciente se manifesta como tristeza do informe.

4.3.1.3 A tristeza da contingência

Enquanto vida, a necessidade se apresenta como contingência. Nela, “a tristeza do negativo atinge seu ponto culminante” (VI, p. 422-423). A vida constitui o involuntário absoluto, pois “resume tudo aquilo que não escolhi e tudo aquilo que não posso mudar. Na raiz e no coração da liberdade ela constitui a pura posição do fato” (VI, p. 423). A contingência se torna, portanto, sinônimo de facticidade. Dentre as diversas manifestações da contingência da vida, a exemplo da organização vital (cf. VI, p. 384-399) e do crescimento (cf. VI, p. 399-407), Ricœur destaca em especial o nascimento (cf. VI, p. 407-416).

Como bem nota Jean Greisch, chegado a esse ponto o leitor sente-se desnortado, pois: “Não seria mais ‘lógico’ concluir a análise das negatividades da vida pelo seu último

termo, isto é, a morte?”⁶³. Não para Ricœur: “Tal é, a nosso ver, a negação implicada na necessidade de ser nascido: a não necessidade de ser, sinônimo de contingência. Não é, portanto, necessário, em princípio, recorrer ao sentimento da morte” (VI, p. 428). De fato, se um dia eu vim à vida, minha não existência anterior desmascara a contingência e facticidade que sou. Se, como vimos acima, o inconsciente se manifesta como não transparência do si a si mesmo, a contingência da vida, por sua vez, manifesta que o ser humano não pode se autofundar: “Meu nascimento passado implica uma estrutura presente que envolve o não-ser da contingência: ‘o homem nascido da mulher’ (Jó) carece de ser por si mesmo” (VI, p. 427). Ou ainda: “Tu não és por ti mesmo, diz a contingência; tu vens do nada, fala o nascimento” (VI, p. 428).

Aos que insistem na ideia da morte como a negação mais fundamental da vida humana, Ricœur responde afirmando que, na verdade, a morte permanece “radicalmente fora da apercepção de si” (VI, p. 429), pois não posso experimentar minha morte. A morte constitui antes um pensamento do que uma vivência. É verdade que se poderia argumentar que também não podemos vivenciar nosso nascimento, mas este constitui um fato em minha vida, ao contrário da morte. Apenas posso antevê-la na experiência de outros que morrem, ainda assim sem saber o que experimentaram.

Mas se a morte “permanece um acidente em relação ao curso da vida” (VI, p. 430), como, então, explicar o realismo angustiante do medo da morte? Para Ricœur, a angústia da morte não é outra coisa senão a angústia da contingência. O poder que a constatação da morte exerce não pode estar fundamentado num além da morte, pois ninguém experimentou o que há para além dela. O nada que temo só se fundamenta por eu saber que não sou por mim mesmo, que sou contingente. A autêntica angústia que se experimenta no pensamento da morte reside, portanto, não na morte por si mesma, mas em minha contingência:

A angústia de me sentir não-necessário, fato fortuito e revogável, é despertada pela notícia de minha morte futura. O nada que sempre me acompanha e exprime minha contingência mistura-se a esse outro nada fora de meu alcance, meu nada porvir, que somente pode ser percebido pelo saber mais abstrato. Faz-se, então, uma confusão entre o conhecimento de minha necessária mortalidade e o sentimento de minha contingência. O conhecimento da mortalidade confere ao sentimento da contingência a clareza vibrante do saber. “Tu deves morrer” soa mais claro que “Tu não és por ti mesmo” (VI, p. 434).

⁶³ *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 44.

Não ser causa sui constitui a mais triste negação experimentada pelo Cogito ao se deparar com sua vida. Mesmo o medo assombroso da morte se dobra diante da assim chamada tristeza da contingência.

4.3.2 A tríplice reação da liberdade à tristeza do negativo

A negação oriunda do caráter, do inconsciente e da vida provoca na liberdade humana uma tríplice reação. “Com efeito, aquilo que recusamos constitui sempre, em última análise, os limites de um caráter, as trevas do inconsciente, a contingência da vida” (VI, p. 436-437). A liberdade se percebe subitamente opondo-se à tristeza da necessidade. Contudo, esse ato impulsivo e repentino da recusa fundamenta-se ainda na incontornável aspiração prometeica do Cogito de engendrar soberanamente sua liberdade.

Desse modo, em primeiro lugar, a liberdade pretenderá ser total, a fim de repudiar a estreiteza do caráter (cf. VI, p. 436). Em segundo lugar, a liberdade visará atingir uma transparência total em “recusa a essa auréola de trevas que circunda o âmbito da consciência” (VI, p. 436). Por fim, a liberdade buscará garantir a autoposição do sujeito, em “réplica a essa fundamental passividade que é a existência de fato ou a contingência do Cogito” (VI, p. 437).

Esta tríplice negação seria, contudo, a resposta última da liberdade à necessidade? A liberdade humana consistiria em ser uma negação do que a necessidade anteriormente lhe negou? Se permanecêssemos aqui, findaríamos nossa análise da liberdade constatando uma sorte de tragédia do Cogito partido. A liberdade não passaria de mera ilusão, condenada a negar sua finitude, informidade e contingência para se autoafirmar. Impossível tarefa em que Prometeu se converte em Sísifo, donde a urgência do consentimento como único caminho que pode libertar o ser humano desse círculo eterno de negação.

4.3.3 A caminho do consentimento

“Por que dizer sim? Consentir não é capitular, desarmar-se (...) render-se?” (VI, p. 439). Esta é a questão de vida ou morte posta à liberdade no caminho do consentimento. Urge compreender o ato de consentir não como capitulação da liberdade frente à necessidade, pois, “malgrado as aparências, o mundo é o teatro possível da liberdade. Eu digo: eis aqui meu lugar, eu o adoto; não cedo, aquiesço (...) ‘porque todas as coisas concorrem para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo seu desígnio’” (VI, p. 439).

Inusitada citação de Paulo no texto de Ricœur. Ela se explica pelo fato de que o consentimento, em última análise, alicerça-se na esperança. Um consentimento que findasse na aceitação passiva e subserviente da tristeza imposta pela necessidade, seria antes conformismo do que alegria do *sim*. Posto isso, o verdadeiro consentimento somente pode se dar na esperança de que o ser humano encontre verdadeira reconciliação, sanando o dualismo que o divide seja enquanto entendimento seja como existência.

É verdade que posso consentir à minha finitude, informidade e contingência sem esperar uma realidade ulterior que me liberte. É o que, na concepção de Ricœur, propõem o estoicismo e o orfismo. Para o estoico, consentir significa aceitar seus limites, conformar-se à necessidade, permanecendo indiferente ao que não se pode mudar, para assim se chegar à liberdade interior. “O consentimento estoico aparece, então, como uma arte de desapego e de desprezo, através da qual a alma se retira em sua própria esfericidade, incessantemente recompensada por uma admiração reverencial à totalidade” (VI, p. 442). A grande dificuldade posta por Ricœur ao estoicismo é o fato de que “não se pode praticar ao mesmo tempo o desprezo das pequenas coisas e a admiração do todo. O limite final do estoicismo é permanecer às margens da poesia da admiração” (VI, p. 445).

O orfismo, por outro lado, explora ao máximo a “poesia da admiração”, considerada por Ricœur como a própria alma “se não do orfismo histórico, ao menos do orfismo lírico da tradição moderna, em que se assemelham a última filosofia de Goethe (...) de Nietzsche e, sobretudo, os admiráveis Sonetos a Orfeu e as Elegias de Duino, de R. M. Rilke” (VI, p. 445). Nas Elegias, Ricœur avista a exclamação mor do orfismo: “*Hiersein ist herrlich*”⁶⁴. Não mais se faz presente a tristeza do consentimento estoico, mas a alegre admiração do mundo, cujas maravilhas conservam o frescor dos primórdios, como cantam os anjos de Goethe na primeira parte do Fausto: “*Und deine hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag*”⁶⁵.

No orfismo, a necessidade é transfigurada pela bondade do todo. Mesmo a morte não é mais temida como medo do nada, fruto da contingência. A morte é agora metamorfose. O mundo é incomparavelmente bom. “*Wie es auch sei das Leben, es ist gut*”⁶⁶ – expressa-se Goethe em mais uma citação de Ricœur. A admiração pela bondade do todo, da vida, conduz o orfismo ao consentimento. No entanto, adverte Ricœur, onde reside a força da poesia órfica,

⁶⁴ “Estar aqui é maravilhoso”. Comumente, Ricœur não traduz suas citações. Assim sendo, seguirá sempre em nota de rodapé uma livre tradução a nosso cuidado.

⁶⁵ “E tuas grandes obras são maravilhosas como no primeiro dia”.

⁶⁶ “Seja como for a vida, ela é boa!”

encontra-se também sua fraqueza, pois “Ela encobre uma grande tentação: a de nos perdermos como subjetividade e de nos abismarmos na grande metamorfose” (VI, p. 447).

Ora, se o estoicismo caminhou para um consentimento recolhido na liberdade individual, a tudo indiferente, o orfismo seguiu o caminho inverso em direção a um consentimento que abrange a admiração pelo todo, esmaecendo, não obstante, a liberdade individual. Cabe ao autor seguir adiante em sua reflexão buscando uma forma de consentimento capaz de manter a frágil tensão entre a autoafirmação estoica e a admiração órfica. Aquela não pode se manter sem esta. A admiração se torna um auxílio no exercício da liberdade individual. Porém, acentua Ricœur: “No círculo do consentimento pela vontade e da admiração pelo canto, a iniciativa permanece do canto” (VI, p. 448). Isto porque a admiração “está para além do querer; é o encanto da poesia que me liberta de mim mesmo e purifica-me” (VI, p. 448).

Observe-se que ao privilegiar a admiração órfica à rigidez do consentimento estoico, Ricœur interessa-se antes pela força poética advinda do orfismo do que pelas consequências desastrosas de uma dissolução do sujeito. Antevê-se aqui a exigência de uma poética da vontade, que, por ora, pode somente ser anunciada. No entanto, a força poética que anima a vontade não pode deixar de já se fazer presente no consentimento seja pela admiração seja, ainda mais, pela esperança. Nenhuma delas desobrigando-me da árdua tarefa de consentir:

Dizer sim permanece meu ato. Sim ao meu caráter, o qual posso converter de estreiteza em profundidade, compensando pela amizade sua invencível parcialidade. Sim ao inconsciente, que permanece a possibilidade indefinida de motivar minha liberdade. Sim à minha vida, que não escolhi, mas que é a condição de toda escolha possível (VI, p. 450).

Eis a expressão irrenunciável do consentimento. Mas, prossegue Ricœur, apesar de minha dedicação e entrega, o consentimento permanece um “ato para sempre inacabado. Quem pode dizer sim até o extremo e sem reservas? O sofrimento e o mal (...) constituem em nosso itinerário como que a impossibilidade de dizer sim até o fim” (VI, p. 451). A força poética da admiração pode até minorar a cisão provocada pelo dualismo do entendimento e da existência, mas nada pode frente à nova ruptura no ser humano provocada pela falta: “Eu não faço o bem que quero, mas o mal que não quero” (Rm 7,19)⁶⁷.

⁶⁷ Citado anteriormente por Ricœur na sequência da seguinte afirmação: “Um dualismo ético dilacera o homem para além de todo dualismo de entendimento e de existência” (VI, p. 24). Três, portanto, são as formas de dualismo concebidas pelo autor.

Se a admiração afirma a bondade do mundo e nos impulsiona a consenti-lo, a esperança, por sua vez, acrescenta: “o mundo não é a pátria definitiva da liberdade; eu consinto o máximo que eu posso, mas espero ser libertado do terrível e, no fim dos tempos, gozar de um novo corpo e de uma nova natureza conforme a liberdade” (VI, p. 451).

A esperança, conclui Ricœur, é a alma do consentimento. Este, por sua vez, oferece-lhe um corpo. A esperança não é ilusão nem um modo de se refugiar da tarefa de consentir. Ao contrário: “A esperança que aguarda a libertação é o consentimento que se lança na provação” (VI, p. 452). A esperança que transcende encontra seus pés firmados na imanência do consentimento, cuja figura, afirma o autor, é a paciência. Enfim, “a esperança não é o triunfo do dualismo, mas o viático no caminho da conciliação” (VI, p. 452).

5 À guisa de conclusão

Findado o longo percurso da descrição fenomenológica da vontade, cabe agora destacarmos suas principais articulações, buscando compreender a antropologia que subjaz ao texto – item 5.1 – para, em seguida, recolhermos as contribuições que ela pode aportar à teologia no que concerne à problemática de nossa investigação, a saber, a da afirmação do humano apesar do mal – item 5.2.

5.1 A afirmação do ser humano em *Le volontaire et l'involontaire*: uma antropologia da esperança, da reconciliação e da abertura ao dom

A vontade humana, afirmou Ricœur, se expressa como ato de decidir, de agir e de consentir. Em cada uma dessas estruturas da vontade relacionam-se reciprocamente o voluntário e o involuntário. No caminho da efetivação da vontade interpuseram-se motivos, desejos, necessidades. Porém, os círculos do involuntário não lograram desautorizar o movimento da intencionalidade em cada estrutura da vontade, levando o autor à afirmação da primazia da vontade e, conseqüentemente, da liberdade humana.

De fato, toda a obra é perpassada pelo firme propósito de compreender o mistério de uma liberdade encarnada, somente humana, como afirma Ricœur na conclusão de seu livro. Tarefa árdua, pois encontra seu contraponto na aspiração do Cogito de uma liberdade absoluta, que, não obstante, vê-se frustrada, partindo-se interiormente o Cogito. Não lhe sendo permitido o caminho da liberdade total, da transparência absoluta, da autofundação, resta-lhe o itinerário da abertura, da reconciliação, do consentimento, cuja fundamentação

repousa na constatação eidética de que o ser humano é, simultânea e constitutivamente, atividade e receptividade. A reconciliação ou o consentimento a que é chamado o ser humano não é a uma realidade extrínseca a ele, mas à sua própria condição, paradoxal e misteriosa, de liberdade encarnada, de independência dependente.

Recusando-se a enxergar o ser humano como atividade pura, Ricœur se encaminha na direção de uma antropologia da receptividade do dom de ser, que não me pertence. Eis como ele resume o itinerário da fenomenologia da vontade: “Dentro da vontade há inscrita uma particular receptividade que ninguém tem o direito de confundir com uma mera passividade (...) podemos afirmar que é mediante essa receptividade que a oposição artificial entre valor⁶⁸ e liberdade pode ser superada” (UVI, p. 6. Grifos nossos).

É mediante a receptividade, indelevelmente inscrita no ser humano, que podemos conceber uma liberdade à espera do dom. Liberdade que não se sente humilhada ou mesmo negada por necessitar de outrem no processo de sua efetivação. Liberdade libertada dos devaneios de uma autonomia absoluta. A visão de ser humano que está aqui em jogo não é a de um ser já acabado, mas aberto à realização de si. Servindo-nos das categorias usadas na descrição do agir, acrescentaríamos que essa realização é fruto do esforço humano, mas, não menos, de uma espontaneidade nutrícia (*nourricière*) que o anima, pois vital. A reciprocidade do voluntário e do involuntário na constituição da vontade corresponde, ousamos afirmar, à solidariedade do si e do dom na constituição do ser humano.

A abertura à ordem do dom não deixa de ser, em última análise, abertura à alteridade, pois o ser humano não pode se autofundar. É lamentável que o rigor do método fenomenológico-reflexivo, visando não ultrapassar os limites da descrição da subjetividade (cf. VI, p. 456), não tenha avançado a conclusão da alteridade do outro enraizada na constituição do Eu. Essa constatação, na verdade, é do próprio autor, que anos depois reconhece: “minha filosofia da vontade mantém nessa altura [1950] um tom que designaria hoje por ‘solipsista’”⁶⁹. Será necessário esperar a publicação de *Soi-même comme un autre* para essa lacuna ser preenchida. No entanto, as conclusões que aí encontramos constituem inegavelmente o termo de um itinerário já começado em *Le volontaire et l'involontaire* e continuado em *L'homme faillible*, como oportunamente constataremos.

⁶⁸ O termo valor se refere aqui ao aspecto receptivo da vontade. Recorde-se que, segundo Ricœur, o valor tem sua origem numa sorte de historialização do motivo, que, por sua vez, constitui o fundamento onde a vontade se apoia no ato de decidir, evocando, portanto, o momento de receptividade desse ato.

⁶⁹ Resposta de Ricœur a G. B. Madison. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricœur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur a seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 245.

Importa, por ora, destacar que a análise descritiva de Ricœur inegavelmente nos conduz à compreensão do ser humano como abertura radical. Um ser capaz porque responsável, mas não onipotente. Sabe-se humano, condicionado por sua finitude, infirmitude e contingência. Entretanto, o que pareceria tristeza, limitação, converte-se em alegria do sim pelo consentimento firmado na esperança. A liberdade humana não é uma realidade pronta e acabada. Ela traz consigo a marca de seu sujeito: o ser humano como advento, como vir-a-ser. Antropologia de um ser humano que se faz ao caminhar.

Referindo-se ao agir humano, Ricœur dizia: “não há ideia de obra de arte antes da obra feita; sua ideia completa é o sentido da obra acabada; o projeto e a obra se engendram mutuamente” (VI, p. 188). O mesmo não poderia ser afirmado do ser humano à luz da antropologia que subjaz *Le volontaire et l'involontaire*? Não constitui ele essa obra de arte cujo projeto e efetivação se engendram mutuamente? Não seria esse o caminho da liberdade humana?

Esclareçamos melhor nossa aplicação ao caso humano do que Ricœur disse acerca do agir. Não pretendemos afirmar a realidade humana como fruto de um agir sem ideia prévia, sem projeto, como se não soubéssemos o que realmente queremos nem para onde caminhamos como seres humanos. A existência de um projeto permanece. O que criticamos é toda forma de dogmatismo acerca do ser humano que pretenda encaixá-lo em seu perfeito esquema. Se assim procedêssemos, prestaríamos tributo a Procrusto⁷⁰, esticando ou cortando o que na cama de ferro não se encaixa. O fundamento do que ora almejamos afirmar pode ser mais claramente compreendido se seguirmos a sequência dada pelo autor ao texto supracitado:

O fracasso de nossas ideias no mundo não deve nos encerrar em uma amarga reflexão sobre a maldade do real, sobre a decadência que a ação inflige à pureza sublime das ideias. O fracasso visível deve antes nos deixar atentos a esse fracasso mais íntimo que consiste no enrijecimento e no envelhecimento de nossas ideias, afastando-as da prova do real. O fracasso do real deve, por isso mesmo, revelar em nós a esperança de uma invenção ideal e de uma encarnação real de nossas ideias que seriam estritamente contemporâneas (VI, p. 188).

⁷⁰ “Προκρούστης (...) era um assaltante cruel que vivia na rota que ligava Mégara a Atenas. O criminoso assassino usava de uma técnica singular com suas vítimas: deitava-as em um dos dois leitos de ferro que possuía, cortando os pés dos que ultrapassavam a cama pequena ou distendendo violentamente as pernas dos que não preenchiam o comprimento do leito maior. Teseu, o herói ateniense, o matou, aplicando-lhe suplício idêntico àquele que o bandido usava com as vítimas” (BRANDÃO, Junito de Souza. Dicionário mítico-etimológico. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2, p. 327).

Dando claro exemplo do que aqui se disse, não podemos simplesmente descartar concepções como a do mito da inocência ou a da bondade natural do ser humano de Rousseau por constataremos que o ser humano, desde sempre em sua história, caminhou lado a lado com a violência. Há uma verdade sobre o ser humano velada no mito da inocência ou no ideal da bondade originária que permanece apesar do absurdo do mal. No entanto, quanto mais dogmatizadas forem essas noções, mais facilmente sucumbirão diante da irrupção absurda, ilógica, do mal. A tarefa do ser humano, a caminho da realização de si e de sua liberdade, é fazer-se contemporâneo a essa verdade sempre nova, deixando-se por ela inspirar para nela enraizar sua existência.

Quiçá estaríamos aqui antecipando o percurso que nos conduzirá aos próximos capítulos, em que Ricœur porá abaixo a suspensão metodológica da falta e da transcendência. Receio à parte, o certo é que, ao suspender a falta, o método eidético a enxota da constituição do ser humano. Nas palavras de Eduardo Casarotti: “sendo abstrata, a eidética não é vã: suas descrições mostram que a falta não é nunca uma vitória da natureza ou uma fatalidade do destino, mas que é uma obra da vontade e da liberdade”⁷¹.

A liberdade é, portanto, descrita em suas estruturas fundamentais como realidade anterior ao mal. Essa liberdade, contudo, já se encontra aberta à esperança. Se o mal não faz parte da ontologia do ser humano, o mesmo não se pode dizer da esperança⁷². Mas o que é a esperança senão a “alma do consentimento” (VI, p. 451), do caminho da realização última da vontade e, por consequência, da própria liberdade? Isto significa afirmar que a liberdade humana encontra-se radicalmente aberta, enquanto esperança, à sua plena realização. Antes mesmo do mal, a liberdade tem a forma da esperança. Espera militante, é verdade, mas também, para além dos limites da descrição fenomenológica, espera de “Uma verdadeira Transcendência (...) [de] uma presença que inaugura verdadeira reviravolta na teoria da subjetividade, nela introduzindo uma dimensão radicalmente nova, a dimensão poética” (VI, p. 456).

5.2 Contribuições para a teologia

Um primeiro aporte que a análise de *Le volontaire et l'involontaire* oferece à nossa problemática encontra-se no pressuposto de que o mal, enquanto falta, não faz parte da ontologia do ser humano. É verdade que nos encontramos aqui diante de uma afirmação que

⁷¹ Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz, p. 208-209.

⁷² Cf. THOMASSET, Paul Ricœur: une poétique de la morale, p. 64-65.

deita raízes na reflexão agostiniana sobre o problema do mal. No entanto, outro é o método usado por Ricœur. A conclusão a que chega se fundamenta em uma eidética da vontade, como a seguir se pode observar:

A falta não é um elemento de ontologia fundamental que seja homogêneo aos outros fatores que a descrição pura descobre: motivos, poderes, condições e limites. Ela não pode ser pensada senão como irrupção, acidente, queda (...) A falta permanece um elemento estranho na eidética do homem (VI, p. 27).

Se o mal, como falta, constitui “um elemento estranho na eidética do homem”, uma tentação imediata seria inferir daí o seu contrário, a saber, a constatação de que o ser humano é essencialmente bom. Contudo, essa conclusão não pode ser feita a partir de uma descrição pura da vontade. Ainda que possa chegar à conclusão cabal de que a falta não faz parte da estrutura ontológica da vontade, a eidética não pode tecer qualquer conotação moral sobre a bondade dessa mesma vontade.

O que, então, podemos afirmar a partir da eidética da vontade? Sem dúvidas, que ela constitui um longo e paciente trabalho de afirmação da capacidade do ser humano. A reciprocidade do voluntário e do involuntário na estruturação da vontade nos conduziu paulatinamente à afirmação de um ser humano capaz de escolher, de agir e de consentir. E deste ser humano se pode ainda predicar uma liberdade constitutiva. Tal conclusão opõe-se radicalmente a toda e qualquer forma de leitura determinista ou reducionista do ser humano e de sua liberdade que nega o discurso antropológico da teologia.

Assim sendo, se, por um lado, o método eidético não nos permite predicar uma inocência original do ser humano; por outro, ele deixa o caminho aberto para afirmarmos, junto com o salmista, que a obra que constitui o ser humano é maravilhosa, grandiosa (Cf. Sl 8). Se maravilhosa, esta obra não pode deixar de ser boa, assim como se afirma do próprio Deus no primeiro relato da criação do livro do Gênesis: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (1,31). Observe-se que a bondade aqui predicada do ser humano não repousa nele mesmo, no sentido de seus méritos. A afirmação de que ele é uma boa obra repousa antes em sua capacidade grandiosa, dom de Deus e causa de admiração e maravilhamento. É isto que nos permitirá afirmar a grandeza da obra humana mesmo depois da entrada do mal no mundo, através do pecado. Teologicamente falando, a afirmação da capacidade do ser humano encontra seu ápice no mistério da Encarnação, quando o próprio Deus assume nossa humana condição, não falida, mas capaz. Capax Dei, acrescentariam os padres da Igreja.

A antropologia que subjaz o primeiro volume da filosofia da vontade permite-nos, portanto, pensar o ser humano como abertura constitutiva, como receptividade. Ele não é causa sui, não pode se autofundar. Nele constatamos uma alteridade constitutiva, que o impede de fazer círculo consigo mesmo. Desse modo, sua liberdade não pode constituir senão uma independência dependente, mas não subserviente. Liberdade que se firma na esperança e, para além dos limites da eidética da vontade, torna-se espera de sua plena realização.

Não há como não fazermos menção aqui ao tema da Criação, pensada não como um ato já acabado, perdido num passado imemorial, mas como evento que atravessa os séculos e cuja plenitude se encontra em Cristo, e cujo desenlace final permanece em tensão escatológica, até que “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

Deve-se assinalar que a esperança, a alma do consentimento e, por consequência, da própria liberdade, encontra-se afirmada na própria estrutura eidética da vontade. Ela é anterior ao mal, o que em teologia representa sair de uma perspectiva hamartiocêntrica da salvação em direção a uma afirmação da precedência da graça e da afirmação do ser humano como espera de sua realização em Cristo.

Posto isso, não pretendemos esgotar todas as possíveis implicações teológicas da antropologia subjacente a *Le volontaire et l'involontaire*. Tão somente delineamos as principais contribuições que, a nosso ver, essa antropologia, ainda germinal, pode aportar à teologia. No capítulo seguinte, enriqueceremos ainda mais essas contribuições a partir da análise de *L'homme faillible*, obra explicitamente antropológica. Nela, Ricœur começará a retirar a suspensão metodológica da falta, assumindo o desafio de elaborar uma antropologia que afrente o enigma do mal. Mais especificamente, veremos como às estruturas das possibilidades fundamentais do ser humano, analisadas na eidética da vontade, acrescentar-se-á a possibilidade de falir.

CAPÍTULO 2: A AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM *L'HOMME FAILLIBLE*

Em *L'homme faillible*⁷³, Ricœur dá continuidade a seu projeto de uma filosofia da vontade. Trata-se agora de afirmar a vontade humana, e consequentemente o próprio ser humano, não mais a partir de uma perspectiva eidética. O parêntese metodológico da falta será agora retirado, passando-se, assim, a uma empírica da vontade. Mais especificamente, Ricœur buscará compreender, em *L'homme faillible*, como o ser humano, cujas possibilidades fundamentais foram traçadas em *Le volontaire et l'involontaire*, pode falir, isto é, como compreender que a possibilidade do mal encontra-se inscrita na própria constituição do ser humano.

O mal, cuja *epochè* metodológica foi suspensa, será analisado como possibilidade, não como realidade. Afirmer o ser humano falível não é o mesmo que dizê-lo culpado. Há entre a possibilidade do mal e sua efetivação verdadeiro abismo, cuja enigmática travessia não pode ser compreendida senão simbolicamente, como o autor fará em *La symbolique du mal*, foco da atenção de nosso próximo capítulo.

Agora, porém, cabe a Ricœur descrever como ontologicamente o ser humano é capaz do mal. Tal procedimento parte de um pressuposto fundamental, o de que o mal não é uma realidade ontológica, mas começada pelo ser humano.⁷⁴ É verdade que esse pressuposto já constitui uma afirmação do ser humano como liberdade, no sentido de que somente pode

⁷³ Vale lembrar que o segundo volume de *Philosophie de la volonté* é formado por dois tomos – *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* – reunidos sob o título *Finitude et culpabilité*. Esta obra veio à tona dez anos depois de *Le volontaire et l'involontaire*, portanto, em 1960. Nesse entretempo, Ricœur publicou vários artigos, muitos deles reunidos na obra *Histoire et vérité*, cuja primeira edição data de 1955.

⁷⁴ A compreensão do ser humano presente em *L'homme faillible*, embora ontológica, reflete-o a partir de uma perspectiva marcadamente ética, à luz “de uma liberdade humana que se reconhece responsável” (FC, p. 15). Tal é o cariz ético dos dois tomos que constituem *Finitude et culpabilité*, que Ricœur se sentiu tentado a acrescentar-lhe um subtítulo: “Grandeza e limite de uma visão ética do mundo” (FC, p. 14). A grandeza da visão ética se explica pela liberdade, que se descobre responsável. Por outro lado, o limite da visão ética se dá pelo simples fato do mal ser injustificável, absurdo. O ser humano não é apenas a liberdade que toma sobre si a responsabilidade do mal, mas também aquele cuja liberdade se encontra tolhida, vitimada pelo mal, calada pelo sofrimento imposto. Segundo Jean Greisch, a discussão sobre a grandeza e os limites da visão ética do mundo mereceria ser enriquecida com o debate de dois autores: “Emmanuel Levinas, que leva até o extremo a visão moral, postulando uma responsabilidade hiperbólica, e Martin Heidegger, para quem o ser se caracteriza por uma maldade fundamental” (*Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, p. 55).

ser responsável pelo mal alguém que pôde agir de outro modo, isto é, alguém que seja livre. Mas isso em nada diminui o desafio de se compreender as condições que tornam o ser humano capaz do mal. Por essa razão, Ricœur buscará ampliar a antropologia subjacente a *Le volontaire et l'involontaire*, “de modo que a dualidade do voluntário e do involuntário seja retomada (...) em uma dialética bem mais vasta, regida pelas ideias de desproporção, de polaridade do finito e do infinito, de intermediário ou de mediação” (FC, p. 12).

Desse modo, o caráter conflitivo da constituição do ser humano de *Le volontaire et l'involontaire* será agora retomado e explicitado de modo ainda mais dramático na forma de uma ontologia da desproporção. Como veremos, a falibilidade humana decorre da fragilidade do ser humano de mediar sua constitutiva desproporção entre finitude e infinitude.

Para melhor compreendermos o conceito de falibilidade, tal como propõe Ricœur, seguiremos passo a passo a argumentação por ele desenvolvida em *L'homme faillible*. Começando com uma pré-compreensão do ser humano, intitulada de Patética da miséria, o autor avançará a elaboração do conceito de falibilidade, analisando a mediação constitutiva do ser humano em três dimensões: cognoscitiva, prática e afetiva. Em cada uma dessas dimensões, o autor constatará a fragilidade da mediação humana: 1) fragilidade da imaginação, situada entre os polos da perspectiva finita da percepção e da intenção infinita do verbo; 2) fragilidade do respeito, cuja mediação, de ordem prática, situa-se entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade; e, finalmente, a fragilidade do sentimento – que afeta o ser humano, abrindo-o à totalidade das coisas, das ideias e das pessoas –, situada entre a afecção⁷⁵ e a intenção (cf. AI, p. 69). Essas três fragilidades, consideradas separadamente por razão de método, constituem uma única e mesma fragilidade humana que se encontra na base do conceito de falibilidade.

1 Questões metodológicas e a pré-compreensão da falibilidade humana

Antes de passarmos à apresentação propriamente dita de *L'homme faillible*, fazem-se necessárias algumas considerações metodológicas, fundamentais para a compreensão da obra. Nelas, o autor explicita, além de suas hipóteses, o eixo norteador de seu trabalho.

⁷⁵ “Afecção (...) com base no uso predominante na tradição filosófica, (...) designa todo estado, condição ou qualidade que consiste em sofrer uma ação ou em ser influenciado ou modificado por ela. Nesse sentido, um afeto (que é uma espécie de emoção), ou uma paixão, é também uma A., na medida em que implica uma ação sofrida” (Afecção. In: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 5 ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 19).

1.1 Hipóteses de trabalho

Com o intuito de compreender filosoficamente a realidade humana em conformidade com a ideia de falibilidade, Ricœur parte de algumas hipóteses de trabalho, apresentadas logo no início de *L'homme faillible*. A primeira delas é a seguinte: “A ideia de que o homem é por constituição frágil, que ele pode falir, (...) é (...) inteiramente acessível à reflexão pura. Ela designa uma característica do ser do homem” (HF, p. 21). A segunda hipótese, por sua vez, afirma uma “não coincidência do homem consigo mesmo (...) [o que] seria a ratio da falibilidade” (HF, p. 21).

Ambas as hipóteses deixam claro que o conceito de falibilidade deita suas raízes na desproporção constitutiva do ser humano. Porém, onde buscar essa desproporção cuja mediação parece nunca chegar a seu fim? “É aqui que se propõe o paradoxo cartesiano do homem finito-infinito” (HF, p. 21), presente na IV Meditação metafísica, em que Descartes compreende o Cogito como intermediário entre Deus e o nada. Ricœur não está aqui interessado na afirmação cartesiana de que o ser humano se situa entre o ser e o nada, como se este “entre” constituísse o lugar ontológico do ser humano⁷⁶. Seu interesse reside, antes, na concepção do ser humano como ser de mediação:

o homem não é intermediário porque está entre o anjo e a besta; é nele mesmo, de si a si que ele é intermediário (...) Sua característica ontológica de ser intermediário consiste precisamente nisto, que seu ato de existir é o ato mesmo de operar mediações. (...) É por essa razão que nós não explicaremos Descartes por Descartes, mas por Kant, Hegel e Husserl: o intermediário do homem não pode ser descoberto senão pelo desvio da síntese transcendental da imaginação ou pela dialética entre certeza e verdade, ou ainda pela dialética da intenção e da intuição (...) Em resumo, para o homem, ser intermediário é fazer mediação (HF, p. 23).

Partir do “paradoxo cartesiano do homem finito-infinito” significa igualmente se distanciar da tendência, própria da época do autor, de compreender a realidade humana unicamente pelo viés da finitude. Criticando o que viria ser uma antropologia da finitude, Ricœur toma partido por uma perspectiva antropológica que parte da totalidade humana enquanto finitude e infinitude⁷⁷. Totalidade paradoxal, é verdade. Entretanto, jamais podemos

⁷⁶ Acrescenta Jean Greisch: “Ricœur recusa igualmente a interpretação cartesiana (...) em termos de uma ‘psicologia das faculdades’, em que a finitude é representada pelo entendimento humano e a infinitude pela vontade” (*Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 56).

⁷⁷ “Nossa hipótese de trabalho, no que se refere ao paradoxo do finito-infinito, implica que se deve falar tanto de finitude como de infinitude humana” (HF, p. 23-24. Grifo nosso).

esquecer que o “paradoxo (...) enuncia em termos disjuntivos o que é unificado de uma forma indizível (...) O paradoxo é o invólucro intelectual do mistério” (KJ, p. 385).

1.2 Pré-compreensão da falibilidade humana: a patética da miséria

Sabemos até aqui que o autor não partirá de um termo simples, mas da totalidade da relação finito-infinito. No entanto, resta-nos ainda compreender como essa antropologia será formulada à luz da ideia da falibilidade. Para responder a essa questão, Ricœur parte do pressuposto de que a falibilidade, antes de constituir um conceito filosófico, radica-se numa compreensão espontânea do próprio ser humano. A chamada “pré-compreensão não filosófica” deve constituir o ponto de partida da antropologia de Ricœur, pois a reflexão filosófica jamais parte do zero, ela não pode começar absolutamente nada. Ao contrário, ela sempre se alimenta “da substância daquilo que já foi compreendido sem ser refletido” (HF, p. 24). “Onde buscar, no entanto, a pré-compreensão do homem falível? Na patética da ‘*miséria*’” (HF, p. 24), cujo pathos é “matriz de toda reflexão que faz da desproporção e do intermediário a característica ôntica do homem” (HF, p. 24-25).

Para expressar tal patética, Ricœur não partirá, por exemplo, dos relatos míticos ou bíblicos, mas daquilo que Jean Greisch com propriedade chama de “interface do filosófico e do extrafilosófico”⁷⁸. Assim sendo, Ricœur buscará nas considerações de cunho não filosófico, que se encontram na base das antropologias de Platão e de Pascal, a expressão pré-conceitual da falibilidade humana⁷⁹.

Segundo Ricœur, os traços de uma patética da miséria humana podem ser encontrados tanto nos escritos dialógicos de Platão que recorrem a alegorias quanto naqueles que se servem de simbologias míticas.

Quanto ao uso de alegorias, Ricœur destaca o livro IV da República, em que a alma humana é comparada a uma cidade cuja hierarquia reflete sua própria tripartição: os chefes, os guerreiros e os trabalhadores (povo) correspondem, respectivamente, às divisões

⁷⁸ *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 58. Jean Greisch exemplifica que poderíamos constatar a patética da miséria em relatos extrafilosóficos, a exemplo do Salmo 90, do Qohélet e das Elegias de Duíno (cf. *Ibid.*, p. 57-58).

⁷⁹ Em *L’antinomie de la réalité humaine*, Ricœur acrescenta a reflexão de Kierkegaard, em *Sygdommen til Døden* (Tradução brasileira: *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Abril Cultural, 1979) como mais um exemplo de compreensão pré-filosófica da falibilidade humana: “É talvez Kierkegaard quem mais se aproxima da intuição inicial de nossa pesquisa (...) [isto é] da mesma dualidade no homem que evocamos no início (...) o discurso de Kierkegaard é ainda uma retórica, uma confissão, um apelo do homem para o homem” (ARH, p. 23). Em *L’homme faillible*, a figura de Kierkegaard é apontada apenas no início do texto, quando se ressalta sua importância, e rapidamente à página 31.

intelectiva, irascível e desiderativa da alma. A imagem estática do estado encontra na alma uma expressão dinâmica, decorrente da constante tensão entre as forças que a constituem: “A alma aparece, então, como um campo de forças que sofre a dupla atração da razão, que é chamada ‘a que comanda’ (τὸ κελεῖν), e do desejo, que é caracterizado como ‘o que se opõe’ (τὸ κωλύειν) (República, 439 c)” (HF, p. 28). Na posição de intermediário se encontra o θυμός, figura enigmática, força ambígua que ora serve à razão ora ao desejo, ora se apresenta como coragem ora como cólera. Por essa razão, Ricœur associa o θυμός ao coração, marcado por excelência pela fragilidade e pela instabilidade.

Considerada em uma perspectiva estática, a parte irascível da alma não é senão o termo intermediário que se situa entre as partes desiderativa e intelectiva. Mas vista sob uma ótica dinâmica, ela se apresentará na figura de uma “mescla” ou de uma mistura. Esta imagem, não obstante, exige que se passe do gênero alegórico, mais apropriado à perspectiva estática, ao mítico. Por essa razão, Ricœur considerará a partir daqui o mito do engendramento⁸⁰ de eros (ἔρως), figura da alma, no Banquete de Platão.

“Eros, a alma filosofante, é (...) o híbrido por excelência, o híbrido da Riqueza e da Pobreza” (HF, p. 29). No Banquete (cf. 203 b-e) encontramos o relato do engendramento de Eros a partir “de um princípio de abundância, Poros, e de um útero de necessidade, Penia” (ARH, p. 22). Considerando o Eros como figura da alma, Ricœur identifica na pobreza ou na miséria uma marca constitutiva do ser humano, cuja raiz se encontra em Penia.

Essa pobreza original poderia, contudo, ser identificada a um princípio mau? A resposta pareceria positiva, afirma Ricœur, caso consideremos a comparação – feita por Platão no diálogo Fedro – da alma humana “à natureza composta de uma parelha de cavalos alados e um auriga (...) um de seus cavalos é nobre e de nobre raça, enquanto o outro corresponde a absolutamente o contrário quanto à raça e ao caráter” (246 a). Um cavalo, portanto, tenderá para o alto e o outro para a terra. Observe-se, porém, que, antes mesmo de

⁸⁰ “Precisa-se de um mito para se contar a gênese da mistura (...) a γένεσις é, na verdade, γέννησις, a gênese é engendramento. Essa mistura, em forma de fusão (alliage) ou de acasalamento, é o acontecimento que sobreveio à origem das almas” (HF, p. 29). É interessante observar que Ricœur não leva em consideração o diálogo Timeu. Também aí Platão apresentará uma tripartição da alma com base mítica, a saber, a do engendramento da alma pelo demiurgo. O desprezo de Ricœur pelo diálogo Timeu, parece-nos, decorre do fato de que, nele, Platão sugere uma duplicação da alma, isto é, em primeiro lugar, afirma a formação de uma alma imortal, à qual foi conferido um corpo, para, em seguida, afirmar a formação, dentro do corpo, de “outro tipo de alma, ou seja, o tipo mortal, o qual encerra em seu interior aquelas paixões a uma vez terríveis e necessárias” (69 c-d). A antropologia do Timeu separa a alma imortal – intelectiva – da alma mortal – irascível e desiderativa. Mesmo apresentada sob a forma de uma “mistura”, a antropologia do Timeu distancia-se da perspectiva antropológica do Banquete, que conceberá a alma humana como única realidade. A perspectiva mítica do Banquete tem ainda a vantagem de se afastar mais claramente da identificação do mal com a existência corporal, leitura de Platão rechaçada veementemente por Ricœur (cf. HF, p. 29). Sempre a afirmação do autor será a de uma fragilidade ou mesmo miserabilidade constitutiva, mas não de uma maldade ontológica.

qualquer queda, a alma humana é apresentada frágil por natureza: “o cavalo teimoso – a fragilidade – parece ser anterior à queda” (ARH, p. 22). No entanto, prossegue Ricœur, “o mito da falibilidade deriva (...) em mito de queda” (HF, p. 30-31), como se passássemos de modo enigmático da fragilidade constitutiva da alma para a irrupção do mal, que se evidencia na queda do ser humano, vencido pelos vícios.

Em conclusão, a vulnerabilidade da alma que desvencilha a mítica platônica constitui o primeiro modo como se expressa a falibilidade humana no nível da compreensão espontânea. Resta-nos, no entanto, apresentar a segunda expressão da pré-compreensão da falibilidade que reside na retórica pascaliana da finitude e da infinitude, cuja eloquência não depende mais de uma lógica de convicção, como na mítica platônica, mas de persuasão.

O ponto de partida de Ricœur será o fragmento 72 de Pascal, em *Pensamentos*, intitulado “Desproporção do homem”. Nele, o ser humano será compreendido entre dois abismos, o do infinito e o do nada: “Afim, o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um pouco intermediário entre tudo e nada” (frag. 72). Diante do nada, o ser humano se espanta por ser alguma coisa, mas o espanto se torna logo apreensão e desespero ao se deparar com um universo que infinitamente o ultrapassa. Pequenez que inicialmente se expressa como incapacidade de conhecer a infinitude com que se depara. Mesmo sua origem, o ser humano não pode compreender. Partindo da desproporção espacial, portanto externa, o ser humano toma consciência de sua própria fragilidade. Há, observa Ricœur, um movimento de interiorização da desproporção inicialmente apresentada em termos cosmológicos.

A partir do fragmento 139, a desproporção experimentada pelo ser humano torna-se ainda mais dilacerante. Ao falar do “divertimento”, Pascal considera o quanto essa realidade humana se apresenta como uma dissimulação de nossa “infelicidade natural, de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto” (*Pensamentos*, frag. 139). Mas, paradoxalmente, ao procurar a diversão, o ser humano busca, ainda que indiretamente, a superação dessa lacuna: “Não obstante essas misérias, o homem quer ser feliz e não pode deixar de querê-lo. Como fará então? Fora preciso, para tanto, tornar-se imortal; não o podendo, lembrou-se de não pensar no caso (ibid., frag. 169). Situação paradoxal do ser humano chamada por Ricœur de “condição dissimulante-dissimulada” (HF, p. 34), pois se por um lado o ser humano busca dissimular a miséria de sua finitude no divertimento, por outro, aí mesmo se encontra dissimulado seu desejo de felicidade, sua aspiração à imortalidade.

Esse é o resultado a que chega o autor em sua análise da pré-compreensão não filosófica da finitude humana. Cabe agora à reflexão pura, o desafio “de compreender a realidade e, compreendendo-a, articulá-la de acordo com as distintas figuras da nebulosa da ‘miséria’” (HF, p. 34).

2 A síntese teórica ou transcendental

Se a filosofia, como assinalado no início do tópico anterior, não é um começo absoluto quanto às fontes do pensamento, ela o pode ser quanto ao método. Desse modo, Ricœur submeterá a pré-compreensão da patética da miséria ao método reflexivo por meio “de uma reflexão de estilo ‘transcendental’, isto é, de uma reflexão que não parte do eu, mas do objeto que se encontra diante do eu, para, partindo dele, remontar às suas condições de possibilidade” (HF, p. 25). Este é o escopo do autor no segundo capítulo de sua obra, intitulado “A síntese transcendental”. Ricœur encontrará na função intermediária da imaginação kantiana, que faz a mediação entre entendimento e sensibilidade, o termo que corresponde, no âmbito cognoscitivo, ao papel de mediação exercido pelo ser humano entre finitude e infinitude. Portanto, “a primeira ‘desproporção’ [do ser humano] suscetível de investigação filosófica é aquela que o poder de conhecer faz aparecer” (HF, p. 36)⁸¹.

Aliado a esse primeiro objetivo, Ricœur buscará fundamentar no segundo capítulo de *L’homme faillible* a base metodológica que, mutatis mutandis, será aplicada nos dois capítulos restantes, quando o mesmo esquema metodológico, que compreende o ser humano na frágil mediação entre finitude e infinitude, passará do âmbito teórico aos âmbitos prático e afetivo. Assim procedendo, Ricœur visa chegar, como insistentemente relembra ao leitor, a uma compreensão filosófica da falibilidade humana equiparada à compreensão espontânea da patética da miséria⁸². Trata-se, portanto, de elevar ao nível do discurso filosófico a condição paradoxal da realidade humana tal como constatada no mito da mistura e na retórica da miséria.

⁸¹ Em seu comentário, Jean Greisch ressalta que a primeira abordagem do tema da desproporção é insuficiente, pois a investigação sobre os limites do conhecimento pode antes nos distanciar de nossa questão antropológica do que dela nos aproximar, em razão dos desvios realizados pelo objeto do conhecimento. Mas se trata igualmente de um começo necessário. Diante do objeto, o ser humano se depara com a receptividade de sua sensibilidade e a espontaneidade de seu entendimento, isto é, entre doação e determinação, a partir das quais opera a síntese da imaginação (Cf. *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 60-61).

⁸² O autor observa que o seu intuito não é o de substituir a compreensão espontânea da falibilidade por uma filosófica, “pois há na pré-compreensão do homem por si mesmo uma riqueza de sentido que não pode ser igualada pela reflexão” (HF, p. 26).

Desse modo, “o que era ‘mistura’ e ‘miséria’ na compreensão patética do homem corresponderá, no âmbito do conhecimento, à ‘síntese’” (HF, p. 36) que deve ser operada, como a partir de agora demonstraremos, pela imaginação, situada entre a finitude da perspectiva humana e a infinitude do verbo.

2.1 A perspectiva finita

Ricœur inicia sua reflexão se perguntando se seu primeiro passo rumo a uma ontologia da desproporção não deveria ser a análise do corpo próprio. De fato, sem a existência enquanto corpo, nenhuma experiência humana seria possível. Contudo, a finitude que sou como corpo não é o que primeiramente me salta aos olhos, mas sim aquilo que me aparece, isto é, o mundo repleto de coisas e de seres. Eu me encontro primeiramente lançado no mundo. “Minha finitude somente se torna um problema quando a crença de que alguma coisa me aparece é verdadeiramente abalada (...) Então, eu desloco minha atenção disto que aparece para aquele a quem isto aparece” (HF, p. 37).

À medida que responde à questão metodológica sobre o ponto de partida de sua investigação, Ricœur avança a constatação de que a experiência corporal deve ser antes compreendida como abertura ao mundo do que como fechamento. Por essa razão, o autor rechaça radicalmente toda e qualquer leitura que identifique corporeidade e finitude⁸³.

Mas, então, onde buscar a finitude? “Eu poderia dizer que minha finitude consiste no fato de que o mundo unicamente me aparece pela mediação do corpo?” (HF, p. 38). Esta resposta, segundo Ricœur, pertence a Kant ao associar a finitude à receptividade: “é finito, segundo ele, um ser razoável que não criou os objetos de sua representação, mas os recebe” (HF, p. 38). Desse modo, o corpo permanece como abertura. Sem embargo, sua abertura é limitada, finita. A finitude não se encontra na receptividade enquanto tal, mas na limitação desta, à qual o autor chamará de “perspectiva finita”.

A perspectiva pode ser traduzida pela ideia do ponto de vista. Ora, “toda visão de... é um ponto de vista sobre...” (HF, p. 39). Seria essa perspectiva finita sinônimo de fechamento? Jamais, pois não sou escravo de um ponto de vista enquanto posso mudar minha perspectiva. Se: “O ponto de vista é a inelutável estreiteza inicial de minha abertura ao mundo. [Por outro lado] (...) essa necessidade não é um destino exterior” (HF, p. 41). Não deixamos de permanecer abertos por causa de nossa estreiteza. Entretanto, por mais que eu

⁸³ Jean Greisch observa que, em seu aporte sobre a corporeidade, Ricœur permanece “na linha de Merleau-Ponty, e não naquela de Michel Henry, que faz do corpo o guardião da interioridade radical da vida” (HF, p. 61).

multiplique meus pontos de vista, jamais atingirei uma visão infinita de tudo, é o que Ricœur tem em vista ao sustentar que na perspectiva ou no ponto de vista se torna patente a expressão mais originária de nossa finitude. Deixemos, portanto, que o autor sintetize com suas próprias palavras o que até agora dissemos sobre a noção de perspectiva finita:

ela afeta nossa relação primeira com o mundo que é a de ‘receber’ seus objetos e não de criá-los; ela não é exatamente equivalente à ‘receptividade’, que consiste em nossa abertura ao mundo. Antes, ela é um princípio de estreiteza, um fechamento na abertura, ousaríamos dizer. Essa abertura finita não equivale igualmente à corporeidade, que mediatiza nossa abertura ao mundo; ela consiste antes na função de origem zero do corpo, no ‘aqui’ original a partir do qual há espaços no mundo (HF, p. 42).

Tal relação entre abertura e perspectiva, conclui o autor, permanecerá ao longo de sua investigação e, por isso, retornará em outras modalidades da finitude. Do mesmo permanecerá a seguinte tensão: o fato mesmo de declararmos o homem finito já nos faz de algum modo ultrapassar essa finitude, pois é esse mesmo ser humano que se percebe finito. No que concerne à “síntese transcendental”, essa ultrapassagem se concretizará no que o autor denomina “infinitude do verbo”, como veremos a partir de agora.

2.2 O verbo infinito

Se, por um lado, a abertura do ser humano não pode se dar senão de modo finito, a partir de uma dada perspectiva, por outro lado, o ser humano carrega consigo, mediante a linguagem, um poder infinito de significação. Ele não se encontra simplesmente diante de um objeto como um ponto inerte de recepção, pois a abertura do ser humano ao mundo é concomitantemente à ação de significar. Consequentemente, o sujeito pode se antecipar à coisa mesma, buscando encontrar nela esta perspectiva e não outras, abstraídas de sua atenção, mas não ignoradas por ele. Tal ato – que não deixa de constituir uma transgressão sobre a perspectiva – consiste na “intenção de significar; por ela eu me coloco diante do sentido que jamais será percebido em parte alguma nem por ninguém, que não é um ‘superponto’ de vista, nem muito menos um ponto de vista, mas inversão de todo ponto de vista no universal” (HF, p. 44). Desse modo, o olhar silencioso da perspectiva é retomado pelo discurso (verbo) que o articula de acordo com o sentido intencionado.

É necessário reiterar que a intenção de significar não se contrapõe à perspectiva, pois, sem abertura, não haveria possibilidade alguma de significação. Nossa insistência sobre esse ponto se explica pela própria preocupação do autor em jamais cindir finitude e infinitude

na experiência humana. Nosso ponto de partida deve ser sempre o paradoxo cartesiano do ser humano finito-infinito, cuja dialética podemos agora verificar na relação entre a finitude da percepção e a infinitude do verbo.

Para expor a capacidade do ser humano de significar, Ricœur recorre respectivamente às reflexões de Husserl, na Primeira Investigação Lógica, e de Hegel, na Fenomenologia do Espírito (cf. HF, p. 45-48). Em ambos os casos, importa para o autor o princípio de que o ato de significar implica um processo de transcendência da significação em referência à percepção. Se não houvesse transcendência, nem seríamos capazes de compreender o nosso ponto de vista como uma perspectiva finita. Isto não quer dizer que o sujeito tenha chegado a um lugar epistemológico superior, nem que ele possa perceber a presença das coisas sem ponto de vista algum. Tão somente o autor pretende afirmar que essa transcendência se dá porque somos capazes de visar “a coisa em seu sentido, para além de todo ponto de vista” (HF, p. 49).

No entanto, prossegue Ricœur, “a transcendência da significação, atestada pela distância entre a intenção de significar e a certeza presente, ainda não revela o momento infinito da palavra” (HF, p. 49). Para tanto, o autor traçará um duplo percurso, visando chegar ao que denomina de *puissance de l’affirmation*. Visitando o tratado *De interpretatione*, de Aristóteles, Ricœur demonstra que o verbo (λόγος) tem o poder de afirmar uma realidade ou de negá-la. Quando se afirma, por exemplo, “Sócrates caminha”, afirma-se a existência presente de um ato, o de caminhar, atribuindo-o a um sujeito, Sócrates. Nessa primeira perspectiva, o poder de afirmação se encontra vinculado à intenção à verdade.

O passo dado por Aristóteles é de grande importância, mas ele ainda não logra atingir o âmago do poder de afirmar, uma vez que as proposições por ele analisadas não ultrapassam o restrito domínio da lógica da não contradição. Posto isso, Ricœur recorrerá à “tradição que vai de santo Tomás a Descartes e Malebranche” (HF, p. 51), buscando encontrar nela o âmago do poder de afirmação, que reside, segundo ele, na inserção da vontade no ato judicativo.

Tendo já constatado a dimensão de infinitude no dinamismo de significação, que é próprio ao entendimento, e na intenção à verdade, própria da análise de proposições inspirada em Aristóteles, será agora a vez de Ricœur afirmar a infinitude do verbo na dimensão volitiva. Assim procedendo, Ricœur se afasta da perspectiva cartesiana que reserva a finitude à faculdade humana do entendimento e a infinitude à faculdade da vontade.

Na análise da vontade, o autor encontrará a força mais original da afirmação. Ao ser deslocado o acento da significação em geral para o verbo, deslocou-se igualmente o

acento “da intenção à verdade para a intenção à liberdade” (HF, p. 54. Grifos nossos). Insistimos que o autor não visa separar verdade e liberdade. Ambas permanecem reunidas no mesmo ato de afirmação. Elas constituem, afirma o autor, um “par de noese e de noema constitutivo da afirmação humana” (HF, p. 54). Assim sendo, se o autor rejeitou compreender a dialética do finito e do infinito à luz da separação cartesiana das faculdades humanas da vontade e do entendimento, ele afirmará a presença dessa dialética em cada uma dessas faculdades e sem separar uma da outra.

Porém, ainda assim, permanece o problema da desproporção entre a finitude da perspectiva e a infinitude do verbo, exigindo a mediação de um terceiro termo, capaz de sintetizar essa desproporção. Este será o papel da chamada “imaginação pura”.

2.3 A imaginação pura

Segundo Ricœur, o que mais o impressiona na teoria da imaginação pura, que ele toma de Kant, é que o “terceiro termo” não tem a propriedade de ser para si mesmo. Ele se distingue da perspectiva finita, à qual a reflexão chegou por meio da consciência da perspectiva. Mas também do verbo infinito, alcançado pela reflexão tanto pela consciência da significação como pela consciência da afirmação. Ao contrário desses dois, a imaginação pura somente pode ser refletida pela via transcendental. A síntese operada pela imaginação não se dará, portanto, nela mesma, mas somente na coisa. Mas o que é a coisa? A resposta de Ricœur é dada em chave kantiana: “É a unidade já realizada em um face-a-face da palavra e do ponto de vista” (HF, p. 55). Portanto, a “coisa” é o resultado de uma síntese à qual não podemos diretamente observar.

Consequentemente, o terceiro termo “se consome inteiramente no esforço para que haja objetividade; para si mesma, [porém] a síntese imaginativa é obscura; o esquematismo é ‘uma arte escondida nas profundezas da alma humana’” (HF, p. 59). Se, por um lado, a ação do terceiro termo torna cada vez mais clara e manifesta a objetividade da coisa; por outro lado, a chamada *lumen naturale*, da qual procede essa síntese, permanece um enigma. Somos capazes de compreender o que significa a receptividade, o ser afetado; assim como somos capazes de compreender o significado de uma determinação intelectual pelo entendimento. No entanto, não somos capazes de perceber como um e outro se reúnem na constituição do objeto. “Há, assim, como que um ponto cego no centro da visão luminosa. Esta, porém, é a função da alma, à qual Kant considera como ‘cega, mas indispensável’” (HF, p. 59).

Não obstante sua importância, a síntese operada na coisa pela imaginação transcendental não pode ser atribuída a uma consciência de si. Aqui reside a fragilidade da mediação humana no âmbito do conhecimento, pois, como afirma Ricœur: “A unidade transcendental da consciência permanece (...) muito distante da unidade que uma pessoa poderia constituir em si mesma e para si mesma (...) o ‘Eu’ do eu penso não é uma pessoa (...) [mas] somente a projeção do objeto” (ARH, p. 27). Logo, a mediação exercida pela síntese transcendental é imperfeita, pois permanece no plano formal. É verdade que Ricœur pretende ultrapassar os limites de uma mediação meramente epistemológica. Nesse sentido, “a arte escondida nas profundezas da alma humana” nos aponta na direção de uma problemática que, em última análise, é ontológica. Contudo, mesmo assim ela permanece inacessível à reflexão. Por essa razão, a síntese operada pela imaginação pura é mais intencional do que real.

Poderíamos nos perguntar se não seria perda de tempo investir tanto esforço em uma síntese que não logra ultrapassar o âmbito intencional. A resposta de Ricœur a essa questão seria um contundente não, pois o que aqui se buscou delinear não foi senão uma “primeira etapa de uma antropologia filosófica” (HF, p. 63). A reflexão sobre o papel intermediário da imaginação delinea, no plano intencional, a estrutura que permitirá ao autor avançar na reflexão sobre o ser humano. Se lançássemos fora esta etapa da reflexão antropológica, sucumbiríamos “em uma ontologia fantástica do ser e do nada. Se o homem é um intermediário entre o ser e o nada, é porque primeiramente ele opera ‘mediações’ nas coisas” (HF, p. 63). Expressando-se assim, Ricœur busca defender sua tese de que, em uma antropologia filosófica, a síntese transcendental deve ser assinalada como a primeira manifestação da mediação que é o próprio ser humano.

Para o autor, não importa se essa mediação é imperfeita ou mesmo se ela é tardia, uma vez que, antes dela, o ser humano já se encontra na imediatez de sua existência mediando situações as mais conflitantes. Ainda assim a síntese transcendental deve constituir o primeiro passo rumo a uma antropologia filosófica, pois, ao contrário disso, a reflexão antropológica incorreria no risco de se perder no emaranhado das situações concretas da existência humana. “É por essa razão que a reflexão transcendental, ainda que tardia, deve encabeçar uma discussão propriamente filosófica” (HF, p. 65).

Mediante a síntese transcendental da imaginação, Ricœur vislumbra a possibilidade da antropologia filosófica transpor ao seu discurso a riqueza semântica presente no mito da mistura e na patética da miséria. O modelo de tal transposição deve ser doravante buscado na síntese transcendental, que traduziu a temática pré-reflexiva da desproporção e do

intermediário nas categorias de perspectiva, de significância e de síntese. Trata-se agora de aplicar essa tríade ao âmbito da prática e ao mundo dos afetos.

Assim sendo, a chamada síntese prática, que agora passaremos a analisar, será compreendida à luz das categorias da síntese transcendental. A tríade observada no âmbito transcendental será traduzida para o âmbito da prática pelas categorias do caráter, da felicidade e do respeito:

Todos os aspectos de finitude “prática” que compreendemos a partir da noção transcendental da perspectiva podem se resumir na noção do caráter. Todos os aspectos de infinitude “prática” que tivemos a ocasião de compreender a partir da noção transcendental de sentido podem se resumir na noção de felicidade. A mediação “prática” que corresponde àquela da imaginação transcendental projetada no objeto é a constituição da pessoa no respeito (HF, p. 67. Grifos nossos).

3 A síntese prática

Nesta seção analisaremos o modo como o autor transpõe para o nível da práxis a desproporção constitutiva do ser humano, que a partir de agora assumirá a forma de uma antinomia entre o caráter e a felicidade, cuja mediação se dará na pessoa, enquanto objeto de respeito. Passemos à análise de cada um desses elementos.

3.1 O caráter

Ricœur procede cautelosamente na apresentação do caráter, evitando a todo custo uma leitura restritiva que o compreenda como uma sorte de destino ou de realidade imutável (cf. HF, p. 67). Para tanto, o autor aplicará ao caráter a noção de perspectiva. Mais especificamente, ele o compreenderá como uma concretização da perspectiva na esfera da práxis. Assim, se no âmbito do conhecimento a perspectiva se apresentou como “ponto de vista”, cuja estreiteza é simultânea à abertura ao mundo, do mesmo modo, no âmbito da prática, a perspectiva deve se expressar na forma de uma abertura, ainda que limitada. Assim procedendo, o autor deixa claro desde o início de sua argumentação que a finitude do caráter não é sinônimo de realidade imutável.

É verdade que o caráter ainda guarda a marca do involuntário, tal como o analisamos no capítulo anterior à luz de *Le volontaire et l'involontaire*⁸⁴. O próprio autor

⁸⁴ O tema do caráter é recorrente na obra de Ricœur, ele aparecerá outra vez em *Soi-même comme un autre* (cf. p. 167-180), constituindo o polo da mesmidade em relação dialética com o polo da ipseidade, constituído pela promessa. Não podemos esquecer a importância, desde a primeira abordagem do caráter em *Le volontaire et*

afirma haver certa imutabilidade no caráter, bem como a presença “de um capital hereditário” (HF, p. 80), pois o caráter, em última análise, não é escolhido pelo sujeito, mas antes acolhido. Não obstante, todas essas características decorrem antes do fato de não podermos nos autofundar absolutamente do que de uma negação de toda e qualquer autonomia humana, levando o autor à declaração categórica de que “o caráter não é um destino que me governa de fora” (HF, p. 78).

Como, então, definirmos o caráter? “O caráter, responde Ricœur, é a totalidade dos diversos aspectos da finitude” (ARH, p. 29. Grifos nossos). Desenvolvamos passo a passo essa definição.

Em primeiro lugar, ela repousa na ideia já assinalada de que o caráter encontra sua inteligibilidade na noção de perspectiva. Os “diversos aspectos da finitude”, a que se refere o autor, correspondem às duas expressões da perspectiva no âmbito da prática, enquanto afetividade e enquanto hábito.

O primeiro aspecto da finitude se encontra no que Ricœur chama de “perspectiva afetiva”. Enquanto movido pelo desejo – seja na forma de uma “carência de” ou de um “impulso a” – o sujeito vê se abrir diante de si um mundo que o afeta. Se sua experiência corporal, no âmbito do entendimento, restringia-se ao campo da percepção das coisas, agora esse mesmo corpo se percebe como que em projeção (*corps projetant*), orientado àquilo que lhe afeta. Mas, no seio desse movimento que lança o sujeito para fora de si, o autor assinala um princípio de limitação, portanto de finitude, que se manifesta na forma de uma “opacidade afetiva”. Em que ela consiste? No fato de que o corpo encontra em si e para si um movimento ainda mais fundamental do que aquele constatado na projeção. Ao voltar-se para si mesmo na forma do “amor-próprio”, o corpo se depara com uma situação afetiva irreduzível a todo objeto desejável. Diante do “amor-próprio”, os demais desejos esmaecem, tornam-se opacos. A constatação mais radical dessa situação se manifesta quando a própria vida se encontra ameaçada. Neste momento, “todo o desejável, esparso no mundo, reflui a este desejável primeiro que, de amor-próprio (...), se torna querer-viver (...) Tal é a finitude afetiva, a diferença amorosa de si” (HF, p. 73).

O segundo aspecto da finitude prática se encontra no hábito. Esta noção já se encontra presente na análise de *Le volontaire et l'involontaire* em referência a uma dialética que envolve experiências já contraídas e contração de novas habilidades. A importância do hábito reside no fato de que seria impossível à vida humana o começar a cada vez tudo do

l'involontaire, do volumoso tratado de Emmanuel Mounier: *Traité du caractère*. Nouvelle édition revue. Paris: Seuil, 1947. Na época, esta obra era uma fundamental referência para a discussão sobre o caráter.

zero. A vida exige um mínimo de continuidade e de estabilidade, gerando, nas palavras de Ricœur, uma “espontaneidade prática” (HF, p. 74) que, em princípio, não enclausura a práxis humana. O hábito me abre ao mundo, posso adquirir novas habilidades, assim como abandonar outras. No entanto, apesar da abertura presente no hábito, ele corre sempre o risco de derivar numa sorte de inércia do viver. Especificamente aqui emerge o princípio de limitação do hábito. Apoiando-se na reflexão de Ravaisson, Ricœur assinala no hábito uma tendência instintiva à autopreservação do si, de modo que a liberdade padece a lei primordial da conservação do ser. “A finitude prática é essa forma de preservação” (HF, p. 74).

Posto isso, podemos agora nomear quais são os “diversos aspectos da finitude” que, segundo o autor, constituem o caráter. São eles “a perspectiva, a dileção originária por si mesmo e a inércia” (HF, p. 75). O caráter, por consequência, é a reunião desses “diversos aspectos da finitude”. Aqui reside o porquê da insistência do autor em assinalar o aspecto de “totalidade” do caráter.

A “totalidade” do caráter não engloba, evidentemente, o todo da pessoa. Não podemos confundi-la com uma sorte de realidade que a tudo encerra. Se assim fosse, seríamos escravos de nosso caráter. A totalidade que se encontra em jogo no caráter é aquela referente à estreiteza de nossa abertura. Afirmar o caráter como “a abertura finita de minha existência tomada como um todo” (HF, p. 75) não significa dizer que minha existência encontra-se encerrada “nos diversos aspectos da finitude”. Ainda que limitada pela finitude do caráter, minha existência permanece aberta. Mais ainda. Em seu seio irrompe um princípio de ilimitação capaz de alargar a estreiteza do desejo, que, de voltado para si, abre-se a um horizonte infinito chamado felicidade.

3.2 A felicidade

A felicidade põe novamente em movimento a relação dialética entre finitude e infinitude na constituição da realidade humana. Se é verdade que no âmbito da práxis o ser humano se encontra condicionado pelo caráter, ainda mais verdadeiro é o fato de que todas as suas ações são impulsionadas pela busca da felicidade. Resgatando a riqueza conceptual da εὐδαιμονία aristotélica, Ricœur constata que a ação humana, seja qual for, é perpassada por uma busca de sentido que a ultrapassa. Ao agir, o ser humano visa alcançar a plenitude do sentido ou, nas palavras de Aristóteles, “o Bem para onde todas as coisas tendem”⁸⁵ (Ethica

⁸⁵ “τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίηται”. Vale destacar a importância do verbo ἐφίημι (tender). Ele exercerá papel fundamental na concepção da felicidade como horizonte de sentido para o qual tendemos, dirigimo-nos.

nicomachea, I, 1, 1904a, 3). A felicidade tem, portanto, como termo correlato a ideia de Bem. Para Aristóteles, “o ato do ser humano” (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, Ibid., I, 1, 1097b, 24) possui evidentemente um fim em si mesmo, mas, em última análise, seu fim último é a busca do próprio Bem, da chamada “vida boa” (εὖ ζῆν, Ibid., VI, 5, 1140a, 28).

A felicidade não resulta de um ato particular nem do somatório de um conjunto de ações, ao contrário, ela constitui o horizonte de sentido que impulsiona todo agir humano (cf. HF, p. 83). Em outras palavras, a felicidade é “exigência de totalidade”, de realização última do ser humano. Com o termo “exigência”, Ricœur visa reconciliar a ética eudaimônica aristotélica com a ética deontológica kantiana. Para Kant, a ação humana não deve ser realizada em vista de outro fim senão o da consecução do imperativo categórico. Porém, Kant afirma ainda, enquanto exigência irrenunciável da razão prática, a necessidade de que se acrescente à virtude a felicidade. Pouco importa para Ricœur se a concepção kantiana da felicidade se traduz numa lógica de méritos, o que mais interessa é que ela é exigida para que se realize o “objeto inteiro de uma razão prática” (HF, p. 84). Essa característica da “felicidade” kantiana aponta para a mesma “exigência de totalidade” que se encontra em Aristóteles. Consequentemente, “a totalidade que a ‘razão’ ‘exige’ é igualmente aquela que o ato humano ‘busca’; [ou seja,] o Verlangen kantiano (demanda, exigência, reivindicação) é o revelador transcendental do sentido da ἐφίεσθαι aristotélica (inclinação, tendência, busca)” (HF, p. 83)⁸⁶.

Como exigência da razão ou como busca humana, a felicidade permanece na função de horizonte de nossa práxis. Constatamos anteriormente, no âmbito do conhecimento, a existência de uma tensão entre o que chamamos de perspectiva finita e horizonte infinito. Esta tensão se manifestará no âmbito da práxis entre a perspectiva do caráter e o horizonte da felicidade: “o caráter é a orientação perspectiva do campo total da motivação; a felicidade é o fim para o qual todas as minhas motivações são orientadas” (ARH, p. 29)⁸⁷. Mas enquanto na

⁸⁶ Não podemos não enxergar aqui em germe o que será ulteriormente desenvolvido na “Pequena ética” de *Soi-même comme un autre* (cf. capítulos 7-9). Interessa-nos destacar que a consideração dupla da ética, pela via eudaimônica e deontológica, encontra fundamentação na própria situação de vulnerabilidade ou de falibilidade vivida pelo ser humano: “Quanto à passagem da ética para a moral, com os seus imperativos e as suas proibições, isto me parecia ser reclamado pela própria ética, logo que o desejo de uma boa vida se confronta com a violência sob todas as suas formas. À ameaça da violência responde a proibição: ‘Não matarás’” (AI, p. 133). Essa temática será outra vez retomada em *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, publicada dez anos após *Soi-même comme un autre*, no ano 2000, e compilada em *Le juste* 2.

⁸⁷ “Nenhum ato realiza a felicidade, mas os encontros que em nossa vida são mais dignos de serem chamados de ‘acontecimento’ nos indicam a direção da felicidade (...) os acontecimentos que falam da felicidade são aqueles que superam os obstáculos e descobrem uma vasta paisagem de existência; o excesso de sentido, o demasiado, o imenso, eis o sinal de que somos ‘orientados-para’ (dirigés-vers) a felicidade” (HF, p. 85-86). Exemplificando o que seriam os “encontros (...) dignos de serem chamados de acontecimento”, Jean Greisch recorda com propriedade o encontro dos discípulos de Emaús com Jesus ressuscitado: “Não estava ardendo o nosso coração

esfera cognoscitiva a polaridade da perspectiva finita e do verbo infinito se restringiu à consideração da “coisa”, “a polaridade do caráter e da felicidade concerne ‘a alma inteira’” (ARH, p. 29-30).

Ora, se a síntese operada no nível do conhecimento se efetiva na “coisa”, a unidade que daí procede se dá na exterioridade do objeto. Ao contrário, se essa síntese se realiza na “alma inteira”, então, damos o primeiro passo rumo à interioridade do sujeito, que deverá assumir a árdua tarefa de mediar a desproporção entre o caráter e a felicidade. De fato, a mediação da síntese prática constitui verdadeira tarefa cujo resultado final nos conduzirá ao conceito de pessoa. “A pessoa é antes uma tarefa do que uma realidade; essa tarefa consiste precisamente na reconciliação da felicidade e do caráter” (ARH, 30). Assim sendo, a síntese prática entre caráter e felicidade deverá ser doravante buscada na ideia de pessoa enquanto objeto de respeito. Este último exercerá no âmbito da práxis o mesmo papel desempenhado pela imaginação transcendental no nível do conhecimento.

3.3 O respeito

Os conceitos de respeito e de pessoa são fundamentados por Ricœur à luz de Kant, que “outra vez se torna um bom guia” (ARH, p. 30) no itinerário antropológico de *L’homme faillible*. Como já assinalamos, a pessoa não constitui uma realidade evidente. Ao contrário, ela é “uma síntese projetada, uma síntese que se alcança na representação de uma tarefa, de um ideal da pessoa. O Si é antes visado do que vivido (...) não há experiência da pessoa em si e para si” (HF, p. 86). É o que podemos constatar, por exemplo, com a ideia de humanidade, considerada por Ricœur como “a personalidade da pessoa” (HF, p. 87). Ela não se deduz imediatamente de um indivíduo nem do conjunto destes, mas tão somente da síntese prática que se opera na noção de respeito. Tal síntese especificamente se dá quando sou levado a tratar a humanidade, tanto em minha pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim, jamais como um meio.

Nessa formulação do segundo imperativo categórico de Kant, presente na Fundamentação da metafísica dos costumes, a síntese prática da finitude e da infinitude se opera mediante o respeito, capaz de tornar patente a humanidade do outro e de mim mesmo enquanto pessoa. De fato, na pessoa se encontram os dois termos da desproporção humana no âmbito da prática. Por um lado, a pessoa será atribuída a um indivíduo particular que possui

quando ele nos falava pelo caminho e nos explicava as Escrituras?” (Lc, 24,32). Cf. GREISCH, *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 70.

um dado caráter; por outro, nesta pessoa particular, o que eu respeito é a humanidade mesma do ser humano. Portanto, o sentimento de respeito manifesta a ideia de pessoa cuja dignidade deve ser reconhecida em todo e qualquer ser humano.

Dessa maneira, prossegue Ricœur, a pessoa humana deve ser compreendida como uma síntese da razão e da existência, semelhante àquela produzida pela imaginação transcendental: “assim como (...) a imaginação: ‘ela permanece uma arte escondida nas profundezas da alma humana’” (ARH, p. 30). O caráter enigmático dessa síntese nos lança, assim, na consideração da fragilidade do respeito como mediação.

A constituição paradoxal do respeito repousa no fato que, ao mesmo tempo, “eu sou sujeito que obedece e soberano que ordena” (HF, p. 91). Se, como soberano, sou capaz de alçar à universalidade do imperativo categórico, enquanto sujeito que deve obedecer, encontro-me, por outro lado, marcado profundamente pela finitude do caráter. “Nessa dupla pertença [ao mundo sensível e ao inteligível] encontra-se inscrita a possibilidade de uma discordância e da ‘falha’ existencial que conduz à fragilidade do homem” (HF, p. 91-92).

A fragilidade da mediação entre entendimento e sensibilidade encontrar-se-á, assim, em nítida oposição à perspectiva kantiana que enxota a sensibilidade de sua investigação. Para Ricœur, a fragilidade do respeito não reside no fato de que ela seja intrinsecamente degenerada pelas “paixões”, como subentende a análise de Kant em conformidade com o seu Ensaio sobre o mal radical, presente na obra *A religião nos limites da simples razão*. A sensibilidade não é má, apenas finita e, igualmente, vulnerável, frágil. Em tal fragilidade já podemos antecipadamente vislumbrar a conclusão a que chegará Ricœur acerca do conceito de falibilidade: ele representa nossa vulnerabilidade, não nossa culpabilidade.

Torna-se evidente que a fundamentação kantiana da análise de Ricœur se dá dentro de certos limites⁸⁸. Por um lado, ele se distancia da rigidez formal da moral kantiana, que identifica a ideia de respeito como respeito à Lei. Por outro lado, como já assinalado, Ricœur igualmente rechaça a antropologia que subjaz a moral kantiana, que pressupõe não apenas uma antropologia do mal cometido, mas igualmente uma antropologia pessimista. Tal afastamento da perspectiva kantiana fará com que a análise de Ricœur não exclua a faculdade

⁸⁸ “... o kantismo nos abandona aqui: sua Antropologia não é de modo algum uma exploração do originário, antes é uma descrição do homem na perspectiva das ‘paixões’ e do dualismo ético” (HF, p. 95). Por visão ética da dualidade humana, Ricœur compreende aquela perspectiva que considera o mundo sob a ótica da oposição entre o bem e o mal, encontrando-se o ser humano já num estado de decadência, portanto, tendo já escolhido (o) mal.

do desejo, pois a sensibilidade não se encontra decaída. O resgate do desejo essencialmente representa a inserção da ótica eudaimônica aristotélica na rigidez formal kantiana.

Disso se segue que a fragilidade da relação entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade de modo algum pode ser pressuposta a partir da falta. A desproporção aqui constatada não é nem boa nem má. Ela é neutra, no sentido de que não sucumbe a um dualismo ético. Porém, não menos frágil. Portanto, antes de qualquer dualismo ético que cinda o ser humano, Ricœur afirma uma dualidade mais originária, isto é, uma “desproporção prática”, sem a qual nem mesmo poderíamos conceber a ideia de um dualismo ético (cf. HF, p. 93)⁸⁹.

Em conclusão, pode-se “dizer que o respeito é a síntese frágil na qual se constitui a pessoa, assim como a imaginação transcendental era a síntese escondida na qual se constitui a forma da coisa” (HF, p. 96). Resta-nos dar mais um passo rumo à compreensão da fragilidade da mediação humana, que agora será analisada em seu âmbito mais profundo, o da afetividade.

4 A fragilidade afetiva

Com a fragilidade afetiva, passaremos dos domínios humanos da razão e da práxis para o do sentimento. Se observarmos bem, o avanço da reflexão antropológica de Ricœur representa um aprofundamento cada vez maior da desproporção humana entre finitude e infinitude, de modo que agora ela virá repousar no seio da interioridade mais profunda do ser humano, constituída pelos sentimentos. A antinomia da realidade humana manifestada na razão e na vontade será agora buscada na intimidade do coração humano. De fato, “os sentimentos constituem o mais íntimo lugar da pessoa, o lugar onde a desproporção é concentrada, o ponto de culminância ou de maior intensidade da falibilidade humana” (ARH, p. 31).

Antes de passar à análise da desproporção humana no âmbito dos sentimentos, Ricœur se preocupa em demonstrar a pertinência filosófica do tema afetivo, de sorte a não cair num “emocionalismo” ou “afetivismo” (cf. ARH, p. 32).

⁸⁹ “Ricœur pretende (...) mostrar que a reflexão transcendental se situa inteiramente no plano do originário, sem ter que atravessar uma condição depravada para se chegar a ele. Por isso, ele pode se servir dessa reflexão como guia para explorar a desproporção ‘prática’, mais originária que o dualismo ético, e para destacar um princípio de limitação que não seja já em sua raiz o mal original” (ALBERTOS, *El mal en la filosofía de Paul Ricœur*, p. 102).

Em primeiro lugar, ele observa que a importância dada ao sentimento não significa afirmar a primazia da afetividade sobre o conhecimento. “Para a antropologia filosófica, conhecimento e sentimento (objetivação e interiorização) são contemporâneos; eles nascem juntos e crescem juntos. O ser humano conquista as ‘profundezas’ do sentimento como contraparte do ‘rigor’ do conhecimento” (ARH, p. 32). Dito resumidamente, em sua análise o autor pressuporá a correlação entre sentimento e conhecimento.

Em segundo lugar, ele buscará demonstrar como o sentimento permite a passagem de uma síntese que se dá abstratamente no “objeto” – síntese transcendental – ou projetada como tarefa na “pessoa” – síntese prática – a uma síntese que deve se operar na interioridade do próprio ser humano.

Em terceiro e último lugar, Ricœur destaca que a passagem pelo sentimento, conduzida pelo crivo da razão, permite, finalmente, à filosofia a possibilidade de elevar o pathos da miséria ao nível do discurso filosófico, encontrando sua correspondência numa “filosofia do coração” (HF, p. 99). De fato, embora a reflexão anterior nos tenha proporcionado a descoberta de valiosos aspectos da desproporção humana, ela ainda permaneceu muito aquém de expressar a força da patética da miséria. Cabe, portanto, a uma filosofia do coração ou da afetividade o arremate final da tradução filosófica da antropologia da miséria.

Observações preliminares feitas, passemos à análise propriamente dita do último capítulo de *L’homme faillible*. Ricœur continuará o esquema triádico dos capítulos anteriores, porém de modo menos definido. Ao contrário dos capítulos precedentes, ele não dedicará uma seção para a finitude, outra para a infinitude e uma terceira para o momento da mediação. A nosso ver, esta mudança de estruturação do modo de apresentar a desproporção entre finitude e infinitude se dá porque ela repousará agora no interior do próprio ser humano. O que antes se apresentava com mais distinção se encontrará agora mesclado nas profundezas do coração humano. No mesmo coração onde se interioriza a desproporção deve se manifestar a mediação.

Como seguiremos a estruturação do próprio autor, que não explicita de imediato a estrutura triádica do âmbito da afetividade, sentimos a necessidade de previamente destacar que, no plano do sentimento, o autor identificará a desproporção humana entre 1) a finitude da vida (βίος), enquanto expressão vital, e 2) a infinitude do λόγος, enquanto espírito. 3) A mediação de ambos se dará na interioridade do coração humano.

4.1 O sentimento como intencionalidade e intimidade

Ricœur se interessa aqui em demonstrar a correlação por ele pressuposta entre sentimento e conhecimento. Encontra-se em jogo a fundamentação propriamente filosófica de sua análise. A reciprocidade do sentir e do conhecer⁹⁰ será argumentada a partir de uma consideração fenomenológica do sentimento.

Para Ricœur, o sentimento possui uma estrutura intencional. Quem ama, ama alguém ou algo, o mesmo acontece com as demais experiências afetivas do ser humano. Elas nos lançam em direção a um objeto ou a pessoas. Esse “lançar-se para” é acompanhado por um “ser afetado por”, de modo que o sentimento nos coloca diante de uma situação paradoxal em que, ao mesmo tempo, eu me lanço no desejo e me encontro envolvido por ele. Portanto, a mesma vivência que designa um objeto para o qual me volto (intenção), revela-me intimamente envolvido pelo desejo (afecção).

“É aqui que a reciprocidade do sentir e do conhecer é assaz esclarecedora” (HF, p. 101), pois o conhecer exterioriza diante de mim um objeto, constituindo uma dualidade entre sujeito e objeto; o sentimento, por outro lado, encontra-se de tal modo relacionado ao objeto – pois é pelo objeto que o sentimento é suscitado – que nele a polaridade sujeito-objeto se desfaz. Quando sentimos, somos perpassados pelos objetos, pelo mundo. Encontramo-nos numa situação que Ricœur chama de “cumplicidade”, “inerência”, “pertença”. “Esta relação com o mundo é irreduzível a toda polaridade objetual, podemos nomeá-la (...) pré-reflexiva, pré-objetiva, ou também (...) hiper-reflexiva, hiperobjetiva” (HF, p. 101).

O que Ricœur quer dizer com isso? Que, essencialmente⁹¹, encontramos no sentimento um modo espontâneo de conhecer a realidade, que se efetiva antes de qualquer passagem ao procedimento analítico do entendimento. Ao contrário da análise, o sentimento é síntese espontânea no seio da existência. Fazendo uso de uma expressão escolástica, Ricœur afirma que no sentimento se manifesta uma relação de “conaturalidade entre meu ser e os seres. Este laço de conaturalidade nós o operamos de modo silencioso, nós o sentimos (...) em todas as nossas afecções, mas não o compreendemos (...) senão por contraste com o movimento de objetivação do conhecer” (HF, p. 104). Daí a importância de uma análise intencional do sentimento, pois ele manifesta, “por meio dos acentos afetivos visados nas

⁹⁰ O sentimento será apresentado como um modo de conhecer distinto do saber objetivante do entendimento, mas não contraposto a este, antes em uma relação de complementaridade.

⁹¹ Considerado essencialmente, fica de fora da análise do sentimento a manifestação das paixões.

coisas (...) a intencionalidade mesma das tendências” (HF, p. 102). Ricœur não titubeia em afirmar que essa tese “é a pedra angular de toda nossa reflexão” (HF, p. 102).

Através do sentimento, o autor constatará não apenas a desproporção de nossa condição, mas igualmente a mediação, ainda que frágil, de nossa humana realidade em seu aspecto mais interior e espontâneo, aproximando-se assim da espontaneidade própria do mito e da retórica da miséria. O enigma que o ser humano é para si mesmo encontra no sentimento uma orientação espontânea que o lança no mistério ontológico de sua unidade entre ser e existência, manifestada no amor e no desejo (cf. HF, p. 105).

Em resumo, o sentimento é compreendido como “unidade de uma intenção e de uma afecção” (HF, p. 105): pela intenção, eu me “lanço para”; pela afecção, sou “afetado por”. Assim procedendo, o autor prepara o terreno para a afirmação da desproporção entre força vital – que nos remete à afecção – e inclinação espiritual – que nos remete à intencionalidade – no interior do sentimento. Enfim, o sentimento 1) nos manifesta as aspirações mais profundas da vida e 2) nos revela as direções das tendências que impulsionam nossa existência, o que levará o autor a considerar o ser humano à luz da máxima de Maine de Biran: “Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate”.

4.2. Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate

O ser humano é simplex in vitalitate, isto é, nele nos deparamos com uma simplicidade vital que se expressa espontaneamente através dos sentimentos. Mas igualmente ele é duplex in humanitate. A “dualidade” humana não contradiz sua simplicidade, ao contrário, repousa sobre ela. No entanto, a relação entre ambas permanece sempre tensa, designando, assim, a desproporção constitutiva do ser humano e sua exigência de mediação. Para melhor elucidar essa desproporção, Ricœur retomará a terminologia platônica identificando no θυμός o enlace afetivo entre a ἐπιθυμία e o ἔρως (compreendido na perspectiva do Banquete), isto é, entre o desejo vital e o amor intelectual, entre finitude e infinitude. Caberá, então, enquanto método, partir dos extremos da ἐπιθυμία e do ἔρως, “a fim de que se compreenda a fragilidade do homem inteiro pela fragilidade do sentimento” (HF, p. 108).

No entanto, Ricœur observa que tal investigação sobre a “desproporção originária do sentimento (...) choca-se de frente com uma preconcepção que a psicologia afetiva herdou desde os antigos Tratados das Paixões, dos estoicos a Descartes, passando por santo Tomás” (HF, p. 108), a saber, a tentativa frequente de se analisar a complexidade da vida afetiva

reduzindo-a a elementos simples e primários, quando, na verdade, na vida afetiva não há jamais simplicidade, mas sempre polaridade, desproporção. A busca de se amenizar essa tensão constitutiva, ou de diluí-la na unicidade de um termo, levaria à perda do que é mais específico do ser humano, pois: “a humanidade do homem reside no desnivelamento, na polaridade inicial, na diferença da tensão afetiva entre as extremidades, no interior das quais se situa o ‘coração’ [θυμός]” (HF, p. 109).

Tendo defendido a hipótese de que na base constitutiva do ser humano encontra-se uma desproporção originária, o autor prossegue sua investigação buscando compreender essa desproporção no modo como “terminam”, isto é, chegam a seu fim os movimentos afetivos da necessidade, do amor e do desejo. Duas serão as possibilidades de “término” desses movimentos. Eles podem derivar no prazer ou na felicidade. Enquanto prazer, os movimentos afetivos se encerram num ato parcial, numa “espécie de repouso provisório” (ARH, p. 33); enquanto felicidade, eles seguem em direção à destinação última do ser humano, a um “repouso por excelência” (ARH, p. 33). A discordância dos dois modos como “terminam” os movimentos afetivos expressa a polaridade da ἐπιθυμία e do ἔρως. Cabe-nos agora apresentar cada polo dessa desproporção para, no próximo item, centrarmos nossa atenção na mediação que deve realizar o θυμός.

Quanto ao prazer, Ricœur renuncia compreendê-lo como moralmente negativo. Ao contrário, ele constitui uma importante dimensão da vida humana. A finitude do prazer reside em sua parcialidade. Sua fragilidade se explica porque ele jamais consegue saciar o desejo humano. Essa vulnerabilidade torna possível a perversão do prazer⁹². Enquanto tal, o prazer não corresponde a um mal moral ou a uma decadência, mas sim a um “gozo originário que não constitui um túbulo da alma, mas a perfeição instantânea da vida” (HF, p. 111). Assim sendo, Ricœur compreende o prazer seguindo a perspectiva aristotélica que, distinguindo-o do vício, considera-o como término de um ato individual.

Consequentemente, o prazer não se encontra em contradição com a felicidade. A relação entre ambos pode ser de complementaridade. Contudo, ainda assim permanece a diferença entre eles. A felicidade não se opõe ao prazer, mas também não o pressupõe. É por isso que “Aristóteles não constrói diretamente a ideia de felicidade sobre aquela do prazer” (HF, p. 112). A felicidade é aquilo que é desejável por si mesmo e não em relação a outra coisa, donde a diferença entre prazer e felicidade. É verdade que a perspectiva aristotélica não

⁹² “O erro de todas as filosofias que fizeram do prazer como tal um mal foi o de ter confundido esse apego espontâneo e tendencial ao viver com uma decadência real, efetiva e prévia” (HF, p. 111). Na consideração do prazer e da felicidade, Ricœur se servirá da perspectiva aristotélica, tal como ela se apresenta na *Ética* a Nicômaco.

deixa de criticar o prazer, mas tão somente como uma forma de “justificação da felicidade como prazer superior” (HF, p. 114). A crítica se dá em razão da parcialidade do prazer, não porque ele seja intrinsecamente mal.

Uma importante consequência que Ricœur retira dessa consideração é que a busca da virtude, isto é, da ação em conformidade com o bem, com a justiça, é constitutiva do ser humano, peregrino da felicidade⁹³. Encontramo-nos aqui na posição diametralmente oposta àquela de Kant, que edifica uma moral do dever contra tudo o que seja da ordem afetiva, pois parte do pressuposto de uma decadência da afetividade humana em virtude de um mal radical. Em última análise, a boa ação na moral kantiana está vinculada ao dever de agir contrariamente ao que é mal, quando na ótica da virtude aristotélica o agir conforme o bem se enraíza na própria “destinação” (*Bestimmung*) do ser humano a esse mesmo bem. Por isso, afirma Ricœur, “a virtude é a essência afirmativa do homem, prévia a toda decadência e a todo dever que interdiz, constrange e entristece” (HF, p. 114).

No entanto, outra vez Ricœur se salvaguarda de propor uma antropologia do sentimento, que se traduz na ideia de felicidade, em oposição a uma antropologia da razão. O autor relembra que o próprio Kant afirma a razão como “minha ‘determinação’ e minha ‘destinação’ – minha ‘Bestimmung’” (HF, p. 118), de modo que sua proposta, na verdade, é a de revelar “a identidade da existência e da razão”. O sentimento, prossegue Ricœur, “personaliza a razão” (HF, p. 118), portanto, a ela não se opõe. Sendo assim, o autor compreende o sentimento como a concretização, na ordem da existência, de todo o itinerário percorrido em *L’homme faillible*: “[1] Eu ‘exijo’ pela razão o que [2] eu ‘persigo’ pela ação e [3] o que ‘aspiro’ pelo sentimento. [1] O sentido, a palavra, o verbo (...) [2] a razão prática que já nos aparecia (...) sob a ideia vazia de felicidade anunciavam assim (...) [3] o sentimento” (HF, p. 118), que deve ser igualmente compreendido como um movimento de abertura capaz de lançar o ser humano da estreiteza das estruturas anteriores, ainda muito voltadas para o próprio sujeito, rumo ao horizonte do ser que me constitui e ultrapassa.

Ricœur não se volta aqui a uma ontologia clássica do Ser, antes se interessa em mostrar que, através dos sentimentos, o ser humano logra chegar à plenitude do seu ser não apenas pela via abstrata da razão ou intencional da práxis, mas enquanto existência. “O sentimento não é inteiramente ele mesmo senão por essa consciência de já ser em... por essa inesse originária” (HF, p. 119. Grifo nosso). Portanto, o ser que aqui se trata não é o “Todo-Outro, mas o meio, o espaço originário no qual continuamos a existir” (HF, p. 119).

⁹³ “A felicidade é uma atividade conforme à virtude” (Eth. Nic., X, 1177a, 11).

Acentuemos ainda que tal participação no ser não é solitária, mas inter-humana, ela pertence, portanto, a um “Nós”. De fato, a felicidade humana não se encerra na solidão do indivíduo. Ela deve ultrapassar a estreiteza do prazer, cuja particularidade do fim, em última análise, termina no indivíduo. “A inesse toma a figura de um coesse” (HF, p. 119). Enquanto ser com, “o sentimento fundamental se esquematiza em todas as modalidades da philia. Porém, não podemos “separar a amizade pelas pessoas do devotamento das ideias” (HF, p. 119). Ou seja, o esquema inter-humano do ser se ramifica tanto (1) nas formas de afinidade ao próximo, próprias da amizade, (2) como nas formas de acolhida ao mais distante, que Ricœur igualmente traduz pela expressão “devotamento das ideias”.

Mesmo que o autor não diga explicitamente, pode-se notar aqui outra tentativa de conciliação entre a ética eudaimônica de Aristóteles e a moral deontológica de Kant⁹⁴. Além disso, demonstra-se uma vez mais a unidade entre sentimento e razão, que se realiza na estrutura do inesse. Pelo sentimento da amizade, o ser humano permanece no ser (inesse) com os outros (coesse). Pelo devotamento noético à lei moral, o ser humano não apenas se encontra no ser (inesse) com os outros (coesse), mas também para (être-pour) os outros. Segundo Ricœur, em ambas as experiências se manifesta o que ele chama de “sentimento ontológico” ou “espiritual”, isto é, “este Eros pelo qual estamos no ser” (HF, p. 119).

Isso significa dizer que a análise do sentimento logrou conduzir a razão de um esquematismo abstrato a uma forma de esquematização que se dá no coração da existência humana. É verdade “que o sentimento é antes promessa do que efetivação” (HF, p. 120), no entanto, superando toda estrutura abstrata, ele se concretiza na própria existência. A experiência mais patente da concretude do “sentimento ontológico” se dá quando o Coração, onde habitam os sentimentos, opondo-se radicalmente à avareza do corpo e da vida, livremente se entrega em sacrifício seja dando a vida pela vida dos amigos seja morrendo por uma ideia (cf. HF, p. 120). O exemplo do sacrifício nos manifesta mais uma vez a tensão conflitiva entre desejo vital e afetividade espiritual ou ainda entre βίος e λόγος, ecoando

⁹⁴ Para Aristóteles, a amizade constitui uma virtude de suma importância, à qual dedica os livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. Dentre as mais variadas formas de expressão da amizade, repousa sempre a ideia da reciprocidade da relação e, portanto, da proximidade ou da afinidade, em consonância com a terminologia de Ricœur (cf. *Amizade*. In: ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, 2007, p. 37-38). Kant, por sua vez, nos conduz à noção de “devotamento da ideia”, enquanto Lei Moral. Já nos referimos acima à segunda formulação do Imperativo Categórico, que pode aqui mais uma vez ser evocada. No entanto, mais concerniria à ideia de “devotamento” a célebre frase da *Crítica da Razão Prática* gravada na lápide de Kant: “Duas coisas que me enchem o coração [Gemüt] de crescente admiração e veneração [Bewunderung und Ehrfurcht] (...) o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim” (*Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kants Werke*. Berlin: Walter Gruyter, 1968. v. 5, p. 300).

novamente a formulação biraniana que intitulou esta seção. Tal como no sacrifício, essa desproporção afetiva exigirá a mediação do coração (θυμός).

4.3 O θυμός: ter, poder, honra

Remontando ao princípio platônico do θυμός, Ricœur identificará nele o lugar por excelência do médium, isto é, a zona de transição entre a afetividade vital do desejo (ἐπιθυμία) e a afetividade espiritual, que a República chama de λόγος e o Banquete de ἔρως. No θυμός, interioriza-se a desproporção da finitude do desejo e da infinitude da razão. Por um lado, ele pode se associar ao desejo, tornando-se cólera ou irascibilidade; por outro, pode se unir à razão na forma da coragem e da indignação. Porém, ainda conforme a psicologia platônica, essa dupla possibilidade não manifesta senão a fragilidade e a ambiguidade do θυμός⁹⁵. Nele, não obstante, Ricœur identificará o “terceiro termo”, isto é, a mediação humana operada no âmbito do sentimento. Mediação que não se dará somente na exterioridade do objeto ou na intenção abstrata, mas que será “sensível ao coração, porque o θυμός é propriamente o coração humano, a humanidade do coração” (HF, p. 123).

Em seguida, Ricœur buscará ilustrar a dinâmica do θυμός tomando como eixo norteador a obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologia em perspectiva pragmática), de Kant, da qual o autor destacará “três tipos de paixões: paixões pela posse (Habsucht), pelo poder (Herrschaft) e pela honra (Ehrensucht)” (ARH, p. 32). O termo “paixão” traduz o substantivo feminino “Sucht”, de conotação estritamente negativa. Termo atualmente usado na língua alemã em referência às mais variadas formas de adicção, mas que aqui tem o sentido de uma obsessão ou ainda de uma “ânsia exacerbada por algo”⁹⁶ que é patológica, desvairada.

Como, então, procederá Ricœur? Reduzindo o caráter patológico dessas três paixões, a fim de visualizá-las em suas estruturas originárias, prévias a qualquer decadência enquanto Sucht. Ou seja, o ter, o poder e a honra serão analisados pelo autor como “autênticas demandas que pertencem à constituição primordial do ser humano” (ARH, p. 32). Esta compreensão “requer sem dúvida uma espécie de imaginação, imaginação da inocência,

⁹⁵ A abordagem ricœuriana da psicologia platônica resgata sempre de modo positivo as estruturas constitutivas da alma humana. Por exemplo, a irascibilidade, que decorre da associação entre θυμός e ἐπιθυμία, tem uma importância fundamental para a vida humana. Enquanto estruturas ônticas do ser humano, elas não podem ser assinaladas com qualquer conotação moral negativa. No entanto, ainda assim, elas permanecem vulneráveis e, por esta razão, passíveis de degenerarem na corrupção do vício.

⁹⁶ “... übersteigertes Verlangen nach etwas” (Sucht. In: DUDEN: Deutsches Wörterbuch. Disponível em: <<http://www.duden.de/rechtschreibung/Sucht#Bedeutung2>>. Acesso em 28 de mai. 2012).

imaginação de um ‘reino’ onde as demandas do ter, do poder e da honra não seriam o que factualmente constatamos” (HF, p. 128). Não se trata, contudo, de uma imaginação fantástica, antes Ricœur tem em mente o conceito de “variação imaginativa”, de Husserl. Assim como procedeu em *Le volontaire et l’involontaire*, Ricœur realizará uma redução eidética das três paixões mediante a imaginação que, partindo do possível imaginado, visa alcançar a essência do fenômeno. Assim procedendo, o autor demonstrará que, por detrás de cada expressão da Sucht patológica encontra-se uma busca (Suchen) autêntica, ofuscada pela falta e que, por isso, deve ser afirmada.

A primeira busca autêntica do ser humano encontra-se, portanto, na esfera dos haveres sem os quais não seria possível sua subsistência. As necessidades básicas de alimentação, moradia, vestuário etc. são garantidas pelo trabalho humano, que passa a ser a categoria chave dessa esfera, compreendido não como uma condenação, a exemplo do relato da expulsão de Adão e Eva do jardim de Éden, mas como realização do ser humano⁹⁷.

O risco do ter se manifesta na possibilidade do ser humano cair no ciclo infinito do produzir para ter mais e ter mais para produzir mais, em um processo crescente de acumulação de bens, apego aos mesmos e alienação. Mas, segundo Ricœur, esse risco não nos desautoriza a considerar positivamente o ter, de modo que podemos perfeitamente relacionar ter e ser, pois, na verdade, o problema do ter se encontra na tênue linha que separa a posse injusta daquela que, para além de justa, é necessária. Em razão das inúmeras injustiças sociais, pode parecer impossível “imaginar o eu sem o meu, o homem sem o ter, mas, por outro lado, eu posso imaginar uma relação inocente do homem para com o ter em uma utopia da apropriação pessoal e comunitária” (HF, p. 132). Nestas linhas, Ricœur deixa aflorar sua simpatia ao socialismo da década de 60, mas procede ainda dentro do mesmo esquema transcendental de redução eidética. A imaginação utópica do socialismo é tomada, tão somente, como uma forma de “variação imaginativa”, que permite ao autor afirmar que o Habsucht não é senão uma perversão da relação originária que o ser humano estabelece com o ter.

Se, no que concerne ao ter, o ser humano se encontrava relacionado a objetos e a coisas, no que concerne ao poder, ele se encontrará diante de relações de autoridade. “Essa relação do homem com o poder é irreduzível à precedente, mas não deixa de ser parcialmente implicada por ela” (HF, p. 132), pois a ordem política sempre se relaciona com uma ordem

⁹⁷ “No mesmo contexto, poderíamos mencionar as análises da primeira parte de *Totalité et Infini*, de Emmanuel Levinas, que dá igualmente uma significação positiva à dimensão econômica da existência humana” (GREISCH, *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 79).

econômica determinada. No entanto, insiste Ricœur, não podemos reduzir o poder à esfera econômica, como fez Marx em seus Manuscritos econômico-filosóficos. Desse modo, antes de condenar o poder nas formas históricas de sua perversão, devemos resgatar sua importância fundamental na vida humana. “A autoridade não é em si má. A liderança é uma ‘diferenciação’ necessária entre os homens, implicada na essência do político” (HF, p. 134). O risco de degeneração do poder seja no âmbito das instituições ou no das relações pessoais não extingue em mim a imaginação de um poder sem violência. Não há, portanto, problema algum na relação entre ser e poder, mas sim entre poder e violência. No âmbito da “variação imaginativa” posso conceber a utopia do “Reino de Deus, de uma Cidade de Deus (...) de um reino de fins (...) tal imaginação traz à tona a essência [do poder]” (HF, p. 136). É essa relação originária com o poder que, nos antípodas de Hobbes, constitui a verdadeira base de toda vida política.

Em terceiro lugar, mas de igual importância, encontra-se a busca humana pela honra, isto é, por estima, por ter “valor na opinião do outro” (HF, p. 136). Mais uma vez Ricœur se dirige rumo à relação originária e fundamental do ser humano para com esta última forma de sentimento. Assim sendo, encontram-se fora da análise todas as formas degeneradas da estima, tais como o narcisismo e a vanglória. Por detrás de toda busca por estima encontramos “um desejo de existir, não pela afirmação vital do si-mesmo, mas pela graça do reconhecimento do outro” (HF, p. 137). Nesse sentido, Ricœur afirma que “a estima envolve uma espécie de objetividade (...) o quid da estima, o que eu estimo no outro e dele espero (...) é o que se pode chamar (...) de nosso valor existente” (HF, p. 138), que reside em nosso ser pessoa. Portanto, “o objeto próprio da estima é a ideia do homem em minha pessoa e na pessoa do outro” (HF, p. 139). A exigência de estima de si caminha lado a lado com a reivindicação humana de dignidade, que jamais finda na força centrípeta de meu próprio ego, pois na estima “eu me amo como um outro”⁹⁸; esta alteridade, ligada ao sentimento de valorização, torna patente a diferença entre a estima de si e o apego à vida” (HF, p. 140).

No entanto, assim como o ter e o poder, a honra é extremamente vulnerável, pois, em última análise, ela depende da opinião de outrem, sendo vivida na forma de uma crença – pois não há certeza absoluta – de que o outro me reconhecerá. Contudo, “nada é mais frágil, nada é mais fácil de ser lesado do que uma existência à mercê da crença” (HF, p. 141), de

⁹⁸ O tema da estima novamente antecipa as conclusões de *Soi-même comme un autre*, que lhe dedica uma seção inteira (cf. p. 202-211). Também já se vislumbra na “estima de si” a noção de ipseidade, que, não obstante, deve ainda ser considerada em duas outras figuras: 1) o ser com e para o outro (cf. SMA, p. 211-226) em instituições justas (cf. SMA, p. 227-236), cujo eco em *L’homme faillible*, mesmo longínquo, podemos respectivamente encontrar na estrutura do coesse, enquanto “afinidade” (ser com) e “devotamento das ideias” (ser para), e na consideração sobre o poder, fundamento das instituições políticas da sociedade.

modo que “a possibilidade de uma patologia da estima é inscrita na natureza mesma da estima enquanto opinião” (HF, p. 141. Grifo nosso). Possibilidade que pode ou não vir a se efetivar. Permanece, portanto, o fato de que, originariamente, a estima de si é um sentimento e uma exigência autêntica do ser humano⁹⁹.

4.4 A fragilidade afetiva

Por fragilidade afetiva, Ricœur compreende o modo como a “desproporção” se manifesta no âmbito dos afetos e, mais especificamente, no interior do coração humano. Por essa razão, o autor novamente voltará sua atenção para o θυμός, buscando nele a desproporção entre o vital e o espiritual que torna patente a instabilidade de sua situação. Tal instabilidade se dá devido ao fato de que o coração humano não sabe nunca se já garantiu suficientemente as demandas do ter, do poder e da honra. “Quando terei o bastante? Quando minha autoridade se encontrará suficientemente assentada? Quando me sentirei suficientemente apreciado, reconhecido?” (HF, p. 143). A dificuldade de se responder a essas questões tem sua raiz na própria desproporção da finitude do prazer e da infinitude da felicidade. Ora, enquanto o desejo da felicidade me leva a um horizonte sem fim, a realização de meus desejos de ter, de poder e de estima permanece sempre parcial. Situado entre essa desproporção, o coração humano permanece inquieto, jamais repousando.¹⁰⁰

Mas, prossegue Ricœur, “... o θυμός não é apenas ‘situado entre’ o vital e o espiritual, ele é também, a este respeito, o misto (...)” (HF, p. 144). Se por um lado ele sofre a atração do vital, por outro, ele é atraído pelo espiritual. A primeira atração é exemplificada por Ricœur através da sexualidade. Ela não se reduz à pura instintividade, ao contrário, nela o autor observa um modo de realização da tríplice demanda do ser humano, pois a sexualidade traz sempre consigo uma busca de posse, de dominação e igualmente de mútuo reconhecimento. No entanto, ainda assim nos encontramos na esfera da relação entre o humano e o vital. Posto isso, o autor considera um segundo modo de atração capaz de expressar a relação entre o humano e o espiritual, isto é, que não finda na particularidade de uma demanda vital, mas se volta para a totalidade enquanto realização da felicidade.

⁹⁹ Assim como nas outras formas de afirmação do ser humano (ter e poder), não podemos compreender “as formas patológicas da estima senão a partir de suas formas não-patológicas (...) Da estima de si à vanglória há toda a distância que separa a possibilidade do mal de seu acontecimento” (HF, p. 141).

¹⁰⁰ Ricœur não cita Agostinho, mas é incontestável a ressonância das Confissões.

Marcado pelo desejo de felicidade, arraigado nas profundezas mais remotas de seu coração, o ser humano se volta em busca da totalidade, que “não tem sentido para a vida, mas para o espírito” (ARH, p. 34). A busca pela felicidade se expressa, segundo Ricœur, na “paixão”, considerada agora positivamente¹⁰¹: “na paixão, (...) o homem coloca toda sua energia, todo seu coração” (HF, p. 146)¹⁰². Ela não constitui uma vaga espera da felicidade. Ao contrário, nela se manifesta “o misto do desejo ilimitado que chamamos *θυμός* e do desejo de felicidade” (HF, p. 146). Assim sendo, a tríplice demanda do ter, do poder e da honra encontrará, nas paixões, um caminho em sua busca pela felicidade. Nas paixões humanas se desvela, portanto, o desejo de realizar o desejo último da felicidade: “o desejo do desejo [é] a alma do *θυμός*” (HF, p. 146). Eis aqui, no entanto, sua vulnerabilidade, pois a paixão buscará em objetos particulares a realização de um desejo infinito, correndo o risco de absolutizar o que não passa de um ídolo (cf. HF, p. 147).

Ricœur logra demonstrar como se dá no âmbito do sentimento a mediação humana em sua particular fragilidade: “o coração estabelece laços, mas laços frágeis” (HF, p. 148). Nele nos deparamos com uma demanda afetiva indefinida que tende, em última análise, à infinitude. O ser humano se apresenta, assim, cindido no mais íntimo de si mesmo. Assim sendo, a inquietude de seu coração se manifesta na forma de um conflito. A dualidade humana, constatada intencionalmente na síntese do objeto, “interioriza-se afetivamente no conflito da subjetividade” (HF, p. 148). O conflito, como já assinalado em *Le volontaire et l'involontaire*, pertence à estrutura constitutiva do ser humano. É ele a condição de possibilidade de todas outras expressões do conflito humano. O caráter originário do conflito não significa dizer que a violência, por exemplo, encontra-se no centro da antropologia filosófica. Antes a centralidade pertence à árdua tarefa do ser humano de ser mediação para si mesmo no caminho de sua realização. A “dis-córdia originária” (HF, p. 148. Grifo nosso) do conflito é, portanto, aquela que se origina de um coração dividido, não de um coração que odeia a outrem.

¹⁰¹ “Reservamos aqui o nome de paixão a uma classe de sentimentos que não podem ser explicados por mera derivação dos sentimentos vitais, isto é, pela cristalização da emoção (...) no horizonte do prazer. Pensamos antes [ao falar de paixão], nas grandes peripécias que constituem a dramaturgia da existência humana, a exemplo da inveja de Otelo e da ambição de Rastignac (...) nessas paixões fundamentais que a tradição nomeou amor, ódio (...) habita uma intenção de transcendência, que não pode se dar senão pela infinita atração da felicidade (...) [que] eleva o homem para além de suas capacidades ordinárias e o torna capaz de sacrificar seu prazer e de viver dolorosamente” (HF, p. 144).

¹⁰² Não há como não recordarmos aqui Dt 6,5: “Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força”. Por ora, consideremos esta passagem apenas como mais um exemplo de “paixão” que pode nos consumir a vida. Mais adiante, buscaremos resgatar nela uma significação propriamente teológica.

5 O conceito de falibilidade

“O que queremos dizer quando chamamos o homem falível? Essencialmente isto: que a possibilidade do mal moral está inscrita na constituição do homem. Esta resposta exige dois tipos de esclarecimento” (HF, p. 149). O primeiro esclarecimento a que se propõe o autor visa destacar quais traços da constituição do ser humano correspondem à possibilidade do mal. O segundo esclarecimento consiste em expor a natureza dessa mesma possibilidade. Sigamos, portanto, o autor em cada um desses passos.

5.1 Falibilidade e fragilidade da mediação humana

A dificuldade de se apontar o lugar onde se manifesta no ser humano a falibilidade perpassa a própria história da filosofia, tendo como ponto de maior expressão a teodiceia de Leibniz. Para ele, “todas as formas de mal, e não somente o mal moral (como na tradição agostiniana) (...) são consideradas e colocadas sob a denominação de mal metafísico” (LM, p. 35). A possibilidade do mal é compreendida, portanto, como oriunda de uma deficiência ou limitação ontológica do ser humano. Contudo, “a ideia de limitação, tomada enquanto tal, é insuficiente para que nos aproximemos dos umbrais do mal” (HF, p. 149). Ela chega mesmo a por em risco a liberdade humana. Daí o imperativo de se afirmar uma limitação que seja especificamente humana, donde a necessidade de explicitá-la nas categorias próprias da realidade do ser humano, extraídas da desproporção entre finitude e infinitude.

Segundo Ricœur, se em sua obra ele chegou a essas categorias, isto se deveu ao fato de tê-las extraído através de uma espécie de dedução transcendental. De fato, para afirmar as categorias específicas da realidade humana, o autor se inspirou na tríade kantiana das categorias de qualidade. Para Kant, a ideia de “limitação” se origina da síntese da “afirmação” e da “negação” de algo. Sem se preocupar com a ortodoxia kantiana, Ricœur transpôs em sua obra esse modelo triádico dando origem ao seguinte esquema: afirmação originária, diferença existencial, mediação humana. Portanto, ao longo de toda sua obra, o autor buscou aprofundar cada vez mais esse esquema em vista “do terceiro termo, que verdadeiramente representa a humanidade do homem” (HF, p. 152). Seguindo esse percurso, o autor concluirá, reafirmando a célebre formulação de *Le volontaire et l'involontaire*, que o ser humano “é a Alegria do Sim na tristeza do finito” (HF, p. 156).

A Alegria do Sim é destacada em maiúscula porque a realidade primeira do ser humano repousa na “afirmação originária”. A primeira palavra da antropologia não é a finitude ou a limitação, mas a “alegria do ‘existir em’ [sentimento] que me permite pensar [conhecimento] e agir [práxis]” (HF, p. 153). A negação existencial não pode ser compreendida senão a partir dessa positividade do existir que, no ser humano, é primeira e irreprímível. De fato, só pode haver tristeza quando uma expectativa não se realiza. No ser humano, a finitude da perspectiva, do caráter e do sentimento vital dará origem à negação existencial, cuja tristeza se acentua na experiência humana da contingência. Sinônimo de “não-necessidade”, a contingência se manifesta “nos sentimentos de precariedade, de dependência (...) de vertigem existencial, que procedem da meditação sobre o nascimento e sobre a morte” (HF, p. 155). Não é sem razão que o autor grafa em capitais minúsculas a “tristeza do finito”, pois ela é “diminuição da existência, afetando o próprio esforço pelo qual a alma se esforça para perseverar em seu ser” (HF, p. 156).

“Se tal é a dialética da afirmação originária e da diferença existencial, torna-se compreensível que a ‘limitação’ (...) equivalha à fragilidade humana. Essa limitação é o próprio homem, misto da afirmação originária e da negação existencial” (HF, p. 156), donde a formulação “Alegria do Sim na tristeza do finito”.¹⁰³ No “misto” se manifesta a fragilidade humana, cuja expressão mais profunda se encontra na interioridade do coração. Cabe-nos agora compreender como “essa fragilidade é poder de falir” (HF, p. 157). Isto é, como compreender a fragilidade humana como possibilidade do mal?

5.2 A falibilidade e a possibilidade da falta

Segundo Ricœur, a falibilidade torna o mal possível de três modos, cada qual encadeado a outro numa ordem crescente de complexidade que segue da ocasião, passando pela origem, chegando, enfim, à capacidade.

¹⁰³ Há aqui uma clara esquematização a partir da tríade kantiana das categorias de qualidade: à categoria de realidade corresponde a afirmação originária; à de negação, a diferença existencial e à de limitação, a de mediação humana. Não podemos, contudo, deixar de assinalar que a expressão “Afirmação originária” será posteriormente referenciada por Ricœur a partir de Jean Nabert, mais especificamente da obra *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962 (cf. HV, p. 318). O prefácio desta obra é de Ricœur. Observe-se que, na época de *Finitude et culpabilité* (1960), Ricœur tinha tido contato com o pensamento, a exemplo do célebre do verbete “philosophie réflexive”, escrito para a *Encyclopédie française*, em 1957. A influência de Nabert sobre o tema da afirmação em Ricœur pode ser conferida na última seção da terceira edição de *Histoire et vérité* (1967), sob o evocativo título: *Puissance de l’affirmation* (cf. p. 317-360). Uma breve, mas satisfatória apresentação do tema da Afirmação originária pode ser encontrada no verbete *Affirmation*, em: ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2007, p. 7-9.

Enquanto ocasião, a falibilidade é possibilidade do mal no sentido em que ela designa “o ponto de menor resistência onde o mal pode penetrar” (HF, p. 158). Nela, a falibilidade se expressa como fragilidade humana. A fragilidade, observe-se bem, não origina o mal, mas o torna possível. Em tese, ela poderia permanecer como fragilidade. O paradoxo, entretanto, é que o discurso antropológico da filosofia somente chegou a afirmar essa fragilidade porque antes buscava as condições de possibilidade de um mal que já fora cometido. Contudo, ainda assim permanece o fato de que: “da simples possibilidade à realidade do mal há uma distância (écart), um salto” (HF, p. 158). O discurso da antropologia filosófica se situa aquém desse salto. Somente uma simbólica do mal poderia de algum modo surpreender o salto no mal. O próprio hiato metodológico “entre a fenomenologia da falibilidade e a simbólica do mal não faz senão exprimir o hiato presente no próprio homem entre falibilidade e falta” (HF, p. 159). Portanto, a falibilidade não é senão possibilidade do mal que, em seu primeiro sentido, manifesta-se como fragilidade que oferece ao mal uma ocasião.

Em sua primeira acepção, o conceito de falibilidade permanece numa posição ainda distanciada da possibilidade do mal. Ora, se a falibilidade se resumisse a um ponto de vulnerabilidade onde o mal pode se efetivar, manteríamos a possibilidade do mal como uma situação na qual o ser humano se depara de modo quase extrínseco, quando, na verdade, é “do coração dos homens que saem as intenções malignas” (Mc 7, 21). Portanto, um passo a mais deve ser dado na compreensão da falibilidade humana, e este passo se dará à luz da noção de “origem”.

Não se trata aqui do debate insolúvel da teodiceia sobre a origem do mal. Ao contrário, o intuito de Ricœur é tão somente o de afirmar que o mal se dá a partir da falibilidade humana. Dizer que a falta só pode ser pensada a partir da falibilidade significa, de algum modo, afirmar que sua origem se dá no ser humano. No entanto, permanece aqui a distinção radical entre falibilidade e culpabilidade. Mais ainda, a própria culpabilidade, enquanto experiência de transgressão ou de desvio, remete-nos à ideia de que nos desgarramos de nosso caminho originário, que não reside no mal.

Ricœur poderia encerrar aqui a apresentação da segunda acepção da falibilidade, mas ele segue adiante buscando tirar todas as consequências “dessa representação do originário na descrição do mal” (HF, p. 160), fazendo uso do método da variação imaginativa de Husserl. Desse modo, o autor considerará o originário mediante a imaginação da inocência, que seria “a falibilidade sem a falta e esta falibilidade não seria senão fragilidade, fraqueza, mas não decaída” (HF, p. 161). Encontramo-nos aqui a um passo da mudança de método que

se operará com a simbólica do mal. No entanto, apenas interessa a Ricœur explorar a ideia de originário que se manifesta na possibilidade da falta. Por essa razão, a imaginação da inocência “não tem nada de escandaloso para a filosofia; a imaginação é um modo indispensável da investigação do possível” (HF, p. 161). Na sequência, Ricœur chega a uma conclusão que se tornou célebre. Dada sua importância, nós a citaremos na íntegra. Ela constituirá o fio condutor da seção conclusiva deste capítulo.

(...) dizer que o homem é tão mau que não sabemos mais o que seria sua bondade seria propriamente nada dizer, porque se eu não compreendo o “bom”, também não compreendo o “mau”. Devemos compreender juntos e como em sobreimpressão a destinação originária da “bondade” e sua manifestação histórica na “maldade”. Por mais originária que seja a maldade, a bondade é ainda mais originária. Se compreendêssemos isso, não nos perguntaríamos se a “imagem de Deus” pode ser perdida, como se, tornando-se mau, o homem cessasse de ser homem. Também não mais acusaríamos Rousseau de inconsistência por professar com obstinação a bondade natural do homem e sua perversão histórica e natural (HF, p. 161).

Por fim, enquanto capacidade, a falibilidade do homem é poder de cair. Assim como é capaz de fazer o bem, o ser humano também é capaz do mal. A profundidade desta última acepção se dá porque, com ela, a possibilidade do mal não constitui mero acontecimento enigmático, ao contrário, ela é uma exposição do próprio ser humano ao mal. O salto no mal não é fruto do acaso ou simples acidente, mas possibilidade de uma escolha. Portanto, a capacidade do mal equivale a uma “falibilidade que cede, simbolizada no mito bíblico pela figura de Eva (...) Há [nesse relato] como uma vertigem que da fraqueza conduz à tentação e da tentação à queda” (HF, p. 162). Permanece, não obstante, o fato de que é o ser humano o responsável pelo mal, mesmo que ele experimente essa realidade como vindo ao seu encontro, sendo posta a ele. “Este último paradoxo será o centro da simbólica do mal” (HF, p. 162).

6 À guisa de conclusão

No intuito de permanecermos fieis ao propósito de Ricœur, a saber, o de separar o âmbito filosófico de sua reflexão do não-filosófico, apresentamos a obra *L’homme faillible* buscando o máximo de fidelidade a cada um de seus passos. Cabe-nos agora destacar os principais elementos de sua antropologia filosófica – item 6.1 – que nos permitirão compreender como essa análise logra uma afirmação do ser humano em consonância com a fé cristã, sendo, com isso, um aporte à teologia no que concerne à problemática de nossa investigação que consiste em afirmar o ser humano diante do problema do mal – item 6.2.

6.1 A afirmação do humano em *L'homme faillible*

Dando continuidade à análise de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur pretendeu demonstrar em *L'homme faillible* que o mal constitui uma estrutura contingente, neste sentido 'histórica', em relação a todas características da finitude humana. Coube-lhe, portanto, elaborar uma antropologia que fosse capaz de exprimir a vulnerabilidade constitutiva do ser humano que torna possível o mal. Compreender o ser humano em termos de falibilidade significa, em última análise, compreendê-lo como um ser capaz do mal. O longo itinerário da obra nos levou progressivamente, à luz da dialética da desproporção entre finitude e infinitude, a encontrar no próprio ser humano a frágil mediação que torna possível o mal. A patética da miséria, correspondente à pré-compreensão da falibilidade humana, se viu assim refletida na interioridade do coração humano. Vista superficialmente, a proposta ricœuriana de uma “antinomia da realidade humana” pareceria pouco promissora em se tratando de se afirmar o ser humano diante da realidade desafiante do mal.

Mas no desenrolar da afirmação de que o ser humano é capaz do mal se desvela uma afirmação ainda mais originária: esta capacidade só pode advir de uma liberdade, de um ser que não se encontra fadado ao mal, pois pode conduzir sua vida por outro caminho. Este outro itinerário, não obstante, é apresentado pelo autor na forma de uma destinação do ser humano à felicidade e ao bem. Desse modo, o ser humano se encontra diante de uma verdade que lhe constitui para além de suas decisões, boas ou más (cf. FC, p. 15): a afirmação de uma bondade mais originária do que todo mal.

O caminho traçado por Ricœur é denso, exigindo do leitor atenção redobrada para não se perder nos pormenores de sua argumentação. Após tê-lo percorrido, o leitor compreende a necessidade de cada passo da argumentação filosófica. Ao seguir do âmbito do conhecimento humano, passando pelo da ação, para se chegar à interioridade afetiva, o autor buscou compreender a realidade humana em todas suas dimensões. Se, por um lado, ele constatou a fragilidade do ser humano em mediar a desproporção entre finitude e infinitude; por outro lado, ele confirmou o que antes dissera em *Le volontaire et l'involontaire* ao afirmar do ser humano uma liberdade somente humana. Por esta razão, Ricœur insiste em reiterar que o ser humano é Alegria do Sim na tristeza do finito.

Sua finitude, porém, jamais é sinônimo de culpabilidade, donde o esmero do autor em apresentar a positividade de cada dimensão da finitude humana. A perspectiva finita do âmbito do conhecimento não significa fechamento; o caráter finito, por sua vez, não implica dizer que não somos capazes de mudança; por fim, o que é da ordem do vital, a exemplo do

prazer, não nos condena às paixões. Na mesma linha, a tendência generalizada em identificar a origem do mal e das paixões no corpo ou nos sentimentos é inteiramente rechaçada. Mesmo as paixões pelo ter, pelo poder e pela honra, que residem no coração humano, não são senão a face degenerada das autênticas demandas de posse, de poder e de estima. Em todas essas considerações se repete a antífona de que nossa finitude não nos condena ao mal. Ainda mais! Repete-se a declaração de uma bondade originária do ser humano nas suas mais distintas dimensões. Desse modo, a tristeza da finitude equivale, antes, à condição dependente da liberdade humana, tal como apresentada em *Le volontaire et l'involontaire*, do que a uma impotência de nossa humana condição.

Além do mais, a finitude constitui apenas uma expressão do modo de ser de nossa humanidade, à qual deve se acrescentar nossa abertura à infinitude. Se há falibilidade, ela reside não em decorrência de nossa finitude, mas devido à fragilidade de nossa mediação, cuja expressão mais patente se dá no âmbito do sentimento, mais especificamente, na interioridade do coração humano que busca realizar na finitude um anseio infinito, a exemplo da árdua tarefa que tem o ser humano de chegar à felicidade passando necessariamente pela tríplice demanda do ter, do poder e da honra. Da fragilidade do coração humano – que é o misto, como declara a patética da miséria – abre-se a possibilidade do engano, do desvio, em última análise, do mal que se converte em idolatria ao amar com amor absoluto o que passa e fenece. Tal fragilidade, contudo, é constitutiva do ser humano. Não apenas por encontrar-se radicada em seu ser, porém, ainda mais, por ela constituir o caminho pelo qual ele pode ser humano, isto é, viver na liberdade.

Mesmo que siga para a escravidão, o mal que aí se instaura encontra-se negado por uma afirmação mais originária do que ele, a da destinação do ser humano ao bem. O movimento reflexivo que nos leva a afirmar a falibilidade humana como capacidade para o mal retrocede, sob a condição de permanecer ininteligível, à afirmação de uma bondade ainda mais originária. “Por mais originária que seja a maldade, a bondade é ainda mais originária” (HF, p. 161).

Segundo Ricœur, se compreendêssemos a fundo o que está em jogo na afirmação da falibilidade humana, através da qual a reflexão, assim como a imaginação, chegou ao originário, não mais hesitaríamos em dar razão a Rousseau no lugar de Hobbes¹⁰⁴. Em antropologia teológica, isso significaria não duvidar de que “a ‘imagem de Deus’ possa ser

¹⁰⁴ Aqui se encontra a razão pela qual o autor afirma, nos antípodas do *homo homini lupus* hobbesiano, que o ser humano se encontra no ser (inesse) com os outros (coesse) e para os outros (*être pour*), sendo capaz de dar até a sua vida no lugar de outra.

perdida como se, tornando-se mau, o homem cessasse de ser homem” (HF, p. 161). Tendo o próprio autor feito a ponte com a reflexão teológica, sigamos adiante buscando elucidar outras contribuições da reflexão antropológica de Ricœur para a teologia.

6.2 Falibilidade: o risco de ser humano

Não é necessário muito esforço para que percebamos a sintonia da reflexão antropológica de Ricœur com a visão bíblica do ser humano. Como ressaltamos no capítulo anterior, Ricœur parte do pressuposto da bondade constitutiva da Criação. A afirmação do primeiro capítulo do Gênesis de que tudo o que Deus criou é bom ressoa como antífona na reflexão de Ricœur. O pecado, portanto, não faz parte da verdade do ser humano. Mesmo após a queda, o ser humano permanece imagem e semelhança de Deus. A Criação, por sua vez, não se encerra num passado imemorial, ela é ato contínuo no qual o ser humano prossegue seu itinerário. O caminho a ser percorrido é o da liberdade, ao mesmo tempo realidade e tarefa. Eis o grande dom de Deus ao ser humano, caminho de salvação, mas também possibilidade de desvio, de perdição. Aqui repousa a contribuição de *L’homme faillible*, a de mostrar que aquele mesmo ser humano capaz de agir bem é também capaz do mal. Em outras palavras, no caminho da bem-aventurança para a qual é destinado, o ser humano corre o risco do fracasso, do autoengano, enfim, de sucumbir no mal.

Segundo a última acepção que Ricœur dá ao conceito de falibilidade, o salto no mal não se dá acidentalmente, ele constitui possibilidade de escolha. Ou seja, a falibilidade é aquela que cede ao mal, de modo que o autor não titubeia em dar como exemplo a figura de Eva, que cedeu ao mal num processo cuja origem se encontra em uma enigmática “vertigem” que a conduziu “à tentação e da tentação à queda” (HF, p. 162). Em Eva, bem como em Adão, o ser humano não deixa de ser responsável pelo mal.

Interessa-nos assinalar nesse arrazoado de Ricœur o fato dele mencionar a “tentação” como o elemento que se soma à falibilidade humana, provocando a queda. O autor não entra em detalhes sobre o assunto. Tão somente faz uso do tema da tentação para assinalar que ela se encontra a meio caminho entre *L’homme faillible* e *La symbolique du mal*. Nada, contudo, nos impede de enxergar a estreita relação entre a temática da tentação e a falibilidade humana. A tentação é o elemento enigmático que vem ao encontro da vulnerabilidade humana. Não nos interessa especular sobre o que é a tentação, mas tão somente assinalar que ela é a presença indesejável que está sempre a ameaçar a já vulnerável condição humana.

Vale ainda destacar que essa temática não teria sentido algum na reflexão de Ricœur sobre os âmbitos do conhecimento e da práxis. Somente no âmbito afetivo ela pode ser expressada, pois aí se encontra a interioridade do coração, cujo significado compreende a realidade mais profunda de nossa humanidade, onde se realizam as mais importantes, mas também as mais arriscadas mediações.

Vimos que, em Ricœur, o termo coração possui amplo sentido. Ele o compreende a partir do θυμός platônico, do *cœur* pascaliano e do Gemüt kantiano,¹⁰⁵ que lhe abrem uma gama rica de significados capaz de expressar o coração como a raiz última de nossa humanidade. Nada impediria Ricœur de resgatar o לֵבָב (lebab) do AT ou seu correspondente grego καρδιά, uma vez que, na Bíblia, o coração “representa [em geral] o centro do ser, onde a pessoa está diante de si mesma”¹⁰⁶ em sua interioridade. A riqueza de significado proposta por Ricœur para o termo “coração” se vê, assim, refletida na antropologia bíblica, que tanto apresenta o coração como o lugar das decisões humanas assim como o lugar de sua falibilidade, como se pode notar na discussão sobre o puro e o impuro de Mc: “Nada há no exterior do homem (ἄνθρώπου) que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro (...) porque nada disso entra no coração (καρδίαν)” (Mc 7, 15.19).

A consonância dessa passagem com a antropologia de Ricœur pode ser destacada de três modos. Por um lado, há uma identidade entre coração (καρδιά) e ser humano (ἄνθρωπος). Ademais, o coração representa a interioridade do ser humano, e consequentemente, a expressão mais profunda de sua humanidade. Por fim, o coração é compreendido como o lugar de maior fragilidade, onde pode surgir o mal¹⁰⁷. Disse-se segue que a antropologia de Ricœur, ainda que o autor não explicita, resgata a antropologia bíblica do coração, encontrando nele a correspondência seja da capacidade mais íntima do ser humano de agir bem – e até mesmo dar a sua vida pela salvação do próximo – seja de sua igual capacidade de se obstinar no mal.

¹⁰⁵ O θυμός platônico e o Gemüt kantiano são traduzidos dinamicamente por coração. Somos conscientes, assim como Ricœur, que esses termos não correspondem estritamente ao termo “coração”. A tradução mais apropriada para ambos seria, respectivamente, “apetite irascível” e “ânimo”. Torna-se, assim, evidente que o interesse do autor se encontra, antes de tudo, na força significativa de ambos os termos, cuja correspondência semântica podemos encontrar no termo “coração”.

¹⁰⁶ WÉNIN, André. Coração (teologia bíblica). In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Loyola & Paulinas, 2004, p. 96-97.

¹⁰⁷ “Jesus concentra o influxo da impureza no íntimo, no coração, onde se encontra a sede das decisões” (PESCH, Rudolf. Il vangelo di Marco: testo greco et traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1 – 8,26. Brescia: Paideia, 1980, p. 590. v. 1. “Jesus explica a propensão ao mal identificando-a antes ao coração do que à impureza do alimento” (MARCUS, Joel. Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary. New Haven & London: Yale University Press, 2010, p. 454. v. 1).

Outro ponto de relação entre as antropologias da falibilidade humana e a bíblica pode ser destacado a partir de mais uma perícopes neotestamentária, a da tentação de Jesus no deserto, conforme o relato de Mateus (4, 1-11). Inspirou-nos esta relação, o comentário de Jean Greisch¹⁰⁸ sobre a vulnerabilidade das três demandas autênticas do ser humano, que podem vir a degenerar em Habsucht, Herrschsucht e Ehersucht. Para Greisch, cada tentação feita a Jesus, isto é àquele que não tinha pecado,¹⁰⁹ corresponde a uma das paixões (Süchte) que assolam o ser humano. Não nos interessa aqui corresponder exatamente cada tentação a uma das paixões desencadeada pela Sucht¹¹⁰. Partimos tão somente do pressuposto de que tal relação é pertinente e iluminadora, no sentido de que, ao negar cada uma das paixões, Jesus sai da dinâmica atrativa da Sucht em direção da Suche (busca) fundamental da vida. Ao movimento que o conduzia à idolatria, ele responde na direção contrária, a da afirmação de Deus como Absoluto: “Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto” (v. 10).

As respostas de Jesus a cada tentação são sempre tomadas do livro do Dt (8,3; 6,16; 6,13, respectivamente). Não seria, assim, equivocado afirmar que a associação entre elas remete-nos a uma passagem situada pouco antes, e que constitui o verdadeiro pano de fundo dessa perícopes, a saber, a oração judaica do Shemah Israel: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus de todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,4-5). É todo o ser humano que deve se lançar na busca de Deus, o Único, Aquele sem o qual nossa vida seria pura vazia, vanitas vanitatum. A correspondência à antropologia de Ricœur salta aos olhos mais uma vez. O ser humano, na busca da felicidade, escuta esse mandamento quando investe “toda sua energia, todo seu coração (...) [em] um objeto de ‘paixão’ [que] se tornou tudo para ele” (ARH, p. 34).

Já sabemos que a Alegria de dizer Sim a essa busca deve passar não obstante pela tristeza do finito, cuja mediação se dá na fragilidade do coração humano, que corre sempre o risco de cair na idolatria. Não há, porém, outro caminho para a liberdade. Será meramente um acaso o fato de Ricœur ter parafraseado o trecho do Shemah, cujo pano de fundo é o êxodo, a

¹⁰⁸ Cf. *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 82.

¹⁰⁹ Também Jesus, plenamente humano, falível como nós, depara-se com a presença indesejada e enigmática da tentação.

¹¹⁰ Em seu comentário exegético a esta passagem, Jean Radermakers dá margem a essa associação. A respeito da primeira tentação (vv. 3-4), a saber, a de tornar as pedras pão, ele menciona o desejo humano de “dominar a matéria, possuir e reger os bens de consumo” (*Au fil de l’évangile selon saint Matthieu: lecture continue*. Louvain: Institut d’Études Théologiques, 1974, p. 67); com relação à segunda tentação (vv. 5-7), de atirar-se do pináculo do Templo, o autor a associa ao desejo de poder presente na ideia de “um Messias triunfante, vindo entre os seus com poder” (Ibid.); quanto à terceira tentação (vv. 8-10), Radermakers a lê como uma sedução para que Jesus abandone o Reino dos céus pelos reinos da terra, mas Ele prefere “antes sofrimento e morte do que honras e glória” (Ibid., p. 68. Grifo nosso).

busca da terra prometida, onde correm o leite e o mel da liberdade? Busca que envolve o ser humano por inteiro, que se encontra, para fazer uso de mais uma passagem do Deuteronômio, diante da vida e da morte, da felicidade e da infelicidade¹¹¹?

O caminho da humanidade passa pelo risco da perdição, do desvio. O ser humano pode cair, é falível. “Mas então, pergunta-se Ricœur, devemos estar temerosos devido ao risco imenso que é ser homem? Talvez devêssemos atribuir à própria generosidade de Deus esse perigoso aprendizado do homem através do bem e do mal, confiando-nos à sua generosidade” (HV, p. 131). E mais a frente o autor arremata: “Talvez devamos crer que até Deus, querendo ser conhecido e amado livremente, correu esse risco que se chama o Homem” (HV, p. 131). A referência à Encarnação de Jesus abre-nos outro capítulo, em direção à libertação da liberdade cativa do ser humano, para que este enfim possa alcançar sua verdade profunda que reside no próprio Filho, em Jesus, o Cristo.

¹¹¹ “Eis que estou hoje colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade” (30,15).

CAPÍTULO 3: AFIRMAÇÃO DO SER HUMANO EM LA SYMBOLIQUE DU MAL

Com *La symbolique du Mal*, Paul Ricœur conclui o segundo volume de sua *Philosophie de la volonté*. Tendo afirmado a constituição falível da liberdade humana, será agora o momento de o autor finalmente afirmá-la no drama de uma existência mergulhada no mal. O homem falível é agora o homem culpado. Na impossibilidade de descrever a passagem da possibilidade do mal à sua realidade, Ricœur buscará “surpreendê-la na (...) confissão [aveu]¹¹² do mal humano pela consciência religiosa” (SM, p. 167).

Para o autor, a tarefa da filosofia será aqui a de repetir a experiência religiosa da confissão do mal, seja através dos símbolos mais elementares, como o da mancha, o do pecado e o da culpa, ou através de símbolos mais elaborados, a exemplo dos mitos cosmogônico, trágico, órfico e adâmico. Repetição que deve se dar “em imaginação e em simpatia” (SM, p. 167), não se tratando de reviver a experiência do homem religioso. Repetir a confissão religiosa do mal é visitá-la com ouvidos abertos, prontos para escutar o sentido inesgotável que ela diz de modo simbólico.

A tarefa da repetição é imprescindível. Ela precede e põe em movimento a hermenêutica dos símbolos. Símbolos estes que, ao confessarem o mal, terminam por anunciar sua superação. A mítica da culpa, como insiste o autor desde *Le volontaire et l'involontaire*, tem sempre por base uma mítica da inocência. Esta, por sua vez, se liga paradoxalmente “aos mitos escatológicos que narram a experiência do fim do mundo” (VI, p. 32). Em outras palavras, a simbólica do mal inevitavelmente se converte em simbólica da salvação¹¹³, prenúncio de uma poética da vontade. Será esse o itinerário deste capítulo.

¹¹² Traduziremos “aveu” por “confissão”. Poderíamos igualmente traduzi-lo por “declaração”, cuja principal vantagem reside no fato de que Ricœur não apenas usa o termo “aveu”, mas também “confession”, de modo que teríamos uma tradução correspondente para cada termo. Porém, ainda assim preferimos o uso de “confissão”, pois ele apreende melhor o pano de fundo religioso em que o ser humano se reconhece no mal. Embora Ricœur use com maior frequência o termo “aveu”, ele nunca o opõe a “confession”. Ao contrário, ambos se correspondem mutuamente, como se constata no seguinte exemplo: “... nous avons vu la confession des péchés avouer le mal comme mal déjà là” (CI, p. 300, grifos nossos).

¹¹³ “Pode-se estabelecer que o simbolismo do mal é sempre o reverso de um simbolismo da salvação ou que um simbolismo da salvação é a contrapartida de um simbolismo do mal” (CI, p. 312).

Para tanto, faremos uso não apenas de *La symbolique du mal*, mas igualmente de vários artigos de Ricœur que a complementam, muitos deles recolhidos na obra *Le conflit des interprétations*, publicada em 1969¹¹⁴. Em razão da mudança de método, iniciaremos, a exemplo dos capítulos anteriores, com uma breve exposição metodológica da obra.

1 Considerações metodológicas

“O símbolo dá a pensar”¹¹⁵. Esta breve sentença, constantemente repetida por Ricœur desde sua formulação, em 1959, resume com acerto a proposta metodológica de uma hermenêutica dos símbolos. Ela é constituída por dois elementos principais: 1) “o símbolo dá”, isto é, ele é doação de sentido; 2) “mas o que ele dá é a pensar, do que pensar” (SM, p. 480), donde a emergência de uma hermenêutica. Exponhamos pormenorizadamente cada um desses elementos.

1.1 O símbolo

Por símbolo, Ricœur compreende “as expressões de duplo sentido, em que um sentido literal, imediato, físico, remete a um sentido escondido, figurado, existencial, ontológico etc.”¹¹⁶. O símbolo tem a admirável capacidade de conservar em sua roupagem literal, historicamente contingente, a riqueza incomensurável de um sentido que permanece oculto enquanto não for decifrado, desvelado.

¹¹⁴ No prefácio do livro de M. Chiodi, Ricœur lamenta o fato de não ter acrescido à interpretação dos símbolos primários e dos mitos “uma interpretação dos símbolos racionalizados da gnose e do augustinismo” (In: *Il camino della libertà*. Brescia: Morcelliana, 1990, p. XIII). Em *La symbolique du mal*, o autor promete uma “elaboração dos símbolos especulativos para o terceiro volume” (nota 3, p. 173) de sua trilogia da vontade. Como o prometido volume jamais foi publicado, Ricœur buscou preencher essa lacuna com a seção “*La symbolique du mal interprétée*”, em *Le conflit des interprétations*. Destaque-se nesta mesma obra o artigo *La liberté selon l’espérance*. Embora parcialmente, ele nos abre alguma perspectiva sobre o que seria a Poética da vontade. O mesmo vale para os textos em que Ricœur nos remete à chamada “lógica da superabundância”.

¹¹⁵ *Le symbole donne à penser*. *Esprit*, Paris, v. 27, n. 257, p. 60-76, juillet/août 1959. Este artigo, parcialmente retomado pelo autor na conclusão de *La symbolique du mal*, tornou célebre a sentença assaz cara a Ricœur de que o símbolo nos dá a pensar. Sua inspiração se encontra em Kant, mais especificamente, na distinção entre “pensar” e “conhecer”, presente na crítica da “ilusão transcendental”, que abre, na perspectiva de Ricœur, “a possibilidade de uma interpretação do mundo dos mitos. Se, por um lado, o mito é negado enquanto metafísica implícita, por outro, ele é suscetível de receber um sentido em decorrência de sua relação com o incondicionado (...) É verdade que Kant não refletiu sobre os mitos (...) contudo, nada impede que se compreenda (...) a concepção kantiana de uma simbolização no nível da imaginação, [isto é,] da exigência de sentido que procede da própria razão” (RICŒUR, Paul. *Mythe 3: l’interprétation philosophique*. In: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 530-537. v. XI, p. 536). Em *Le symbole donne à penser*, Ricœur afirma Kant como “modelo metodológico de uma reflexão estimulada pelo mito e responsável por si mesma” (p. 75).

¹¹⁶ *Le symbole et le mythe*. *Le semeur*, Paris, v. 61, n. 2, p. 47-53, 1963, p. 47. Cf. também CI, p. 16; TA, p. 41.

Assim como em todo signo, encontramos no símbolo “uma intenção de significar veiculada pela palavra” (SM, p. 177), pois o símbolo visa comunicar um sentido. Contudo, a intenção de significação do símbolo ultrapassa a perspectiva restrita da literalidade do signo. Símbolo e signo não são idênticos. No contexto da confissão do mal, a “mancha” não é mero signo, mas símbolo, pois ela significa algo mais do que um estado de não higiene. Ao contrário da transparência do sentido literal presente no signo, há no símbolo uma opacidade que oculta o sentido. “Essa opacidade origina a profundidade inesgotável do símbolo” (SM, p. 178).

Evidenciada a relação entre signo e símbolo, Ricœur prossegue sua apresentação da especificidade do símbolo a partir de outras relações que ele mantém, a saber, com a analogia, com a alegoria e com o mito¹¹⁷.

Símbolo e analogia se assemelham em um ponto específico: ambos visam desdobrar um sentido segundo a partir de um sentido literal. Contudo, o desdobramento de sentido que se dá a partir do símbolo não coincide com o processo analógico. Se a analogia, por exemplo, pode ser reduzida logicamente a uma equação “A está para B do mesmo modo que C está para D”, o mesmo não se dá com o símbolo, cujo sentido não é dado de fora, mas do seio da própria experiência, de modo que ele “nos assimila ao simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a similitude¹¹⁸. É neste sentido que o símbolo é doação (donnant)” (SM, p. 178).

Também a alegoria se assemelha ao símbolo enquanto pretensão de afirmar um sentido a partir de outro. No entanto, com a alegoria, não apenas se compromete a espontaneidade semântica do símbolo, como no caso da analogia, mas toda e qualquer possibilidade de doação de sentido, uma vez que a alegoria já encerra em si mesma uma interpretação. Se “o símbolo precede a hermenêutica, a alegoria já é hermenêutica” (SM, p. 179).

Por fim, Ricœur discorre sobre a estreita relação entre símbolo e mito. A proximidade entre ambos é tamanha que o autor define “o mito como uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido em forma de narrativa, articulado em um tempo e em um espaço” (SM, p. 181) primordiais. O desdobramento do símbolo operado pelo mito representa, na concepção de Ricœur, um primeiro afastamento da riqueza semântica presente

¹¹⁷ Ricœur inclui igualmente a relação do símbolo com o que a lógica simbólica designa por “palavra”. Basta-nos aqui afirmar que o simbolismo pressuposto por essa lógica é completamente formal, tornando a linguagem um cálculo, desprovido-a, consequentemente, de seu poder de significação (cf. SM, p. 179-180).

¹¹⁸ E ainda: “É ele que me assimila ao que quero dizer, não sou eu que assimilo uma coisa à outra coisa” (RICŒUR, Paul. *L’herméneutique des symboles et réflexion philosophique* [debate pós-conferência]. *Archivio di filosofia*. Padova, v. 31, n.1-2, p. 51-73; 291-297, 1961, p. 295).

no símbolo enquanto tal. O símbolo é, portanto, mais arcaico que o mito, encontrando-se mais próximo da expressão espontânea do sentido. Por causa disso, o mito será chamado por Ricœur de símbolo secundário. O exílio, por exemplo, constitui “um símbolo primário da alienação humana, enquanto que a história da expulsão de Adão e de Eva do Paraíso constitui uma narrativa mítica de segundo grau” (SM, p. 181).

Quanto mais desenvolvido o símbolo, mais se ganha em entendimento, porém, mais se perde em profundidade. Isto se tornará patente com o terceiro grau de desdobramento dos símbolos do mal, como é o caso do “pecado original”. Os símbolos de terceiro grau são, na verdade, símbolos racionais. Eles têm em sua origem um processo crescente de dogmatização do símbolo, de elevação ao nível de verdade clara e distinta o que se diz em símbolo, em linguagem cifrada. À medida que o ser humano busca tudo compreender, mais riscos ele corre de cair na dogmatização. Esta é a razão pela qual Ricœur mostra tanto interesse em salvaguardar a função simbólica do mito, que “deve ser dissociada da função explicativa submetida ao processo de demitologização”¹¹⁹.

Após aprofundar sua compreensão de símbolo à luz das relações que este mantém com o signo, com a analogia, com a alegoria e com o mito, o autor dá mais um passo buscando agora explicitar o símbolo a partir de sua própria gênese, isto é, dos diferentes níveis de sua manifestação. Já sabemos que o símbolo emerge espontaneamente no seio da experiência humana. Mas Ricœur vai ainda mais longe, sugerindo três experiências básicas de sua manifestação, a saber, a cósmica, a onírica e a poética¹²⁰. Do mesmo modo que essas

¹¹⁹ RICŒUR, *Le symbole et le mythe*, p. 48. A demitologização a que se refere Ricœur no artigo ora citado tem o mesmo significado que encontramos em *La symbolique du mal* (cf. p. 484), sendo genericamente compreendida como o movimento, próprio da modernidade, de submissão do mito à crítica do pensamento. O aspecto positivo deste movimento é que, ao desvencilhar o mito de sua pretensão etiológica (isto é, de seu logos, daí o termo demitologização), ele traz à tona a dimensão simbólica do mito. Ricœur mantém-se, portanto, crítico à ideia de uma demitologização que se identifica à mera destruição do mito. Anos mais tarde, em 1965, ele distinguirá três termos que, não obstante, constituem uma constelação semântica: demitização, demitologização e desmistificação. Ricœur compreende na ampla noção de demitização um duplo movimento que gera tanto (1) a desmistificação (2) como a demitologização: “Por um lado, [1] demitizar é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de renunciar a ele. Neste sentido se pode falar de desmistificação. O motor dessa renúncia é a conquista de um pensamento e de uma vontade não alienados. O positivo dessa destruição é a manifestação do homem como produtor de sua humana existência, isto é, uma antropogênese. Por outro lado, [2] demitizar é reconhecer o mito como mito a fim de liberar seu fundo simbólico, residindo aqui a demitologização (...) O motor dessa descoberta é a conquista do poder (puissance) revelante que o mito dissimula (...) o positivo dessa destruição é a instauração da existência humana a partir de uma origem à qual ela não dispõe, mas que lhe é anunciada simbolicamente em uma palavra criadora (fondatrice)” (CI, p. 330). A necessidade de matização da questão encontra eco na polêmica gerada em torno da *Entmythologisierung* de Bultmann. O posicionamento de Ricœur sobre esse debate pode ser conferido em seu prefácio de 1968 à tradução francesa de *Jesus* (1926) e de *Kerygma und Mythos* (1948-1955) (cf. CI, p. 373-392).

¹²⁰ A proposta de Ricœur é elaborar uma “criteriologia do símbolo” (SM, p. 173). “Por este termo (que talvez faça eco à ‘criteriologia do divino’ de que fala Nabert) deve-se entender uma teoria dos diferentes níveis de emergência do símbolo. Eles (...) correspondem a distintas disciplinas: à fenomenologia do sagrado (...)

esferas da experiência humana possibilitam a emergência dos símbolos, elas se refletem neles. Expliquemo-nos melhor. Se por um lado, três são os âmbitos da experiência humana nos quais os símbolos emergem, por outro lado, em todo e qualquer símbolo, deve-se refletir a tríplice dimensão cósmica, onírica e poética. Sutilmente o autor passa da constatação de três lugares privilegiados da manifestação do símbolo para a afirmação de que esses âmbitos constituem igualmente uma tríplice dimensão do símbolo: “Essas três dimensões – cósmica, onírica e poética – do símbolo se encontram presentes em todo símbolo autêntico” (SM, p. 174)¹²¹.

Em sua dimensão cósmica, o símbolo se relaciona à coisa. Como exemplo, o autor menciona as expressões primordiais do sagrado (hierofanias) cuja significação se expressa nos elementos cósmicos, a exemplo da água, do fogo etc. “A manifestação simbólica que se dá na coisa é uma matriz de significações que se desdobra em palavras (...) Manifestação e significação são estritamente contemporâneas e recíprocas (...) [de modo que] o símbolo-coisa é poder (puissance) de inumeráveis símbolos falados” (SM, p. 174). Dentre os símbolos primários do mal, a mancha é a que mais expressa a feição cósmica do simbolismo.

Os sonhos representam a passagem da função cósmica para a psíquica do simbolismo. Ricœur não compreende os sonhos como uma “expressão dissimulada da parte infantil e instintiva do psiquismo” (SM, p. 176). Ao contrário, “o mergulho em nosso arcaísmo é, sem dúvida, o meio indireto pelo qual imergimos no arcaísmo da humanidade. Essa dupla ‘regressão’ constitui, por sua vez, a via possível de uma descoberta, de uma projeção, de uma profecia de nós mesmos” (SM, p. 176). Tanto a função cósmica como a onírica constituem no símbolo uma “mesma expressividade: eu me exprimo, exprimindo o mundo; eu exploro minha própria sacralidade, decifrando aquela presente no mundo” (SM, p. 176).

O complemento dessa dupla expressividade se dá na dimensão poética do simbolismo, cuja força reside na imaginação. O simbolismo que antes se expressou no mundo

desenvolvida por Mircea Eliade; à interpretação psicanalítica dos sonhos [Freud] (...) enfim, a uma teoria do imaginário (...) ao modo de Gaston Bachelard” (GREISCH, *Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 91-92).

¹²¹ Esta tríplice dimensão do símbolo será posteriormente submetida por Ricœur ao conflito das interpretações (cf. CI, p. 17-28), encontrando eco, respectivamente, nas hermenêuticas realizadas pela fenomenologia da religião, pela psicanálise freudiana e pela fenomenologia hegeliana. Esta última substituirá Bachelard, mas salvará o aspecto de novação de sentido, que agora se desdobra de uma “hermenêutica do Deus que vem, do Reino que se aproxima” (CI, p. 25) à medida que avança o itinerário do Espírito absoluto. Essas hermenêuticas, opostas umas às outras enquanto sistemas interpretativos, conciliam-se no âmbito da existência. A existência que a psicanálise, através de um método arqueológico, descobre como desejo ganha força de sentido na teleologia hegeliana e se manifesta no Sagrado, descrito pela fenomenologia da religião, como desejo de ser. “É assim que a psicanálise tem o seu fundamento numa arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito numa teleologia, a fenomenologia da religião numa escatologia” (CI, p. 27).

e nos sonhos torna-se agora palavra. De fato, com a imaginação poética aproximamo-nos da expressividade do símbolo em seu estado de irrupção, de nascimento. A novação de sentido que se expressa na poética nos lança no “ser novo de nossa linguagem (...) gerando em nós o que ela exprime” (SM, p. 176 apud BACHELARD). Não há como não enxergar na dimensão poética do símbolo uma preparação do autor para o que seria a última obra de sua trilogia da vontade, em que uma hermenêutica dos símbolos da salvação nos conduziria a uma poética da vontade¹²².

1.2 Hermenêutica e reflexão filosófica

Seja em sua tríplice dimensão, cósmica, onírica e poética, seja como signo de duplo sentido cuja dinâmica analógica se dá espontaneamente, distinguindo-se da alegoria e expressando-se narrativamente no mito, o símbolo permanece invariante como força (puissance) doadora de sentido. O símbolo dá... ele é doação de sentido. Mas o que ele dá é a pensar. “A tarefa é, pois, agora pensar a partir da simbólica e conforme o gênio dessa simbólica. Porque se trata de pensar” (CI, p. 292). O convite a pensar não se dá apenas à filosofia. Se bem observarmos, a própria confissão do mal realizada pelo ser humano já constitui um primeiro esforço de interpretação da experiência dramática do mal cometido¹²³.

¹²² Segundo Greisch, com a passagem para a hermenêutica dos textos, Ricœur tende a não fazer mais distinção entre esses três níveis, que serão progressivamente compreendidos em uma teoria geral da imaginação. Esta, por sua vez, constituirá uma “espécie de ‘substituto’ do projeto aparentemente abandonado de uma ‘poética da liberdade’” (*Paul Ricœur: l’itinérance du sens*, p. 93).

A preocupação de Ricœur de não misturar os gêneros filosófico e teológico o levou a abandonar o projeto de uma poética da vontade, mas isso não lhe impediu de seguir em busca de uma poética senão da vontade, ao menos que viesse ao encontro da imaginação, isto é, do potencial inovador de sentido que nos advém da imaginação como se tornou patente, por exemplo, na novação de sentido que pressupõe a metáfora (*La métaphore vive*) ou a narrativa (*Temps et récit*) (cf. AI, p. 65-66). Como se não bastasse, o autor avançou ainda mais a caminho de uma poética da vontade mediante seus exercícios de hermenêutica bíblica: “A hermenêutica bíblica é para mim um caminho em que sigo avançando (...) para dar um sentido à poética da vontade. A poética da vontade aflui justamente sobre a transcendência no sentido de Jaspers e também sobre o mistério ontológico no sentido de Gabriel Marcel. Mas o sujeito humano não a descobre senão deixando-se incluir na economia do dom, em volta do qual se organiza essa hermenêutica bíblica (...) a economia do dom dá muito a uma poética que, se não é uma poética da vontade, torna-se uma poética para a vontade, como dom e dádiva (RICŒUR, Paul. *Il concetto di libertà nella mia opera: a proposito del saggio di Maurizio Chiodi*. Humanitas, Brescia, v. 45, n. 5, p. 641-653, out. 1990, p. 652). Uma clara aplicação dessa busca de Ricœur encontra-se na obra *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

¹²³ A experiência viva da falta dá origem à confissão. Conforme Ricœur, a dramaticidade desconcertante dessa vivência se manifesta de três modos: 1) na experiência de cegueira, enquanto somos aprisionados pela emoção, pelo medo e pela angústia, que são desabafados na confissão; 2) na experiência da equivocidade, cuja origem se encontra na própria complexidade inerente à falta e às suas motivações; 3) por fim, na experiência do escândalo de um ser que se acreditava senhor de si mesmo e que, com a falta, se vê alienado, experiência esta escandalosa e desconcertante (cf. SM p. 170-172). “Nessa tríplice via, a experiência viva da falta se dá uma linguagem [a da confissão] (...) [1] que a exprime apesar de sua cegueira (...) [2] que explicita suas contradições e suas revoluções íntimas (...) [3] e que revela como desconcertante a experiência da alienação” (SM, p. 172).

Na linguagem da confissão, o ser humano espontaneamente se depara em busca de compreender o mistério que ele se tornou para si mesmo.

A filosofia, portanto, não se encontra no ponto de partida da interpretação. Recorrendo ao que já foi dito em linguagem simbólica, ela reconhece que não pode partir do nada, pois não há filosofia sem pressupostos (cf. SM, p. 182)¹²⁴. Sem o recurso à hermenêutica, o discurso filosófico sobre o mal ou se calaria ou cairia num círculo estéril de conceitos, numa interminável petição de princípio. A filosofia se encontra, portanto, diante da seguinte situação:

por um lado, tudo já foi dito antes da filosofia, por signo e por enigma. Este é um dos sentidos da sentença de Heráclito: “O Mestre cujo oráculo se encontra em Delfos não fala, não dissimula, ele significa (ἀλλὰ σημαίνει)”; por outro lado, temos a tarefa de falar claramente, tomando talvez o risco de dissimular, interpretando o oráculo (CI, p. 292).

Ao mesmo tempo em que a filosofia deve abrir seus ouvidos para escutar o símbolo e dele se nutrir, também deve, em consonância à exigência de clareza de seu próprio discurso, arriscar uma interpretação. Esta tarefa hermenêutica não é ainda reflexão filosófica, mas aproximação do símbolo e acolhida de seu sentido. Evidentemente, esse esforço de compreensão não se dá no mesmo nível da experiência primeira do sagrado, perdida no esquecimento. Mas isso não desautoriza o hermeneuta a buscar uma “segunda ingenuidade”, pós-crítica. Não podemos vivenciar a experiência crente dos antigos, porém cremos “que o ser pode ainda nos falar, não mais sob a forma pré-crítica da crença imediata, mas ao modo de um segundo imediato visado pela crítica” (CI, p. 294). Por trás desse movimento se encontra o que Ricœur chama de círculo hermenêutico: “É necessário compreender para crer, mas igualmente é necessário crer para compreender” (CI, p. 294). Não há esterilidade nesse círculo, pois ele se radica na própria correlação existente entre símbolo e interpretação: “lá onde existe sentido múltiplo há interpretação, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se torna manifesta” (CI, p. 16-17).

Somente dado esse passo podemos seguir adiante rumo à reflexão propriamente filosófica, que deve, no entanto, partir dos símbolos. O filósofo acredita que os símbolos possuem uma “substância indestrutível; que eles constituem o fundo revelante da palavra que

¹²⁴ Mesma conjectura observada em *L'homme faillible*, em que Ricœur parte de uma “patética da miséria” para elaborar uma filosofia da falibilidade humana.

habita entre os homens” (CI, p. 295)¹²⁵. Isto significa afirmar que a filosofia não abre mão do círculo hermenêutico. Ela não teme enfrentar as dificuldades decorrentes de um “pensar a partir dos símbolos”.

Uma primeira dificuldade reside no fato de que o símbolo é contingente, ele pertence a determinada cultura, enquanto que o discurso filosófico almeja a universalidade. Como resposta, Ricœur reitera que a filosofia não pode começar sua reflexão sem que parta de uma perspectiva. “Nossa filosofia, por exemplo, é grega de nascimento. Sua intenção e sua universalidade são situadas” (SM, p. 182).

Outra dificuldade se dá em razão das inúmeras interpretações que um mesmo símbolo pode suscitar. Esse problema é analisado por Ricœur em *Le conflit des interprétations*. O grande desafio aqui é passar de uma perspectiva de mútua exclusão entre as interpretações – cuja raiz se encontra na pretensão que cada hermenêutica rival tem de elevar seu discurso à verdade última que a tudo abrange – à ideia de que elas “apontam em direção às raízes ontológicas da compreensão. Cada uma diz a seu modo a dependência do si à existência” (CI, p. 26). A pluralidade de hermenêuticas não constitui, portanto, estorvo, mas auxílio para a busca humana de compreensão de sua realidade. Em verdade, não haveria variedade alguma de interpretações se não fosse a riqueza semântica do próprio símbolo, pois: “Os verdadeiros símbolos estão repletos de todas as hermenêuticas” (CI, p. 27).

Uma última dificuldade concerne especificamente à simbólica do mal realizada por Ricœur. Ele a considera como um caso de simbolismo religioso, mas restringe sua análise aos símbolos da tradição ocidental, privilegiando, especificamente, a simbólica bíblica. A verdade é que não há como elaborar uma simbólica do mal sem que se parta de determinado ponto – assim como a dialética entre crer e compreender já demonstrou. Quem quiser escapar de correr o risco dessa contingência “em nome de uma ‘objetividade’ não situada, na melhor das hipóteses conhecerá tudo, mas não compreenderá nada¹²⁶” (SM, p. 186). Dito isso, Ricœur não teme apostar em suas convicções:

Eu aposto que esse mundo dos mitos é visto melhor a partir de um centro de organização. No caso particular de meu estudo (...) pareceu-me que a antropologia

¹²⁵ “Na minha compreensão, nenhum símbolo, enquanto porta uma abertura e uma descoberta de uma verdade do homem, não é estranho à reflexão filosófica” (CI, p. 301).

¹²⁶ A diferença entre conhecimento e compreensão aqui subentendida inspira-se na distinção clássica de W. Dilthey entre explicação, própria das ciências da natureza, e compreensão, própria das ciências históricas. Para Ricœur, “Dilthey percebeu perfeitamente o âmago do problema [da hermenêutica]: a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Percebeu um modo de ultrapassagem da finitude sem sobrevoo, sem saber absoluto, que é precisamente a interpretação” (Interpretação e ideologias. Rio de Janeiro, 1977, p. 29).

bíblica da queda era um centro de leitura em decorrência de seu caráter dialético. (...) a tarefa específica do filósofo é a de transpor sua aposta em razão, ou seja, é mostrar que, após organizar sua hermenêutica a partir de um centro, ele compreende melhor...¹²⁷

A aposta do autor não se dá ao acaso. Ele é cômico de que a hermenêutica do mal constitui um problema que, por excelência, envolve inteiramente o ser humano na busca de sentido contra o absurdum iniquitatis. Portanto, a simbólica do mal, que a partir de agora apresentaremos, não é compreendida pelo autor como um exemplo, dentre outros, de hermenêutica do sentido da existência humana a partir dos símbolos. Ao contrário, ela constitui “o lugar mesmo de nascimento do problema hermenêutico” (CI, p. 313). O que está em jogo é a afirmação do próprio ser humano, pois o sentido de sua existência se encontra em xeque.

2 Os símbolos primários do mal

Tenhamos em mente o que aqui já se disse de modo esparso acerca dos símbolos primários do mal: 1) eles constituem uma linguagem sobre o mal mais arcaica do que as elaborações racionalizadas da teologia e do que as narrativas fantástico-poéticas dos mitos; 2) são primários porque elementares e, desse modo, uma linguagem insubstituível, constituída espontaneamente na tentativa do ser humano de expressar a experiência do mal, resultando em uma “confissão”; 3) por fim, eles se apresentam, devido à força significativa que lhes é inerente e à não possibilidade de uma linguagem direta sobre o mal, como o modo mais promissor de aproximação da passagem enigmática do ser humano de um estado de inocência a outro de culpa.

Resta-nos, no entanto, uma última observação a ser feita: os símbolos não são realidades estáticas, mas dinâmicas. Segundo Ricœur, “um símbolo primário apenas sobrevive através das revoluções da experiência e da linguagem (...) O movimento iconoclasta não procede primeiramente da reflexão, mas do próprio simbolismo, um símbolo é antes de tudo destruidor de outro símbolo” (CI, p. 287). Observaremos esse dinamismo nas passagens do símbolo mais arcaico da mancha aos símbolos do pecado e da culpa. Porém, se por um lado, um símbolo irrompe substituindo outro mais antigo; por outro lado, o mesmo movimento de irrupção se volta em retomada do que se disse em linguagem cifrada no símbolo anterior. Esse

¹²⁷ RICŒUR, L’herméneutique des symboles et réflexion philosophique [debate pós-conferência], p. 312.

movimento de irrupção e retomada será constatado não somente nos símbolos primários, mas também naqueles mais elaborados, como veremos a seguir.

2.1 A mancha

A mancha é o mais arcaico dos símbolos do mal. Sua linguagem parece não mais nos concernir. No entanto, sustenta Ricœur, sua força simbólica é inultrapassável, de modo que o “medo da impureza e os ritos de purificação constituem o pano de fundo de todos os nossos sentimentos e de todos os nossos comportamentos relativos à falta” (SM, p. 186).

Cabe-nos enxergar esse “pano de fundo” na linguagem cifrada de um símbolo que confessa a falta como uma mancha que, vindo de fora, infecta-nos e nos lança no domínio do mal. A experiência de ser lançado no mal, ou de deparar-se num mal que está aí, não faz distinção entre mal ético e infortúnio, entre crime e fatalidade, demonstrando que a mancha, enquanto realidade exterior que nos sobrevém, encontra-se ainda fora do domínio ético. É o que constata o autor com o exemplo da mancha da sexualidade (SM, p. 189-191). A distinção entre puro e impuro não tem aqui outro sentido senão o de estar ou não manchado, o de ter quebrado ou não algum interdito, quer se tenha consciência disso ou não.

À realidade objetiva da mancha, que se põe como algo de fora e que independe de nossa vontade, Ricœur contrapõe a experiência subjetiva do temor, vivida pelo ser humano de modo dilacerante, uma vez que, a qualquer instante, ele pode ser acometido pelos infortúnios da mancha. “Na origem desse temor se encontra a ligação primordial da vingança à mancha” (SM, p. 192). Por causa dessa íntima ligação, o caráter fortuito da mancha se reverte em vingança. Esta, por sua vez, tornar-se-á “cólera anônima”, “violência sem rosto” (SM, p. 192).

À primeira vista, essa situação desesperadora do ser humano diante de uma violência fortuita pareceria ser o cúmulo da irracionalidade. Mas, bem observada, ela representa justamente o contrário, uma vez que todo e qualquer infortúnio sofrido pelo ser humano passa a encontrar na mancha uma explicação: “se sofres, se estás doente, se desfaleces, se morres, é porque pecaste” (SM, p. 193). O sofrimento, seja qual for, não é senão o reverso de um interdito violado. Aliás, o próprio interdito é compreendido como uma “punição antecipada” (SM, p. 194). Se eu evito realizar isto ou aquilo não o faço por essas realidades mesmas, como se tivesse consciência de que são intrinsecamente más, porém tão somente porque pretendo evitar minha própria desventura: “a coerção moral do interdito carrega em si mesma a efígie afetiva da punição” (SM, p. 194). É essa a razão pela qual

Ricœur afirma que o ser humano entrou “no mundo ético pelo medo e não pelo amor” (SM, p. 191).

Objetivamente constatada como uma realidade que se põe a partir de fora e subjetivamente experimentada como temor, a mancha constitui um símbolo de extraordinária força significativa, cujos traços, objetivo e subjetivo, “jamais serão simplesmente abolidos, mas mantidos e transformados em novas circunstâncias” (SM, p. 194). A força simbólica da mancha se evidencia nos ritos. A ação ritual da purificação, por exemplo, “manifesta praticamente o simbolismo implícito contido na representação da infecção” (SM, p. 197). Contudo, se pelos ritos visualizamos o caráter simbólico da mancha, pela linguagem, e somente por ela, sua força significativa é constituída e, conseqüentemente, transmitida. A partir do exemplo da mancha, Ricœur reitera sua tese de que os símbolos são constituídos mediante a linguagem, e nela permanecem vivos. É pela palavra que “a mancha entra no universo humano” (SM, p. 197) e constitui um símbolo. Igualmente pela palavra, o símbolo da mancha permanecerá vivo, transpondo-se em duas direções.

1) Objetivamente, a imagem da mancha se traduzirá na oposição entre puro e impuro, dando origem a um vocabulário “que explora todos os recursos do simbolismo da nódoa e constitui o primeiro assento linguístico e semântico do ‘sentimento de culpabilidade’ e, ainda antes, da ‘confissão dos pecados’” (SM, p. 198)¹²⁸.

2) Subjetivamente, o simbolismo da mancha, experimentado como temor, será submetido a um processo de sublimação. A partir do momento em que o temor se expressa como palavra, ele já não é mais um grito, porém uma confissão: “ao se refratar na palavra, o temor libera sua intenção (visée) mais ética do que física” (SM, p. 202). A linguagem da confissão gera, assim, um movimento que torna possível ao ser humano expressar seus temores para além da experiência emocional do medo.

Na confissão, o ser humano dá nome a seu temor e declara, em primeiro lugar, que o que teme é ser punido injustamente, de modo que o medo da vingança se transporá numa linguagem que exige justa punição: “Se o homem é punido porque pecou, ele deve ser punido como pecou” (SM, p. 203).

No entanto, ser punido justamente é ainda sofrer. Posto isso, à exigência da punição justa, Ricœur acrescenta a reivindicação de que essa punição tenha um sentido, uma finalidade. “Esta segunda antecipação, implícita ao temor arcaico, parece comandar a

¹²⁸ Partindo sempre do Ocidente, Ricœur demonstra como a Grécia clássica exerceu papel fundamental na constituição de um vocabulário do puro e do impuro a partir do simbolismo da mancha (cf. SM, p. 198-201).

primeira: por que exigir uma pena proporcional à falta se ela não servisse para nada, se não tivesse nenhuma finalidade?” (SM, p. 204).

Por fim, e em terceiro lugar, a expectativa de que a punição tenha um sentido suscita “a esperança de que o próprio temor desapareça da vida da consciência” (SM, p. 205). Seria, no entanto, possível uma existência humana liberta do temor? Como resposta, Ricœur explicita que a abolição do temor deve ser compreendida como “a intenção de maior alcance da consciência ética”, que deve passar do regime do medo para o do amor. Vale acrescentar que, em tal passagem, encontramos-nos ainda diante de outra mudança de registro: o de uma simbólica do mal para uma simbólica da redenção. O amor, a que visa a experiência mais arcaica do temor, é considerado por Ricœur como “o horizonte e (...) o porvir escatológico da moralidade” (SM, p. 206). Esperamos a realização das palavras do evangelista João: “o amor perfeito lança fora o temor” (1Jo 4,18)¹²⁹. Esta passagem, citada duas vezes por Ricœur (SM, p. 205.206) afirma a abolição do temor não apenas pelo amor, porém pela perfeição do amor. Ora, “como o homem jamais ama o suficiente” (SM, p. 206), o temor ainda não pode ser abolido. Encontramos-nos no regime da firme esperança que nos põe hic et nunc em movimento, como é próprio da força poética que se desdobra da imaginação, suscitada pelo símbolo. No entanto, a esperança é também escatológica: ela é espera de que “o homem chegue à outra ordem, de algum modo hiperética, em que o temor seria inteiramente confundido com o amor” (SM, p. 205); ela é espera da perfeição do amor, que, em outras palavras, significa a plenitude (τελείωσις) do humano.

2.2 O pecado

O esquema de apresentação do símbolo do pecado será o mesmo da mancha. Em primeiro lugar, Ricœur fará uma aproximação fenomenológica do pecado, destacando seus traços principais. Em seguida, ele focará sua atenção no simbolismo do pecado, cuja força significante desencadeará um processo de transposição do símbolo. No entanto, ao contrário da mancha, o pecado constitui um símbolo mais particular, trazendo consigo a marca característica da experiência judaica do pecado. Cômico dessa dificuldade, Ricœur demonstra que o simbolismo do pecado também se encontra presente em outras culturas, a exemplo dos relatos babilônicos de confissão dos pecados. Além disso, sua análise fenomenológica não

¹²⁹ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.

visa absolutizar uma experiência religiosa, mas, partindo dela, isto é, de seu potencial simbólico, chegar a uma melhor compreensão da experiência da falta.

O que, então, caracteriza o pecado e o distingue da mancha? O traço característico do pecado, frequentemente repetido por Ricœur ao longo do texto, é a experiência de estar “diante de Deus” (SM, p. 210). Mas que Deus? Seria ele uma absoluta transcendência sem relação alguma com o gênero humano? Justamente o contrário, o deus ou os deuses aqui em questão mantêm estreita relação com o ser humano. Assim sendo, Ricœur enxerga na experiência judaica da Aliança o tipo paradigmático da ligação entre o ser humano e Deus pressuposta pelo pecado. Seria, não obstante, essa relação entre Deus e o ser humano fundamentalmente de obediência, como se a experiência do pecado se resumisse no aspecto objetivo do desobedecer à lei de Deus? Sobre essa questão, Ricœur é taxativo: “o pecado é uma grandeza antes religiosa do que ética; ele não é transgressão a uma regra abstrata – a um valor – mas lesão de um laço pessoal” (SM, p. 212).

Em seguida, o autor destacará, como fez no simbolismo da mancha, um traço objetivo e outro subjetivo do símbolo do pecado. Objetivamente, o pecado é, em primeiro lugar, denunciado pela acusação profética, cuja palavra revela “uma medida infinita de exigência que Deus impõe ao homem. Essa exigência infinita abre um distanciamento e uma angústia insondáveis entre Deus e o homem” (SM, p. 214-215, grifos nossos). A tal exigência geral e indefinida, “acrescenta-se uma matéria prévia, aquela dos velhos códigos semíticos” (SM, 215). Portanto, se por um lado nos deparamos com uma exigência infinita de Deus que procede dos profetas; por outro, constatamos um universo de códigos legais, de prescrições determinadas, que constituem o polo do “mandamento finito”.

A relação entre esses dois polos é de constante tensão. Ela se reflete na própria consciência do pecado, que, “por um lado, funda-se, para além das faltas, em um mal radical que afeta a disposição indivisível do ‘coração’ e, por outro lado, dispersa-se nas múltiplas infrações denunciadas por um mandamento determinado” (SM, p. 217-218). A primeira perspectiva encontra-se no âmbito do profetismo, a segunda no do legalismo. Ambas, no entanto, “formam uma totalidade indivisível” (SM, p. 218) que visibiliza e objetivamente confessa o pecado seja como ruptura da relação indivisa que o ser humano deveria ter para com Deus seja como desobediência aos mandamentos de Deus ao se explorar o pobre, o órfão, a viúva...

Subjetivamente, o pecado reaviva a experiência do temor que igualmente constituiu o âmbito subjetivo da experiência da mancha. Esta experiência será agora transposta para a nova situação em que se encontra o ser humano, a saber, diante de Deus. De

fato, a experiência mais arcaica do povo de Israel para com Deus é perpassada pelo sentimento de temor. O ser humano não pode ver o rosto de Deus e permanecer vivo. Este temor ganhará expressão ainda maior com o anúncio profético do Dia do Senhor, da Cólera de Deus contra as perversões de seu povo: “Assim falou Iahweh: Por três crimes de Damasco e por quatro, não o revogarei! Porque esmagaram Galaad com debulhadoras de ferro, eu enviarei fogo à casa de Hazael e ele devorará os palácios de Bem-Adad; eu quebrarei o ferrolho de Damasco” (Am 1,1-5).

Ricœur destaca que, mesmo subjetiva, a experiência do temor é vivida por todo o povo. A falta confessada no símbolo do pecado é comunitária. Não há ainda a interiorização e a personalização da falta que encontraremos na culpabilidade. A falta representaria, então, a radical ruptura da relação de Deus para com seu povo? Ao contrário, o laço entre Deus e seu povo “não é quebrado, mas distendido e, assim, aprofundado” (SM, p. 225). A ameaça sofrida pelo povo não é fortuita como no símbolo da mancha, nem suscitada por um Deus vingativo: “a cólera de Deus é tão somente a tristeza do amor” (SM, p. 225). Mesmo o dia de Iahweh não é senão a constatação da parte do profeta de um destino para o qual já caminha o povo na dureza de seu coração. O profeta não faz senão interpretar a história. Do interior de seu veredicto, abre-se a possibilidade de um desfecho diferente que ora se manifesta como um discreto “talvez”, a exemplo de Amós, e outras vezes na esperança esplendorosa de um novo amanhecer, como no segundo Isaías.

Portanto, a experiência do temor jamais elimina a relação entre Deus e seu povo, que se dá numa dialética de proximidade e distanciamento, cujo laço nunca se desfaz. Como arremate final, Ricœur constata essa peculiar característica da experiência do pecado na invocação a Deus que o pecador faz nos salmos:

O vocativo “ó Deus”, que exprime a invocação do orante, situa o momento da ruptura dentro dos laços de participação. (...) No movimento da invocação, o pecador se torna plenamente sujeito do pecado, ao mesmo tempo em que o Deus terrível da devastação se torna o Tu supremo (SM, p. 227).

Tendo apresentado o pecado em suas características objetiva e subjetiva, Ricœur passará a analisar o potencial simbólico que decorre da confissão do mal operada no simbolismo do pecado. Duas serão as principais direções do simbolismo do pecado: a afirmação do pecado como “nada” e como “posição”.

Enquanto “nada”, o pecado exprime simbolicamente a ideia de “perda de um laço, de uma raiz, de um solo ontológico” (SM, p. 229). No pecado, o ser humano se desgarra,

desviando-se do seu caminho. Experiência de rebeldia, de perversidade do ser humano que se volta contra Deus e encontra, como última consequência, sua própria perdição (cf. SM, p. 230-231). De múltiplas maneiras, essas expressões do pecado confessam o rompimento de uma relação bem como a negatividade intrínseca à experiência do distanciamento de Deus. Na Bíblia, o afastamento de Deus corresponde ao caminho que leva à morte. Ao rebelar-se contra Deus, o ser humano reivindica o senhorio de sua própria vida, quando, na verdade, ele “é como um sopro” (Sl 144,4), um nada. A vaidade humana, como afirma Qohélet é hebel.¹³⁰ Quem se volta para o que não consiste em si mesmo, cai na ilusão, no nada dos ídolos que não têm vida. A negatividade dessa experiência é tamanha que o ser humano chega a se confessar abandonado por Deus. Do mais profundo dessa experiência, ele grita: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste” (Sl 22,1)?

Eis que novamente a força simbólica da confissão do pecado nos conduz à exigência de redenção. Aquele que se desviou busca agora retornar, o que pecou suplica o perdão: “a totalidade ‘perdão-retorno’ é plena de sentido e significa em conjunto a restauração da Aliança” (SM, p. 235). À experiência de retorno do ser humano corresponde o perdão de Deus. O perdão que vem de Deus se manifesta como um esquecimento de sua cólera,¹³¹ mas também como supressão do pecado no castigo, cujo sentido se manifesta no dinamismo suscitado pela experiência de provação, ao converter o sofrimento em confissão do pecado. Ora, quem se confessa pecador, arrepende-se, retorna à casa do Pai e, assim, à vida.

Mas o pecado não é apenas negatividade ou ruptura de uma relação. O pecado é também posição. Ele constitui uma realidade que se põe ao ser humano e dele se apodera. Ricœur reconhece haver aqui uma “retomada do símbolo da impureza no novo símbolo do pecado” (SM, p. 239). No entanto, com o pecado, a concepção do mal como algo que nos advém dá-se agora em uma nova consciência que já implica a ideia de culpabilidade¹³². De fato, ao confessar o pecado, mesmo como posição, o ser humano não deixa de assumir sua responsabilidade. Ele não é mais infectado pelo mal. Ao contrário, ele se reconhece no mal.

¹³⁰ O termo הֶבֶל significa respiração, sopro, névoa rala. O que é da ordem de hebel não possui consistência, solidez. A pretensão humana de arrogar a si o senhorio da vida e da morte não é senão hebel, ilusão que se dissolve como a névoa da manhã.

¹³¹ A temática do perdão como esquecimento será ulteriormente desenvolvida por Ricœur na obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

¹³² A noção de culpabilidade aqui pressuposta não é ainda a que veremos adiante. O próprio “realismo” do pecado como posição impede que o ser humano assuma inteiramente o peso da culpa. Por outro lado, como retomaremos mais à frente, é “diante de Deus” que o ser humano se reconhece no mal, e não diante do tribunal de sua própria consciência.

O realismo próprio do pecado se torna ainda patente pelo fato de ser “simultânea e originariamente pessoal e comunitário” (SM, p. 240). Tal significação do pecado será transposta para o mito adâmico e, em seguida, ao preço de um empobrecimento simbólico, para o pseudo-conceito do pecado original. Aqui, no entanto, o interesse do autor é tão somente o de surpreender o pecado em sua raiz comunitária. A confissão em primeira pessoa do plural – “Nós outros, pecadores” – salvaguarda a ideia de uma responsabilidade coletiva pelo mal, mas igualmente de um mal que seduz e escraviza a todos¹³³.

Por fim, o terceiro e último modo de se afirmar o realismo específico do pecado se dá em razão de que sua confissão é feita diante de Deus: “Deus – e não minha consciência – é o *‘para si’* do pecado” (SM, p. 241). O ser humano se encontra sob o olhar de Deus, que não o mira com o intuito de simplesmente condená-lo. “É ainda a relação dialogal da Aliança que rege todas as modulações afetivas que colorem a presente situação de se encontrar sob o olhar de Deus” (SM, p. 241). Em sua raiz mais profunda, o que visa o olhar de Deus é a restauração da verdade da situação do ser humano. Ou seja, o seu olhar se volta para a subjetividade suscitando nela a necessidade de melhor conhecer sua situação. “O ápice dessa tomada de consciência, suscitada pelo Olhar absoluto, encontra-se na ‘sabedoria’ que conhece a ‘ vaidade’ do homem como Deus a conhece” (SM, p. 242).

A essas três expressões do realismo do pecado – a saber, a noção prévia de culpabilidade, o caráter comunitário do pecado e sua situação diante de Deus –, Ricœur acrescenta um elemento complicador ao constatar que o pecado também é confessado como uma “força” que aprisiona o ser humano. Agora o ser humano se depara numa situação de impotência diante de um mal que o domina. A expressão mais gritante dessa outra face do pecado a encontramos em suas confissões mais arcaicas que o declaram na forma de uma “possessão” do ser humano pelo mal. O tema do “endurecimento do coração” reflete igualmente a presença ambígua de uma “força” que torna o ser humano cativo. O caso do endurecimento do coração do Faraó, no livro do Êxodo, é emblemático: se por um lado observamos a obstinação do Faraó, por outro lado, espantamo-nos com a declaração de que o próprio Deus endureceu seu coração: “experiência de uma passividade, de uma alteração, de uma alienação, paradoxalmente entremeada com um desvio voluntário, portanto, com uma atividade, com uma iniciativa má” (SM, p. 246).

¹³³ No artigo Responsabilité et culpabilité au plan communautaire. Le semeur, v. 56, n. 4, p. 3-6, juin 1958, Ricœur resgata a importância da consciência de uma responsabilidade coletiva pelo mal, desencadeada pelo simbolismo do pecado. O autor denuncia a insensibilidade diante das injustiças de seu tempo – “a má repartição da riqueza, a exploração do pobre, a escravidão de um povo por outro” (ibid., p. 4) – como um sintoma da perda da concepção comunitária ou social do pecado.

Por tudo isso, a simbólica da redenção não pode ser outra senão aquela que compreende o perdão de Deus como um ato de libertação do ser humano, desligando-o do pecado. Desse modo, Ricœur acrescenta à simbólica do perdão como retorno a simbólica do perdão como resgate. O pano de fundo bíblico desse simbolismo encontra-se na experiência de libertação do povo de Israel do Egito, resgatado por Deus. Observe-se aqui que o caminho da liberdade novamente se desvela como tarefa humana concomitante à espera do dom, como oportunamente retomaremos na conclusão deste capítulo. Note-se ainda que à noção básica da experiência de uma libertação social, acrescentou-se o significado de uma libertação interior.

A partir de então, a problemática fundamental da existência será não tanto aquela da liberdade, entendida no sentido de uma escolha a ser feita diante de uma alternativa radical, mas a da libertação: o homem cativo pelo pecado é um homem a ser libertado. Todas as nossas ideias de salvação, de redenção – isto é, de resgate – procedem dessa cifra inicial (SM, p. 250).

2.3 A culpabilidade

Com a culpabilidade, a confissão do mal adentra no âmbito subjetivo da falta. Se o símbolo da mancha confessou o mal na forma de um contágio exterior e o símbolo do pecado confessou-o como uma objetiva ruptura da relação do ser humano para com Deus, a culpabilidade, por sua vez, suscitou “uma verdadeira revolução da experiência do mal” (SM, p. 257) ao confessá-lo na interioridade e na subjetividade do ser humano. Os símbolos que acompanham esta confissão são aqueles de um peso esmagador, de uma mordedura interior, assim como de um tribunal formado pela própria consciência que se acusa, julga-se e condena-se a si mesma.

O mal confessado pela culpabilidade não constitui mais uma realidade que infecta ou que se põe diante do ser humano. Ele é inteiramente fruto da liberdade humana, que poderia ter escolhido de outro modo. Com a interiorização da falta, inverte-se igualmente a realidade do castigo ou da punição. A punição não se dá mais na forma de um infortúnio nem se é castigado por Deus em decorrência de algum pecado. Ao contrário, é a própria consciência que se pune e castiga-se a si mesma.

Não obstante uma revolução, a culpabilidade não deixa de incorporar alguns traços dos símbolos que lhe precederam na confissão do mal. A ligação primordial da vingança à mancha, que nos fez afirmar o interdito como uma antecipação da punição, é transposta para o novo símbolo através da dolorosa experiência do peso da consciência ou da

mordedura interior que se manifesta como um castigo antecipado. “Neste sentido, e neste sentido apenas, a culpabilidade já está implicada na mancha” (SM, 256).

Além disso, a culpabilidade dá continuidade à ideia de responsabilidade presente no símbolo do pecado. Na verdade, como afirma Ricœur, o próprio “sentimento de pecado é sentimento de culpabilidade (...) [e, por sua vez,] a culpabilidade é a interioridade realizada do pecado” (SM, p. 257). Contudo, em sua feição mais radical, a culpabilidade perde por completo sua referência ao pecado. A falta não é mais cometida diante de Deus, mas de minha própria consciência; não é mais comunitária, mas minha culpa. Se o pecado confessa o mal como uma situação objetiva ‘na qual’ toda a humanidade encontra-se envolvida, a culpabilidade, por sua vez, confessará o mal como um ato que cada indivíduo começa. Essa verdadeira “pulverização da falta nas múltiplas culpabilidades subjetivas” (SM, p. 261) dizima a noção de “realismo” do pecado bem como a ideia de uma responsabilidade coletiva, restando a solidão de uma consciência isolada que tem sobre si todo o peso da culpa: “Que o ‘eu’ seja mais acentuado que o ‘diante de ti’, que o ‘diante de ti’ seja mesmo esquecido, e a consciência da falta se torne culpabilidade e não mais pecado, isto se dá porque agora é a ‘consciência’ que se torna a medida do mal, numa experiência de total solidão” (SM, p. 258).

Ricœur reconhece que nem mesmo a literatura religiosa encontra-se isenta do processo crescente de interiorização da culpa. Sobre esse aspecto, a crítica de Ezequiel é paradigmática: “Que Provérbio é este que andais repetindo na terra de Israel: Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos ficaram embotados? (...) Quem peca é que morrerá” (18, 2.4). Contudo, por mais subjetiva que a falta tenha se tornado na perspectiva religiosa, ela jamais prescindirá do símbolo do pecado. É somente a partir da cisão entre pecado e culpabilidade que veremos emergir a figura do “homem-medida”. Sua culpa é mensurada tal como ele se sente culpado (cf. SM, p. 259). Tal possibilidade de cisão entre pecado e culpa interessa de modo especial a Ricœur, que buscará compreendê-la em três perspectivas: “na individualização do delito no sentido penal, na consciência fina do escrupuloso, no inferno da condenação” (SM, p. 259).

A primeira perspectiva analisada pelo autor relaciona a culpabilidade à imputação penal. O símbolo que aqui se destaca é o do tribunal, cuja transposição metafórica levou à ideia de um foro interior formado pela consciência moral. Ricœur tece longas considerações sobre a elaboração de um vocabulário grego da culpabilidade, colocando em destaque os termos: ἀδικία (SM, p. 264-268), ἁμαρτία (SM, p. 268-270) e ὑβρις (SM, p. 270-271). Há, em todos eles, uma passagem de um contexto, em última análise, cósmico-religioso para outro propriamente ético-jurídico.

Desse modo, a injustiça já não mais será considerada em chave cósmica, mas sob o âmbito estrito da racionalidade, que distingue atos justos de injustos ao considerar, por exemplo, o caráter voluntário ou involuntário da ação. Como consequência, cada vez mais a justiça será identificada ao processo do tribunal. Este, por sua vez, dada a multiplicação dos casos-limite, dará origem ao que no campo da culpabilidade Ricœur chamará de “uma psicologia fina da culpabilidade” (SM, p. 267). A ἀμαρτία, por sua vez, passará de uma cosmovisão trágica, na qual o ser humano se encontra em uma situação de cegueira imprimida pelos deuses, a uma concepção de que a falta cometida é inteiramente devida ao ser humano. Suas causas podem ser explicadas. Elas têm sua origem na raiva, na cobiça etc. Já a ὑβρις não apenas afirma a responsabilidade humana pela falta, mas ainda a existência de uma ação cuja motivação não é outra senão a realização do mal. A consciência envolvida pela ὑβρις escolhe o mal pelo mal, situação comparável ao que a linguagem religiosa chamará de “perdição”. Ricœur destaca que através desses três termos básicos “o pensamento penal dos gregos elaborou conceitos comparáveis àqueles da culpabilidade judaica” (SM, p. 271).

Cabe-nos por fim destacar, antes de passarmos à análise da consciência fina do escrupuloso, a inovação do direito penal greco-romano em seu esforço de medir a pena em conformidade com a falta. Com o direito penal, a culpabilidade passou a ser mensurada através de uma escala gradativa da falta. Se, no pecado, o ser humano era considerado inteira e radicalmente pecador; na culpabilidade, ele é julgado como mais ou menos culpado. Essa “ideia de uma escala paralela dos crimes e dos pecados interioriza-se (...) graças à metáfora do tribunal; [de modo que] a consciência moral torna-se ela própria uma consciência graduada de culpabilidade” (CI, p. 420).

A consciência fina e escrupulosa constitui a segunda direção para a qual se encaminha a experiência da culpabilidade, ganhando vida e força com o farisaísmo: “lugar de nascimento e de aperfeiçoamento desta modalidade da consciência” (SM, p. 271). Movimento surgido na época de Esdras e que seguiu até o período da redação do Talmud, o farisaísmo marcou não apenas o judaísmo, mas o próprio cristianismo, encontrando-se, portanto, nos fundamentos da civilização ocidental.

Esse período não é mais aquele dos bravos e inspirados pregadores do deserto, mas aquele das escolas de estudiosos e exegetas da Torá. Não é mais tempo de surgimento e sim de interpretação. Não é tempo de contestação, mas de reconstrução e de direcionamento da vida. Enfim, não é mais tempo de uma exigência ilimitada, mas de prática minuciosa e detalhada, segundo cada circunstância e cada caso (SM, p. 274).

A consciência farisaica é escrupulosa, delicada. Consciência fina e, ao mesmo tempo, inflamada por uma obsessão ilimitada de perfeição. Ela se preocupa em observar todos os mandamentos, em satisfazer a Lei em todas as coisas. Nada fica de fora da observação farisaica, donde o desenvolvimento de uma casuística que almeja compreender todos os âmbitos da existência, colecionando casos típicos a partir dos quais se poderia deduzir e julgar outras tantas situações da vida: “ritual e ética, familiar e comunitária, penal e econômica” (SM, p. 276).

Na concepção de Ricœur o escrúpulo constitui “o ponto mais alto da culpabilidade (...) conduzindo ao extremo os dois traços [seguintes:] (...) a imputação pessoal e a polaridade do justo e do malvado” (SM, p. 280). É verdade que já constatamos anteriormente a ideia de uma imputação pessoal na denúncia do profeta Ezequiel, à qual poderíamos acrescentar a de Jeremias¹³⁴. No entanto, o farisaísmo acentua a tal ponto essa perspectiva que transpõe para o próprio ser humano a responsabilidade de ser justo ou malvado. A ideia básica que aqui se vincula é a de que “nada é exigido do homem que ele não possa fazer” (SM, p. 281). Visto sob este aspecto, nada nos impede de enxergar no “universo ético do farisaísmo, aquele de Pelágio” (SM, p. 283). A justiça de alguém advém de seus próprios méritos, do mesmo modo sua maldade e, conseqüentemente, sua perdição. Ricœur não hesita em enxergar aqui “a grandeza do escrúpulo” (SM, p. 284). Mas em sua grandeza encontra-se igualmente sua limitação.

O escrúpulo conduz a consciência moral à sua própria patologia, pois leva o observante da lei a um labirinto inextricável de mandamentos em que o escrupuloso se perde. Encontra-se perdido porque já não pode mais se orientar pela simplicidade do mandamento de amar a Deus e ao próximo. Os infundáveis mandamentos atomizam a lei e levam a um juridicismo da ação e a uma ritualização obsessiva da vida. “O escrupuloso jamais termina de satisfazer a todos os mandamentos e a cada um (...) A exatidão na observação é o que chamamos de legalismo” (CI, p. 421). Ao entrarmos nesse universo, passamos à terceira e última expressão da culpabilidade, isto é, ao inferno da condenação.

O inferno da culpabilidade tem sua origem na própria lei, tal como a compreende a interpretação paulina. A lei, segundo São Paulo, é fonte do pecado, pois ela dá a conhecer o mal, suscitando o desejo de transgressão e dando início a um movimento infinito, e não menos infernal, de condenação e de punição.

¹³⁴ “Nesses dias já não se dirá: Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram. Mas cada um morrerá por sua própria falta. Todo homem que tenha comido uvas verdes terá seus dentes embotados” (31, 29-30).

Que diremos, então, que a Lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência (ἐπιθυμίαν) se a Lei não tivesse dito: Não cobiçarás (ἐπιθυμήσεις) (...) Outrora eu vivia sem Lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me seduziu e por meio dele me matou (Rm 7, 7.9-11).

A lei, apesar de boa em intenção, torna manifesto o pecado sem me tornar capaz de cumprir todos os preceitos que ela me impõe. Em outras palavras, através da lei, o pecado manifesta sua força ao tornar evidente “a impotência do homem em satisfazer a exigência total da lei” (SM, p. 291). A cada vez que o ser humano experimenta sua incapacidade de cumprir a lei em sua totalidade, mais distante ele se encontra de sua justificação. Desse modo, “Lei e Pecado, ao modo de entidades fantásticas, revelam uma circularidade mortal” (SM, p. 291) que dá origem ao inferno da culpabilidade. A lei se torna maldição, pois, como reza o Deuteronômio (27, 26), conforme versão de Paulo: “Maldito todo aquele que não se atém a todas as prescrições que estão no livro da Lei para serem praticadas” (Gl 3, 10b).

Esta maldição, por sua vez, transpõe-se para a culpabilidade como maldição da própria consciência: “o escrúpulo, reinterpretado pela experiência paulina da maldição da lei, aparece sob um novo aspecto, tornando-se, ele próprio, expressão do ‘mal infinito’ que corresponde, no âmbito da consciência, ao ‘mal infinito’ da enumeração indefinida das prescrições” (SM, p. 296). Encontramo-nos uma vez mais no limiar da cisão entre pecado e culpabilidade. A consciência corre o risco de fechar-se em si mesma. Ao isolar-se, ela “rompe com a comunhão dos pecadores (...) ela se ‘separa’ no ato em que toma sobre si mesma, e unicamente sobre si, todo o peso do mal” (SM, p. 297). Se na experiência do pecado a consciência se deparava numa situação de escravidão, agora ela se reconhece escrava. Ao tomar todo peso do pecado sobre si, cabe somente a ela a superação de sua condição escrava, de modo que, quanto mais adentra no ciclo infinito do mal, mais ela perde toda esperança de salvação e se torna “consciência sem ‘promessa’” (SM, p. 297).

Vimos que a “maldição da lei” pode nos conduzir aos abismos infernais do desespero, da condenação. Contudo, ao mesmo tempo em que confessa a maldição da lei, Paulo anuncia sua superação, pondo em movimento uma simbólica de redenção. Ricœur destaca que o regime da lei é confessado por Paulo como evento passado: “Outrora estáveis mortos em vossos pecados, mas agora...” (SM, p. 297)¹³⁵. A morte, fruto do pecado, que se

¹³⁵ Ricœur reúne em uma só sentença os seguintes trechos bíblicos: Cl 2,13 e 3,8; e ainda Ef 2,1 e 2,4.

multiplicava no regime do pecado, é agora superada pela vida comunicada por Cristo, dando início a novo regime, o da graça e justificação.

Não se é mais justo pelos próprios méritos, mas porque se é justificado por Outro. Ricœur não desconhece a interpretação forense da doutrina da justificação advinda da Reforma. No entanto, ele a compreende em chave performativa: “Ao ser declarado justo, o homem se torna justo real e vitalmente” (SM, p. 298). Não se trata, portanto, de mera declaração, mas de um ato de recriação, de surgimento de uma “nova criatura”.

Tratando o regime da lei como algo passado, a simbólica da redenção também o compreende como uma etapa de que se serviu a divina pedagogia para nos conduzir à liberdade¹³⁶. Situação paradoxal em que se chega à liberdade pela confissão do mal. Mas não é “em termos de desenvolvimento que se deve representar a passagem de um regime a outro. Trata-se antes de uma espécie de inversão por excesso: (...) onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou” (SM, p. 299).

2.4 O servo-arbítrio

Com o conceito de “servo-arbítrio”, Ricœur pretende recapitular o percurso até agora realizado. Para o autor, o servo-arbítrio condensa em si a riqueza simbólica confessada pelos símbolos primários do mal, desde a mancha à culpabilidade. Mais especificamente, encontramos no servo-arbítrio o que visavam confessar os símbolos elementares do mal. Ele constitui, portanto, uma sorte de “telos intencional de toda a simbólica do mal” (SM, p. 301). Dado que os símbolos mais recentes são impulsionados pelo potencial simbólico dos mais arcaicos, Ricœur recapitulará a simbólica elementar do mal em sentido inverso, partindo da culpabilidade para chegar à imensa riqueza simbólica depositada na mancha.

A culpabilidade, em primeiro lugar, condensa a simbólica anterior a partir de duas imagens, a da “catividade” e a da “infecção”, respectivamente correspondentes aos símbolos do pecado e da mancha. Com a culpabilidade, essas duas expressões do mal são transpostas para a interioridade humana. Elas perdem seu sentido literal para que aflore sua força simbólica, capaz de afirmar uma consciência que se autocondena, tornando-se escrava por decisão própria, assim como que se manchando e se infectando no seu próprio mal.

Continuando o movimento em retrospectiva, Ricœur compreende na própria imagem da “catividade” o simbolismo anterior da mancha. Esta, por sua vez, enquanto

¹³⁶ “... a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo” (Gl 4,24-25).

“símbolo puro” (SM, p. 304), contém intencionalmente o significado do servo-arbítrio. Três são as intenções básicas presentes na mancha que, segundo Ricœur, “constituirão o tríplice esquematismo do servo-arbítrio” (SM, p. 304). São elas a positividade, a exterioridade e a infecção. Portanto, o que era da ordem da intenção, no símbolo da mancha, se tornará um “esquema” do servo-arbítrio.

No primeiro deles, isto é, na “positividade”, o mal será compreendido como uma realidade que se põe. Mas, continua Ricœur, se foi “posto”, este mal deve igualmente ser retirado, como confessa a voz que clama no deserto: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo, 1,29). Contudo, se por um lado o mal se põe aqui e agora, por outro lado, ele constitui uma realidade que não apenas já existia, mas atraía o ser humano. Encontramo-nos aqui na passagem do primeiro para o segundo esquema do servo-arbítrio formado pela exterioridade do mal que advém ao ser humano na forma de uma sedução: “essa exterioridade é tão essencial ao mal humano que o homem, afirma Kant, não poderia ser o malfeitor absoluto, o Maligno; ele é sempre o malfeitor secundário, o malfeitor por sedução” (SM, p. 305). Por fim, o terceiro esquema do servo-arbítrio é formado pela “infecção”. Este símbolo dá sequência ao esquema anterior, pois “a sedução que vem de fora é, em última análise, uma infecção de si por si, uma autoinfecção” (SM, p. 305). Mas o esquema da infecção vai ainda mais longe. Ele sugere que aquele que é infectado, apesar de sucumbir ao mal, não deixa de ser quem era. A infecção não desfigura nossa humanidade, não a diminui nem a “descria”. Mesmo ofuscada pelas consequências da “infecção”,¹³⁷ a humanidade do ser humano permanece.

Portanto, o conceito de servo-arbítrio conserva paradoxalmente a coexistência de uma liberdade e de uma situação de escravidão. Servidão para a qual a liberdade caminhou, mas que, novo paradoxo, já existia antes dela. A “liberdade somente humana” de *Le volontaire et l'involontaire*, depois de afirmada em *L'homme faillible* como liberdade falível, “revela agora seu rosto mais concreto: no mundo real que é o nosso, marcado por todos os lados pelo mal, a liberdade é, ao mesmo tempo, responsável e cativa”¹³⁸.

¹³⁷ Outra vez repete Ricœur: “Por mais radical que seja o mal, ele não pode ser mais original do que a bondade” (SM, p. 306).

¹³⁸ GREISCH, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, p. 110. Retomaremos essa dupla expressão do servo arbítrio quando apresentarmos o símbolo racional do pecado original (cf. infra item 4).

3 Os símbolos secundários do mal: os mitos

Com os mitos, a linguagem simbólica passará a situar o mal num tempo e num espaço originários, abertos pela narrativa. A função revelante do símbolo será agora enriquecida por uma “história exemplar que engloba a humanidade em seu conjunto” (SM, p. 310). O drama do mal enunciado pelo mito visa mais do que ele literalmente narra: a história de Adão, por exemplo, é a história de toda a humanidade e de cada ser humano singular. Esta é a primeira função que Ricœur atribui ao mito, a saber, a de expressar uma realidade universal da existência humana por meio de uma trama que se desenrola num passado imemorial, envolvendo personagens que são, na verdade, “arquétipos”.

A universalidade arquetípica do mito é dinamizada “pelo movimento que a narrativa introduz na experiência humana. Ao recontar o Começo e o Fim da falta, o mito confere a essa experiência uma orientação, uma marcha” (SM, p. 310-311). Tal dinamismo, que põe em movimento a narrativa, é identificado por Ricœur como a segunda função do mito. Nela, encontra-se refletida a própria tensão vivida por aquele que ao confessar o mal se lança em direção a um fim: o da superação desse mesmo mal. Aquele que confessa o mal no presente reconhece o passado da culpa tensionado em direção ao futuro almejado da redenção. O dinamismo da segunda função do mito nos colocará, então, “entre um Gênesis e um Apocalipse” (SM, p. 311).

Resta-nos ainda esclarecer uma terceira e última função do mito, a mais fundamental de todas, segundo o autor. Os mitos que narram o começo e o fim do mal querem dar uma palavra de sentido acerca da experiência mais absurda vivida pelo ser humano, a do salto no mal. O mito não é capaz de explicar a passagem enigmática de um estado de inocência a outro de culpabilidade, mas ele tem a força de narrá-la simbolicamente. É esta a riqueza inultrapassável do mito que o faz adquirir “um alcance ontológico: ele visa a relação (...) do ser essencial do homem e de sua existência histórica” (SM, p. 311).

Ao confessar o mal, o ser humano se depara dizendo algo sobre si mesmo, sobre sua própria verdade. Verdade que corre o risco de ser esquecida ou ofuscada pelas trevas do mal, mesmo que aquela seja mais radical e originária do que este. Eis como o mito, enquanto símbolo, manifesta-se na plenitude de sua força reveladora, afirmando a bondade originária do ser humano para além do mal. O movimento de redenção a que nos conduz a simbólica do mal encontra aqui seu fundamento. A esperança humana pela salvação, pelo fim do mal, não é mera ilusão, mas anseio cujo fundamento repousa numa verdade que se desdobra da própria confissão do mal: a verdade de que o ser humano é radical e originariamente bom. Esperar a

salvação não significa, portanto, outra coisa senão esperar que o ser humano alcance a plenitude de sua verdade.

Este será o foco de nossa apresentação dos mitos que narram o começo e o fim do mal. Isto é, centraremos nossa exposição na afirmação do ser humano que se dá em concomitância à confissão do mal. Assim procedendo, visamos não nos perder na densa descrição de Ricœur acerca de cada um dos seguintes mitos do mal: o mito cosmogônico ilustrado pelo poema babilônico da criação, *Enuma Elish*; o mito trágico do deus perverso que extravia o ser humano, a exemplo do Zeus de Ésquilo, em Prometeu acorrentado; o mito adâmico; e, por fim, o mito órfico da alma exilada. A ordem ora apresentada é a seguida por Ricœur em *La symbolique du mal*. Em primeiro lugar, ele considera cada mito isoladamente para, num segundo momento, relacioná-los, interpretando-os dinamicamente a partir do mito adâmico. De nossa parte, buscaremos mesclar esses dois momentos. Para tanto, inverteremos a ordem de apresentação dos mitos, deslocando o mito adâmico para o fim de nossa exposição. Essa é na verdade a ordem seguida pelo próprio autor em *Le conflit des interprétations*, ao apresentar, “de um lado, os mitos que atribuem a origem do mal a um conflito originário anterior ao homem” (p. 290), e de outro, o mito adâmico, que atribui o mal ao próprio ser humano.

3.1 O mal que nos antecede: mitos cosmogônicos, trágicos e órficos

3.1.1 O começo e o fim do mal na mitologia cosmogônica

Dentre as diversas narrativas cosmogônicas, Ricœur tomará como referência o relato babilônico *Enuma elish* (“Quando nas alturas...”). Neste relato, a exemplo de outros do mesmo gênero, a criação é narrada na forma de um drama em que “a origem do mal é coextensiva à origem das coisas; ela é o ‘*caos*’ contra o qual luta o ato criador do deus” (SM, p. 319). A “ordem”, portanto, não é originária, mas resultante da luta contra o caos original. O cosmos ordenado “advém do próprio divino que, por sua vez, advém da vitória das forças mais recentes sobre as forças mais antigas da divindade” (SM, p. 325).

Em *Enuma elish*, a desordem originária é representada por Tiamat e Apsu, os pais de todos. Logo no início do relato “o rosto de Apsu se ilumina com o mal que conspirava contra os deuses seus filhos” (SM, p. 325). Antes, porém, de realizar seu plano perverso, foi assassinado enquanto dormia, provocando a ira de Tiamat. A sede de vingança de Tiamat foi parada por Marduc, que a derrotou graças à violência dos ventos. Tiamat foi despedaçada, e

de seu cadáver, disperso pelos ventos, surgiu o “cosmos”, que nasce de um crime, de um assassinato. O mesmo acontece com o ser humano. Ele é gerado a partir do sangue derramado de um deus rebelado, assassinado por Ea. Seguindo conselho de Marduc, Ea cria o gênero humano para que ele alimente e sirva aos deuses.

Mas o que Ricœur pretende afirmar com toda essa descrição do surgimento do divino, bem como do cosmos e do ser humano, a partir de uma violência original? “Negativamente: que o homem não é a origem do mal; o homem encontra o mal e o continua (...) Positivamente: que o mal é tão antigo quanto o mais antigo dos seres; que o mal é o passado do ser; que ele foi vencido com a instituição do mundo; que Deus é o porvir do ser” (SM, p. 326). Negativa ou positivamente, ambas as afirmações têm em comum o fato de assinalarem uma anterioridade radical do mal. Este mal, porém, não é compreendido como na noção de pecado, a exemplo do que constatamos no mito adâmico. Neste relato, o mal tem sua origem na “queda” do primeiro homem, que sucumbiu de uma realidade originária boa a uma desordem causada pelo pecado. Tudo ao contrário do mito cosmogônico, cuja desordem é anterior à criação e cuja violência é originária.

Aí onde o mal é originário e originariamente implicado no próprio devir dos deuses, o problema do mito da queda já se encontra resolvido; isto porque não há lugar para um mito de queda ao lado de um mito da criação. O problema do mal é resolvido no começo e mesmo, antes do começo: antes mesmo do nascimento do deus que instaura a ordem (SM, p. 336).

Ora, se o mal se encontra antes da origem das coisas – representado pelo caos primitivo e pela luta teogônica – então, o próprio processo de origem do cosmos representa a superação do mal. No mito cosmogônico, a simbólica do mal tem como contrapartida a redenção. Não há uma história da salvação que sobrevenha ao mal, pois não há uma “problemática da salvação distinta da problemática da criação” (SM, p. 337). A fundação do mundo é concomitante à libertação das forças do caos. Toda a análise ulterior de Ricœur (SM, p. 337-343) sobre a “repetição cultural” do drama da criação não visa outra coisa senão salientar a identidade entre ato criador e redenção do mal. A celebração ritual garante a continuidade da extirpação do mal que agora se repete na história dos homens¹³⁹.

¹³⁹ Conforme Ricœur, é através de uma teologia da soberania, na qual se destaca a figura do rei, que o pensamento babilônico operará a passagem do drama da criação para a história dos homens. A teologia da soberania desdobra-se em teologia da Guerra Santa. Os inimigos passam a representar as forças do caos original, que devem ser derrotadas (cf. SM, p. 343). Ricœur demonstrará como esse “tipo” pôde ser transposto a outras representações, a saber, à figura do rei hebraico (cf. SM, p. 343-350) e a do titã helênico (cf. SM, p. 350-354). Não entraremos em tais digressões do tema. Segundo o próprio autor, esses “outros traços são somente corolários de dois traços dominantes” (SM, p. 319): 1) a identidade do mal com o caos, 2) bem como a da salvação com a criação, como já apresentamos.

3.1.2 O começo e o fim do mal na tragédia grega

Assim como procedeu no mito cosmogônico – ao eleger um relato (Enuma elish) que, por excelência, expressasse o “esquema” ou o “tipo” da compreensão mítica do mal que se desprende do drama da criação –, também na visão trágica do ser humano Ricœur elegerá um relato capaz de expressar o “tipo” da visão trágica. Este relato será a obra Prometeu acorrentado, de Ésquilo. Nele emerge com força e nitidez o encontro de uma concepção antiga de predestinação ao mal¹⁴⁰ com o tema da grandeza heroica. Destino e luta pela liberdade se entrecruzam no drama da existência do herói. Por detrás dessa contenda, a presença inconfessável de um deus que tenta, obceca e extravia.

Com a tragédia, a própria noção de falta é posta em xeque. O herói não comete uma falta, ela é inevitável, de modo que, a qualquer instante, ele pode ser considerado culpado: “Eis, então, o homem vítima de uma agressão transcendente. A queda não é do homem, mas é o ser que, de algum modo, cai sobre ele. As imagens da rede, da armadilha, da ave predadora que abate um passarinho pertencem a esse círculo da falta-infortúnio” (SM, p. 362).

Da parte do herói, há uma busca incessante de se livrar das amarras do destino. É especificamente a luta contra o próprio destino que dá à tragédia sua força. Ela exige, por um lado, a presença de uma transcendência hostil e, por outro, “o surgimento de uma liberdade que retarda a realização do destino, fazendo-o hesitar e parecer contingente até chegar o ápice do drama, quando, enfim, o destino irrompe violentamente e desencadeia um ‘desenlace’ (...) fatal” (SM, p. 363-364).

O espectador da tragédia, por sua vez, “repete afetivamente o paradoxo do ‘trágico’: tudo já se passou, ele conhece a história (...) contudo, ele espera que (...) pela incerteza do futuro, a certeza do passado absoluto sobrevenha como novo acontecimento” (SM, p. 364). Mas assim não acontecerá. O herói será mais uma vez vítima do destino. Que resta, então, esperar? Que salvação se pode alcançar em uma história fechada? Não há salvação para o herói, ele terá de arrostar seu destino. Mas o espectador experimenta interiormente uma espécie de salvação que consiste em uma libertação estética produzida pelo

¹⁴⁰ Antes de apresentar a visão trágica que procede de Prometeu acorrentado, Ricœur expõe como a temática da obcecação do ser humano pelos deuses foi paulatinamente desenvolvida na literatura grega precedente, a exemplo de Homero e de Hesíodo bem como de Simônides, de Teognis e de Sólon. Estes últimos moralizaram a já personificada hostilidade divina, representada pelo conceito de φθόνος (inveja) dos deuses, reduzindo-a à ideia de castigo em decorrência da ὕβρις humana. Porém, esses mesmos autores manifestam que a ὕβρις humana é suscitada pelos próprios deuses, que obcecaram o ser humano e o destinam ao mal.

próprio espetáculo. Tal experiência é interiorizada pelo espectador e convertida em piedade de si. A piedade trágica é uma “emoção impotente de participação nos infortúnios do herói, uma maneira de chorar-com e de purificar o próprio pranto pela beleza do canto” (SM, p. 369), o canto do coro.

Que se dirá, então, de deus? É ele um perverso cujo prazer não é outro senão o de desviar o ser humano, submetendo-o a um trágico destino? Ricœur não pensa assim. O Prometeu de Ésquilo nos possibilita uma dupla interpretação da relação entre herói e divindade. Por um lado, encontra-se o esquema, até aqui seguido, da inocência do herói em contraposição à ação divina que o leva à perdição. Mas, por outro lado, o herói não é apenas um inocente que padece o seu destino. Ele é também aquele que se encoleriza, afrontando o furor do próprio deus. Ambos são arrebatados pela cólera, que os torna cúmplices e manifesta que “nem Prometeu nem Zeus são livres em absoluto (...) Todos os dois experimentam a amargura do ‘mosto da cólera’” (SM, 366-367). A ideia de um deus que concentra todo o mal parece insuportável até mesmo para o autor trágico.

Tudo isso nos leva a compreender a razão que levou Ésquilo a escrever uma terceira obra intitulada Prometeu libertado. Apesar de extraviada, “sabemos o suficiente sobre a ação do Prometeu libertado para dizer que a duração – a longa duração de trinta mil anos que separava este drama do precedente – teria ‘desgastado a cólera’ do tirano celeste e do Titã doloroso” (SM, p. 369-370). Situação análoga, comenta Ricœur, àquela da cólera apaziguada do Deus veterotestamentário. Mas como seria possível essa espécie de desconstrução do trágico por ele mesmo? Para Ricœur, é o esquema da epopeia cosmogônica que vem ao encontro da tragédia, sendo por ela absorvido. A figura de Zeus se assemelha àquela de Marduc, donde a instauração da ordem e da justiça. A epopeia “salva a ‘tragédia’, libertando-a do trágico” (SM, p. 370). Não obstante, libertar não é o mesmo aqui que definitivamente extirpar. Ao contrário, a força do trágico não se extinguirá¹⁴¹. O esquema da tragédia poderá até se transmutar, mas, em essência, permanecerá o mesmo. Em última análise, a salvação da tragédia será ainda aquela de uma reconciliação entre liberdade e necessidade, que deve ser compreendida¹⁴² pelo leitor-espectador e transposta interiormente na forma do temor e da piedade.

¹⁴¹ “Não creio que a religião grega, nas suas mais altas expressões, (...) tenha realizado um verdadeiro fim do trágico” (SM, p. 371).

¹⁴² “Verdadeiramente, a salvação na visão trágica não se encontra fora, mas no próprio trágico. É esse o sentido do φρονεῖν trágico, desse ‘sofrer para compreender’ celebrado pelo coro” (SM, p. 371).

3.1.3 O começo e o fim do mal no mito da alma exilada

Se, por um lado, o mito da alma exilada pode ser associado aos anteriores pelo fato de situar o mal como uma realidade que antecede o ser humano; por outro lado, ele se distingue radicalmente não apenas dos mitos anteriores, mas do próprio mito adâmico pelo fato de cindir o ser humano em corpo e alma.

Mas não é apenas essa a situação singular do mito da alma exilada. Ao contrário dos outros mitos, não podemos escolher um relato que constitua o paradigma do “tipo” mítico da alma exilada. Segundo Ricœur, mesmo os estudiosos não conseguem chegar a um acordo sobre a existência de um “relato antigo” (παλαιὸς λόγος) do orfismo. O que sabemos do orfismo, devemos a relatos tardios e mesmo à filosofia grega, a exemplo de Platão e do neoplatonismo. Diante de tal dificuldade, Ricœur opta por tratar o mito órfico a exemplo de um “tipo ideal” (Idealtypen) weberiano. Portanto, o autor não se preocupará tanto em entrar na discussão da crítica documental sobre o orfismo – apesar de demonstrar grande conhecimento das principais direções da discussão (cf. SM, p. 419ss) – mas em destacar os traços principais do tipo mítico em questão.

O primeiro traço é o de que o mito órfico é um mito da “alma”, diferenciando-se de todos os outros relatos que não concebem uma dualidade entre alma e corpo. O mito órfico “narra como a ‘alma’, de origem divina, tornou-se humana – como o ‘corpo’, estranho a essa alma e de muitos modos mal, advém à alma –, como o evento da mescla da alma e do corpo inaugura a humanidade do homem” (SM, p. 418). Misturada no corpo, a alma humana já não recorda mais sua origem. O composto humano é o lugar do esquecimento, donde a importância do mito, capaz de lembrar ao ser humano que ele é uma composição, que, por sua alma, ele tem origem divina.

Devemos, então, situar a maldade na existência corpórea? Dizer que o corpo é “de muitos modos mal” não seria o mesmo que afirmá-lo como a origem do mal? A resposta é indiscutivelmente negativa. Se de muitas maneiras podemos conceber o corpo como mal, isto se dá apenas porque, nele, a alma encontra-se diminuída, aprisionada. Sua maldade, portanto, é sempre relativa à alma, mas jamais por si mesma. Ora, ao predicarmos um exílio da alma, de algum modo dizemos que ela já traz consigo um mal anterior, que agora deve expiar no corpo. Este, por sua vez, é o lugar do castigo, da prisão da alma.

O paradoxo é que o mesmo corpo que é lugar de punição pode se tornar lugar de perdição, pois ele é o locus por excelência da tentação e mesmo da contaminação da alma. Amalgamada com o corpo, a alma pode se perder por completo, esquecendo-se

definitivamente de sua condição e origem. O lugar de expiação se torna agora espaço de condenação definitiva. Não foi sem razão que o corpo foi associado à condição infernal. Inferno que passou a se eternizar após a acolhida, por parte do orfismo, da doutrina indo-europeia da reencarnação. A alma, que jamais logra expiar suas penas no corpo, é condenada ao ciclo interminável de reencarnações. Mas eis que esta interpretação do corpo como instrumento de penalidade reiterada dá origem a uma nova interpretação, chamada “puritana” por Ricœur. Ela não apenas lembrará a condição “divina” da alma como proclamará que, por ser divina, a alma “pode ser libertada dessa geração mútua de estados contrários, da ‘roda das gerações’” (SM, p. 426).

Até agora seguimos a apresentação de Ricœur do orfismo como “mito de situação”, no sentido de que ele apenas destaca a “situação” na qual se encontra o ser humano sem nada afirmar de específico sobre o surgimento do mal. É necessário que passemos à análise do orfismo como “mito etiológico” para que a questão da origem do mal ganhe relevo. Sobre este aspecto, exerceu profunda influência no orfismo os relatos antropogônicos de tradição dionisiaca. Dada a impossibilidade de se restabelecer com segurança a antropogonia órfica da Grécia antiga, Ricœur busca inferi-la a partir de autores tardios. As versões mais acabadas, e consequentemente privilegiadas pelo autor, serão a de Proclo (séc. V d.C.) e a de Olimpíodoro, o jovem (séc. VI a.C.). Segundo elas, o ser humano nasceu das cinzas dos Titãs, dizimados por terem assassinado Dionísio: “o homem herda ao mesmo tempo a natureza violenta dos Titãs (...) e a natureza de Dionísio, assimilada pelos titãs em seu sacrílego festim” (SM, p. 434).

Para Ricœur, ambos os mitos, o de situação e o de origem, se complementam. Isso quer dizer que as escolhas más feitas pelo homem, amálgama de corpo e alma, repousam num mal anterior à sua própria existência: “o mal só pode começar porque, de algum modo, ele estava sempre aí. O mal é escolha e herança” (SM, p. 435). Perguntar-nos-íamos, então, “que tipo de ‘salvação’ convém a esse tipo do ‘mal’” (SM, p. 436)? Aquela que provém do “conhecimento”. Para o orfismo, o ser humano deve despertar para o conhecimento de sua real situação: ele jaz num corpo que lhe é estranho, distinto de si. Entenda-se bem o que aqui queremos dizer por “conhecimento”. A gnose implica uma “purificação” do ser humano, ela é mais um gênero de vida do que ciência filosófica. Portanto, o “conhecimento” de que provém a salvação constitui verdadeira religião, no sentido de uma religação da vida em sua verdade profunda. Nas palavras de Ricœur, “do mesmo modo que o mito é a reminiscência de um mal humano mais antigo do que o homem, o βίος órfico é a profecia de uma libertação mais que humana do homem” (SM, p. 436).

3.2 O mal que (de nós) sucede: o mito adâmico

O verbo suceder em sua regência intransitiva tem um significado peculiar, o de apontar um acontecimento. Afirmar que o mal sucede por nossa causa significa tomar sobre nós, enquanto humanidade, a responsabilidade do mal. Foi por causa do pecado de um homem que a história do mal começou. O pecado de Adão, narrado pelo mito, marca num “instante” o acontecimento que inaugura a história do pecado. Ao contrário de outros relatos que situam o mal como uma realidade que antecede o ser humano e se encontra na raiz de sua origem, o mito adâmico narra o mal como uma realidade contingente que sucede ao ser humano e dele procede. Por essa razão, Ricœur se refere ao relato adâmico como “o mito antropológico por excelência” (SM, p. 374). Aqui repousa nossa decisão metodológica de analisá-lo à parte dos outros relatos míticos do começo e do fim do mal.

Mas essa escolha igualmente se explica porque, paradoxalmente, no seio de um mito que pretendeu banir de vez toda e qualquer concepção de um mal antecedente – em defesa da bondade da Criação e, assim, do próprio Criador –, manifesta-se um mal mais antigo que o ser humano, expressado por excelência na figura da serpente. O suceder do mal não é apenas narrado como um “instante” que tem seu início no pecado de Adão. Há, no mesmo relato, a presença de um “lapso” aberto pelo drama da tentação. Nele encontram repouso os relatos míticos anteriores. Se com o pecado de Adão o ser humano começa o mal; com o drama da tentação, o ser humano descobre que não o começa absolutamente. Este duplo movimento desencadeado pelo relato adâmico, um estático – dado com o pecado de Adão – e outro dinâmico – aberto pelo drama da tentação, que nos permitirá analisar a incorporação dos mitos precedentes pelo adâmico –, regerá a estrutura de nossa apresentação do mito adâmico.

3.2.1 O começo e o fim do mal no mito adâmico

“... o pecado entrou no mundo por um só homem” (CNBB, Rm 5,12). Esta admirável concentração da origem do mal em um só ponto, tal como a proferiu Paulo, expressa em linguagem direta o que o relato de Gn 3 narrativamente relata em um só gesto: “tomou o fruto e comeu”. Eis como o mito adâmico concentra “em um só homem, em um só ato, em um só evento, todo o mal da história” (SM, p. 384).

O “instante” do pecado se dá na sequência de uma história já começada. Ele marca a cisão de um antes e de um depois, isto é, do “término de um tempo de inocência e do

início de um tempo de maldição” (SM, p. 385). O tempo da inocência não é outro senão aquele da conclusão de uma Criação que traz indelevelmente em si a marca da bondade de seu Criador. As divagações especulativas acerca do que foi esse estado original de inocência estão fora de questão, pois o que interessa à hermenêutica é o símbolo por ele mesmo.

Do seio de uma linguagem cifrada se desvela a verdade mais originária do ser humano, a saber, a de sua bondade. O estado de inocência não é senão isto: a afirmação de que a bondade é originária no ser humano, a maldade não. Não há, portanto, no mito adâmico a constatação de um estado super-humano, perdido pela humanidade após o pecado. “Adão quer dizer Homem” (SM, p. 374), nem mais nem menos¹⁴³.

É por isso, insiste Ricœur, que o pecado de Adão deve antes ser compreendido como desvio do que como uma queda (cf. SM, p. 375). A equivocidade deste último termo leva-nos à ideia de uma defectibilidade no ser do Homem após o pecado. O contrário se dá com o “desvio”. Ele recolhe em si a simbólica elementar do pecado. Assim como o próprio mito adâmico, ele se inscreve na longa tradição penitencial aberta por Israel. A gravidade do pecado de Adão não se explica senão pelo fato dele ter se desviado de Deus, negando o seu Criador. Não é tanto o ato de comer uma fruta proibida que torna o ser humano culpado – o que aconteceria se o mito adâmico fosse regido pelo simbolismo da mancha –, mas o que se encontra por trás desse gesto, a saber, a desobediência ao próprio Criador, assim como aquela de Israel, outrora denunciada pelos profetas.

Qual é, então, a especificidade do mito adâmico? O que ele acrescenta ao simbolismo anterior? Ora, a possibilidade aberta pela narrativa de surpreender a passagem enigmática da inocência à falta em um passado imemorial da humanidade vivido simbolicamente por Adão. Aquilo que não se pode explicar, deve-se narrar¹⁴⁴. Ao narrar o “instante” inaugural do pecado, o mito adâmico desdobra a origem do mal e do bem. “A intenção deste mito é a de dar consistência a uma origem radical do mal distinta da origem mais originária do ser-bom das coisas” (SM, p. 375). O mal pode ser radical, mas não é originário. Ele sucede de um Homem e marca radicalmente sua história, mas não constitui sua verdade última. Retomando a terminologia anterior de Ricœur, podemos aqui claramente notar a distinção entre a falibilidade e a culpabilidade. Se a falibilidade pode ser dita de Adão

¹⁴³ O mito adâmico remete “a origem do mal a um ancestral da humanidade atual cuja condição é homogênea à nossa. Todas as especulações sobre a perfeição sobrenatural de Adão antes da queda são arranjos adventícios que lhe alteram profundamente o significado original, ingênuo e bruto. Eles tendem a tornar Adão superior e, portanto, estranho à nossa condição” (SM, p. 374-375).

¹⁴⁴ Não nos esqueçamos do aforismo supracitado de Heráclito: “O Mestre cujo oráculo se encontra em Delfos não fala, não dissimula, ele significa (ἀλλὰ σημαίνει)”.

de modo originário, a culpabilidade não, pois esta última “descreve a condição de uma humanidade já inclinada ao mal” (SM, p. 375-376).

A distinção entre originário e radical é fundamental. De fato, ela resume toda a análise de Ricœur sobre o mito adâmico. Tendo-a como base, o autor segue adiante mostrando que aquilo que o mito narra na forma de uma sucessão deve ser interpretado na existência humana como uma sobreimpressão. Isto é, aquilo que o relato traduz como um antes e um depois do pecado, nós vivenciamos em um “Instante”:

No Instante eu sou criado, no Instante eu decaio. No Instante eu sou criado: com efeito, a minha bondade primitiva reside em meu estatuto de ser-criado. Ora, jamais cesso de ser criado, sob pena de deixar de ser; logo, jamais cesso de ser bom. Desse modo, o ‘acontecimento’ do pecado termina a inocência no Instante. Ele é, no Instante, a descontinuidade, a fratura de meu ser-criado e [princípio] de meu tornar-me mal. O mito expressa na forma de sucessão o que é contemporâneo e não pode não ser (...) é assim que ele atinge sua profundidade: narrando a queda – surgida não se sabe donde – como um acontecimento, ele oferece à antropologia um conceito-chave: o da contingência do mal radical, que o penitente corre sempre o risco de nomear como sua natureza má. Do mesmo modo que o mito denuncia o caráter puramente ‘histórico’ do mal radical, ele impede que este se erija como mal originário: por mais que o pecado seja mais ‘antigo’ que os pecados, a inocência é ‘mais antiga’ do que ele. Esta ‘anterioridade’ da inocência em referência ao pecado mais ‘antigo’ é como a cifra temporal de sua profundidade antropológica (SM, p. 391-392).

Pela força simbólica do mito, o paraíso perdido da inocência pode ainda hoje nos falar. Isto porque o próprio *illud tempus* do mito significa o presente do autor; espelham-se nas origens da Criação as coisas como são agora. Nós, que apenas conhecemos a história do ser humano marcada radicalmente pelo mal, somos convidados a enxergar mais longe, a vislumbrar na opacidade da história a bondade originária do ser humano. Enfim, somos convidados a manter em sobreimpressão a bondade originária do ser humano e sua maldade radical, mas não menos contingente.

Do âmago mais profundo da confissão do mal emerge uma declaração da bondade do ser humano. Através desse dinamismo, a simbólica do mal se reverte outra vez em simbólica da redenção cuja expressão mais rica encontra-se no próprio Cristo, o novo Adão, como Paulo confessa. Antes, porém, de saltar do Gn à carta de Paulo aos Romanos, Ricœur buscará na sequência do próprio mito adâmico seu reverso salvífico. O autor poderia partir das várias iniciativas de cuidado de Deus para com o ser humano que se dão na sequência imediata do relato. Em Gn 3,20, por exemplo, IHHW Elohim faz roupas para o homem e para

a mulher, simbolizando que Deus permanece amparando sua criação¹⁴⁵. Mas não é este o intuito de Ricœur. Antes ele passa do ciclo narrativo de Gn 1-11 para o ciclo de Abraão, que se abre no capítulo 12. “A figura de Abraão é como a primeira réplica da figura de Adão” (SM, p. 401). Nela, o povo de Israel “vê uma flecha de esperança; antes mesmo de qualquer escatologia, o povo representa na ‘história’ de seus pais uma história dirigida por uma ‘promessa’, tensionada a uma ‘realização’” (SM, p. 403). A sequência dessa história segue na forma de uma marcha em direção à terra da promessa. Mas, como bem observa Ricœur: “A promessa feita a Abraão (...) jamais esgota seu sentido” (SM, p. 402). A terra prometida, que passará a ser a terra da liberdade após a escravidão do Egito, permanecerá como símbolo mesmo após a conquista de Canaã.

Estando sempre a ser cumprida, esta promessa ganha cada vez mais feição escatológica, de modo que os profetas passam a anunciar seu cumprimento na figura de um enviado por Deus. Em especial, Ricœur destaca duas figuras, a do Servo do Senhor e a do Filho do Homem. A primeira figura exerce papel inusitado de reconciliação ao tomar sobre si a culpa dos homens. É o próprio Servo quem se oferece como vítima. Ele põe por terra a noção de uma conquista individual do perdão. Sua justificação é inteiramente dom. O Filho do Homem, por sua vez, remete-nos uma vez mais à figura do princípio, ao “Homem, mas não mais o Primeiro Homem e sim um Homem que vem” (SM, p. 406). O Homem do fim, seja ele um indivíduo ou mesmo a humanidade inteira, anuncia a salvação de Deus que vem instaurar o novo mundo, a nova Criação. Essa figura escatológica reunirá, assim, a dupla função de juiz do mundo e de rei vindouro.

Não é sem propósito que Ricœur destaca essas duas figuras. Como testemunham os evangelhos sinóticos, o próprio Jesus compreendeu sua missão a partir delas. Ademais, elas destacam as duas principais características da salvação que o autor privilegiará em Jesus Cristo, a saber, a justificação e a vida nova. Segundo Ricœur, ao assumir essas duas figuras, Jesus “faz passar a teologia da glória pela teologia da Cruz (...) [além] de reunir, ao mesmo tempo, as figuras do juiz e do advogado” (SM, p. 407). Mais ainda. Jesus é “o ponto de convergência de todas as figuras sem ser ele mesmo uma figura” (SM, p. 407), pois Ele é o próprio evento da salvação, o Εὐαγγέλιον, em suma, o conteúdo mesmo do Kerygma cristão. O que era anúncio nas profecias do passado se torna realidade em Cristo. O Reino vindouro torna-se presente: os cegos veem, os surdos escutam... os pecados são perdoados. Perdão e

¹⁴⁵ Esta e outras referências em COUTO, António. Da cobiça à Aliança: uma leitura de Gn 4-11. Igreja e Missão. Vila Nova de Gaia, v. 189, p. 3-21, jan.-abr. 2002.

cura marcam a irrupção do novo Reino no antigo, “a nova criação penetra a vida dos homens que estão sobre a terra, é a irrupção do novo ‘século’ no nosso” (SM, p. 408).

A novação salvífica realizada em Cristo será expressa por Paulo à luz de uma nova figura, a do novo Adão, que, ao mesmo tempo, recapitulará as figuras do Servo e do Filho do Homem e acrescentará a estas um traço definitivo que se resume no “quanto mais” de Rm 5. Assim como nas figuras anteriores, o novo Adão concerne toda a humanidade, que passa agora a ser elevada ao ser novo, inaugurado por Cristo. Mas o que pareceria situar-se apenas num plano simétrico, a saber, o de uma correspondência entre os dois Adãos – “assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, a obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida” (Rm 5,18. Grifos nossos) –, é elevado à assimetria da superabundância do dom que é o próprio Cristo: “Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (Rm 5,15. Grifos nossos).

O dom de Cristo não é mera restauração, mas novação. À abundância do pecado corresponde, para além de qualquer lógica de equivalência, a superabundância da graça. Se Paulo ressalta o pessimismo do pecado, ele o faz tão somente para pôr em relevo o otimismo da salvação (cf. SM, p. 412). Em Jesus Cristo, Deus dá à humanidade mais do que ela poderia esperar. Ele não apenas perdoa o ser humano pelos seus crimes. Ainda mais! Ele põe fim ao ciclo de morte que aprisionava o ser humano e, no mesmo ato de redenção que passa pela Cruz, recria a humanidade. O perdão dos pecados que procede do Cristo não é mera absolvição de faltas individuais. Ele se desdobra abundantemente em dom, torna-se ato de perdoar-se, levando a humanidade a participar da própria vida de Cristo:

a mudança interior – ‘o revestir-se do homem novo’ – é a sombra projetada, no plano da vivência, de uma transformação que não pode ser vivida apenas subjetivamente, nem observada de fora (...) É nesse sentido que são Paulo diz que o indivíduo é ‘transformado (μεταμορφοῦσθαι – metamorfoseado) na mesma imagem (εἰκῶν) (2Cor 3,18), tornado semelhante (σύμμορφος) à imagem (εἰκῶν)’ do Filho (Rm 8,29) e que ele ‘porta a imagem do celeste’ após ter ‘portado a imagem do terrestre’ (1Cor 15,49)” (SM, p. 413).

A figura de Cristo, o “novo Homem (Adão)” no qual somos transformados, possui tal força simbólica que ela inverte a ordem cronológica e engendra sua própria história, a história da salvação. Adão se volta para Cristo, “o primeiro Adão foi criado em vista do segundo” (SM, p. 412). A história da salvação se apresenta, assim, como verdadeira paideia que conduz o ser humano à maturidade, à plenitude de sua própria humanidade.

É verdade que a esta altura Ricoeur encontra-se na fronteira entre a hermenêutica dos símbolos e a reflexão teológica. Ora, a força significante do novo Adão pressupõe a fé em sua divindade. Sobre esse aspecto, o autor observa com propriedade que o indivíduo religioso não acede à fé senão através dos próprios símbolos: “o indivíduo deve começar incorporando-se ao que significam essas ‘imagens’ para alcançar a vivência do perdão” (SM, p. 413). Somente podemos experimentar aquilo que nos é permitido imaginar. Ora, “a imaginação metafísica reside nos símbolos; a própria Vida é símbolo, imagem, antes de ser experimentada e vivida” (SM, p. 416). Com essa conclusão, o autor não apenas demonstra não ter se desviado de sua proposta hermenêutica, mas ainda entreabre com o tema da imaginação o caminho que o conduziria à poética da vontade. Deixaremos por ora essa questão em suspenso para oportunamente a retomarmos em nossa conclusão.

3.2.2 Da estática à dinâmica: o ciclo dos mitos no mito adâmico

Cabe agora analisarmos a outra face do mal desvelada pelo mito adâmico. O mal como irrupção absurda, enigmática. O mal que nos escapa e, escandalosamente, antecede o próprio “instante” do pecado ao nos tentar, ao nos seduzir, ao nos perder. O “lapso” aberto pelo drama da narrativa insere na cena do “instante” do pecado personagens que contrabalançam o peso da culpa humana. A serpente, Eva, e mesmo Adão, dão vida ao drama que narrará o mal não mais como um mito de cesura, porém de transição. De fato, a passagem abrupta da inocência à falta deixa uma lacuna aberta que não satisfaz o espírito humano. É justamente aqui que vem se inserir o relato dramático da tentação. O que antes se deu num “instante” agora se manifesta num “lapso” cuja duração reflete a entrada sorrateira do mal na história humana a partir de uma espécie de vertigem, de fascinação figurada pela serpente.

A tentação da serpente se dirige a Adão por intermédio de Eva. Destaquemos brevemente cada uma dessas figuras. Eva é símbolo da fragilidade humana, da possibilidade sempre presente do ser humano de sucumbir ao mal. A figura de Eva significa, portanto, a vulnerabilidade do ser humano ao mal, “o ponto de menor resistência da liberdade finita ao apelo do Pseudo, do mal infinito” (SM, p. 395). Ela não representa as mulheres, mas o próprio ser humano. O que vale para Eva vale igualmente para Adão, de modo que se “toda mulher peca ‘em’ Adão, todo homem é seduzido ‘em’ Eva” (SM, p. 395). Agora bem, se a mulher é símbolo da fragilidade, por sua vez, Adão figura a escolha má de um ser ludibriado pela promessa da serpente, a figura mais enigmática de todas.

A serpente, por fim, é aquela que já se encontrava aí, mais antiga que o próprio pecado. Apesar de ter sido criada por Deus (Gn 3,1) – o que pode causar ainda mais escândalo –, ela representa o único ser monstruoso que restou dos mitos teogônicos, “o único animal ctônico que escapou à demitologização” (SM, p. 395). Esta figura nos intriga, pois parece colocar em suspenso o sentido profundo do mito adâmico que atribui ao próprio ser humano a responsabilidade do mal. Por essa razão, um primeiro modo de compreender a exterioridade do mal representada pela serpente seria analisá-la como uma espécie de projeção da sedução que ocorre em nosso interior. A serpente figuraria neste esquema nossa própria concupiscência, que a nós se manifesta na forma de uma “quase-exterioridade”, como vivamente testemunha São Paulo.

Entretanto, essa redução a uma sorte de auto-sedução está longe de esgotar a riqueza simbólica da serpente, pois ela igualmente significa uma realidade exterior. Em sua experiência histórica, o ser humano se dá conta da exterioridade do mal ao perceber que ele não é capaz de começá-lo absolutamente. Há sempre um mal já aí com o qual ele se depara. O mal que começo no “instante” do pecado dá seguimento a uma história já começada: “ele é tradição e não só acontecimento” (SM, p. 397). Tradição esta que o mito adâmico converge na figura da serpente.

Resta-nos apresentar uma terceira representação da exterioridade do mal ainda mais instigante que aquelas do mal como quase-exterioridade ou como já-aí da tradição. Nessa última representação, a figura da serpente é identificada com o próprio caos, isto é, com a figura mais absurda e ameaçadora da existência humana. “A serpente simboliza (...) o caos em mim, entre nós e fora de nós” (SM, p. 398). Para Ricœur, esse tríplice esquema torna claro o porquê a figura da serpente não foi completamente extirpada do relato antropológico por excelência que é o mito adâmico. Não pode ser prescindida porque a serpente “figura essa face do mal que a liberdade responsável do ser humano não pode assumir” (SM, p. 398). Essa figura é associada àquela do Adversário, ela “é o Outro do mal humano” (CI, p. 291). Dito resumidamente, a intenção última do símbolo da serpente consiste em afirmar que “o ser humano não é o Mal nem o Maligno, substantivamente falando, mas, adjetivamente, mal ou malvado” (SM, p. 398).

No coração do mito adâmico, a serpente representa a face do mal que os outros mitos procuraram narrar: o mal já aí, o mal anterior, o mal que atrai e seduz. Há verdadeiro ciclo dos mitos no mito adâmico: o esquema da exterioridade, presente 1) no combate originário do drama da criação, 2) no deus cruel de Prometeu e 3) no corpo-túmulo dos órficos, refugia-se na figura da serpente. “Este esquema é sem dúvida invencível. Mesmo

ofuscado pelo mito antropológico, ele ressurgiu em seu próprio seio” (CI, p. 291). Porém, “por mais que multipliquemos os centros de proliferação do mal, a intenção central do mito [adâmico] permanece sendo a de ordenar todas as outras figuras em relação à de Adão e compreendê-las a partir desta” (SM, p. 376). O mais interessante é que, ao serem inseridas no mito adâmico, essas figuras míticas arcaicas, que pareciam ameaçar o ser humano, salvaguardam-no de uma condenação generalizada ao manifestarem que, além de culpado, o ser humano é também vítima do mal, do *mysterium iniquitatis* (cf. SM, p. 477).

4 O pecado original como símbolo racional

A busca de maior compreensão da realidade enigmática do mal, que ocasionou a passagem dos símbolos primários do mal aos mitos, atinge seu ponto máximo com a especulação gnóstica. Por ela, entramos no regime dos símbolos racionais, portanto, terciários. “A gnose é aquela que recolhe e desenvolve o momento etiológico do mito” (SM, p. 312) a fim de elevá-lo à condição de verdade conceitual. Ora, uma explicação do mal que se fundamente na literalidade dos textos míticos não pode passar de uma falsa explicação, fruto de um delírio especulativo (cf. SM, p. 313). Mas o que pareceria uma constatação simples constitui, na verdade, uma “tentação permanente do pensamento” (CI, p. 267). Estamos sempre prestes a cair nela, pois, apesar de ilusória, a clareza explicativa da especulação gnóstica vem ao encontro de nosso desejo mais desesperador de compreensão do absurdo do mal que nos assola a carne. Eis que em sua aparente fraqueza reside sua maior força, capaz, a exemplo do maniqueísmo, de seduzir até mesmo a um espírito exigente como o de Agostinho, personagem central de nossa atenção a partir de agora, pois é de sua reflexão que devemos o conceito, ou o pseudo-conceito como defende Ricœur, do pecado original.

Visando combater o delírio especulativo que um dia o fascinou, Agostinho desenvolveu um pensamento fundamentalmente anti-gnóstico. Seguindo a esteira dos padres gregos e latinos, Agostinho conclui radicalmente: “o mal não tem natureza, o mal não é qualquer coisa, o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, pois é nosso” (CI, p. 269). A pergunta clássica que animou a gnose, *unde malum*, não se fundamenta, pois o “mal não é ser, mas fazer” (CI, p. 269). Por isso, Agostinho a substitui por outra questão: *unde malum faciamus?*

Encontramo-nos aqui diante da intenção prévia do “pecado original” que é a de se inscrever na longa tradição penitencial de Israel. O símbolo primário do pecado já confessava o mal como uma recusa humana a Deus na forma de um desvio. O mito adâmico, por sua vez,

alertou-nos que o mal não se identifica com o mundo, é na história já começada de uma criação boa que o mal tem seu início pelo pecado de Adão. Enraizado nessa tradição, Agostinho desenvolve, no período da querela contra os maniqueus, “uma visão puramente ética do mal, em que o homem é integralmente responsável” (CI, p. 270).

Porém, chegada a crise pelagiana, a reflexão de Agostinho ganhará novo rumo. Ele deve agora combater o estonteante otimismo antropológico de Pelágio: “Foi para combater a interpretação de Pelágio, que esvaziava o lado tenebroso do pecado como força englobante de todos os homens, que Agostinho foi até o extremo do conceito do pecado original” (CI, p. 274). Se Pelágio sobrexaltou a vontade humana a ponto de afirmar a possibilidade natural de cada ser humano não pecar (*posse non peccare*), Agostinho, por sua vez, viu-se obrigado a acentuar a experiência, vivida por ele mesmo, “da resistência do desejo e do hábito à boa vontade (...) de uma vontade que se escapa a si mesma e obedece a outra lei diferente dela própria” (CI, p. 275). É a partir dessa experiência dramática, vivida por Agostinho, que devemos situar o pecado original.

Não entraremos aqui nas intermináveis discussões teológicas sobre o pecado original. Antes o apresentaremos conforme a exposição de Ricœur, que o interpreta como símbolo racional. Por este termo, o autor compreende um conceito que, por não ter consistência própria, remete “a expressões que são analógicas e assim o são não por falta de rigor, mas por excesso de significação” (CI, p. 277). Eis, portanto, o paradoxo do pecado original: “Antignóstico em sua intenção, (...) é um conceito quase gnóstico em sua forma. A tarefa da reflexão será a de desmanchá-lo como falso saber, a fim de recolher sua intenção como símbolo racional insubstituível do mal já aí” (CI, p. 301). Não é demasiado insistir sobre este ponto: o intuito central do autor não é pôr fim ao conceito do pecado original, mas resgatar sua capacidade de significação, isto é, “seu poder de reenvio àquilo que não é conceito, mas anúncio. Anúncio que denuncia o mal, (...) que pronuncia a absolvição (...) e que reencontra as setas de sentido que visam o próprio kerygma (CI, p. 266).

No entanto, em que consiste o falso saber que precisa ser destruído? Como o pecado original veio a se tornar um “mito racional”? Para explicar essas questões, Ricœur retoma a passagem de Rm 5,12, ponto de partida para interpretação agostiniana do pecado original sobre a base de um “saber quase jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos e [de um] saber quase biológico da transmissão de uma tara hereditária” (CI, p. 266). É justo considerar de antemão que a leitura de Agostinho do versículo em questão foi inteiramente

comprometida pela tradução da *Vetus Latina* que ele tinha em mãos¹⁴⁶. Passando por cima dessa questão, Ricœur segue direto para a interpretação agostiniana de ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον a partir da tradução latina *in quo omnes peccaverunt*. Ao traduzir ἐφ' ᾧ por *in quo*, a *Vetus Latina* levou Agostinho à conclusão de que em Adão todos pecaram. Consequentemente, por meio de Adão, o pecado foi transmitido a todos.

Apesar de possível, a tradução de ἐφ' ᾧ por *in quo* deixa de fora a ideia de uma passagem gradual, presente no texto grego, que segue do pecado de Adão aos pecados dos homens: “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12). É porque todos pecaram – ou, se preferirmos outra tradução igualmente possível de ἐφ' ᾧ, é por meio do pecado dos homens – que a morte nos alcança, assim como outrora alcançou a Adão por seu pecado.¹⁴⁷

Agostinho distancia-se dessa interpretação que procede do texto grego não apenas porque seguiu a tradução da *Vetus Latina*, mas também, e ainda mais, porque essa interpretação encontra-se na base da argumentação de Pelágio que o levou à conclusão de que cada homem, assim como Adão – e não em Adão –, alcança a morte em decorrência de seu próprio pecado. Dado isso, Agostinho não titubeou em insistir numa interpretação literal de *in quo*, enxergando no pecado de Adão o ato inaugural da condenação de toda a humanidade:

para combater a tese de Pelágio de que há apenas uma imitação de Adão por toda a sucessão dos homens, será necessário procurar na ‘geração’ – per generationem – o veículo dessa infecção com o risco de reavivar as antigas associações da consciência arcaica entre mancha e sexualidade. Cristalizou-se, assim, o conceito de uma culpabilidade herdada, que reúne em uma noção inconsistente uma categoria jurídica – o crime voluntário punível – e uma categoria biológica – a unidade da espécie humana por geração (CI, p. 276).

Ricœur não hesita em enxergar nesse procedimento de Agostinho “uma estrutura racional que não difere daquela dos conceitos da gnose” (CI, p. 276). Explica-se assim como o pecado original, antignóstico em sua intenção, veio a torna-se uma “mitologia dogmática”.

Que restou, então, ao cristianismo? Abolir a noção de pecado original elaborada por Agostinho? Não foi este o caminho da tradição eclesial. E não o foi, continua Ricœur,

¹⁴⁶ Cf. LADARIA, Luis de. Pecado original e pecado das origens: de santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÛÉ, B. História dos dogmas: O homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003, p. 133-190. v. 2, p. 148.

¹⁴⁷ Ladaria observa que a tradução da *Vetus Latina* segue um manuscrito em que não há a presença do termo “morte”. Esta é mais uma razão que levou a Agostinho a ler a fórmula ἐφ' ᾧ atribuindo-a literalmente a Adão (Pecado original e pecado das origens, p. 148-149).

porque “Agostinho fez passar através dessa mitologia dogmática algo de essencial que Pelágio inteiramente desconheceu” (CI, p. 237) e que também nós, herdeiros dos mestres da suspeita, desconheceríamos por completo se não enxergássemos por detrás da falsa clareza conceitual do pecado original “sua tenebrosa riqueza analógica” (CI, p. 277).

Enquanto símbolo racional, o pecado original se inscreve na longa tradição penitencial de Israel¹⁴⁸. Não é a interpretação de Agostinho de Rm 5,12 que faz do pecado original uma grandeza inultrapassável, mas sim a afluência que nele se dá dos símbolos mais antigos do pecado e do mito adâmico. Quanto ao primeiro, além das figuras da errância, do desvio etc., Ricœur acentuará a imagem do “cativeiro”, a partir da qual o antigo Israel acentuou o realismo do pecado, capaz de aprisionar o ser humano e torná-lo cativo. Quanto ao segundo, o pecado original resgatará sua capacidade de afirmação de um mal já aí.

Mas há algo de ainda mais complexo no conceito do pecado original. Se, por um lado, o mito adâmico revela o pecado 1) como uma realidade anterior a toda tomada de consciência, 2) como dimensão comunitária irredutível à responsabilidade do indivíduo e 3) cuja força é capaz de comprometer a própria vontade humana. Por outro lado, como bem viu Pelágio, o mito adâmico revela que o mal começa com cada um de nós. O grande desafio do bispo de Hipona será o de reunir num só conceito essas duas expressões do pecado manifestadas pelo mesmo mito, verdadeiro “esforço para conservar o adquirido da primeira conceitualização, a saber, que o pecado não é natureza, mas vontade, e para incorporar a essa vontade uma quase-natureza do mal” (CI, p. 281). Para cumprir tal desafio, Agostinho se viu na necessidade de “combinar monstruosamente um conceito jurídico de imputação, para que fosse voluntário, e um conceito biológico de herança, para que fosse involuntário, contraído, adquirido” (CI, p. 281). Desse modo, o conceito do pecado original concebe o mal como “uma espécie de involuntário no seio mesmo do voluntário, não perante ele, mas nele, é isto o servo-arbítrio” (CI, p. 281).

Ora, se o pecado original afirma a existência de uma corrupção da vontade humana que paradoxalmente torna escrava a liberdade, é somente através da regeneração que o ser humano pode esperar alguma salvação. Sendo assim, o pecado original deve ser compreendido como antítipo da regeneração, do novo nascimento. Não há aqui o que especular, apenas devemos recolher o que, em última análise, se manifesta no pecado original,

¹⁴⁸ “... é necessário dizer que o conceito reenvia para o mito e o mito para a experiência penitencial do antigo Israel e da Igreja. A análise intencional vai da pseudo-racionalidade à pseudo-história e da pseudo-história ao vivido eclesial. Também devemos fazer o trajeto inverso: o mito não é somente pseudo-história, ele é revelador. Como tal, ele desvela uma dimensão da experiência que, sem ele, permaneceria inexpressiva” (CI, p. 281).

a saber, a necessidade da libertação do ser humano, da urgência de redenção de uma humanidade que não pode salvar-se a si mesma. Outra vez desponta o quanto mais da graça que supera a abundância do pecado: “tipo e antítipo não são somente paralelos (do mesmo modo que... assim como...), mas há um movimento de um para o outro, um ‘quanto mais’, um ‘com maior razão’” (CI, p. 282) que vence a morte e o pecado.

É lamentável que em seu estudo, Ricœur não tenha suficientemente acentuado, como na análise de outros símbolos do mal, a simbologia salvífica que corresponde ao símbolo racional do pecado original. No símbolo da mancha, a título de comparação, Ricœur não hesitou em assinalar nos rituais de abluções a purificação que eles simbolizam. Cabia ao autor explorar o simbolismo do batismo, que não apenas representa uma purificação do pecado, mas igualmente a regeneração que o símbolo do pecado original demanda. A ausência do simbolismo do batismo na discussão de Ricœur é igualmente lamentável se levarmos em conta que uma das razões que levou Agostinho à conceituação do pecado original encontra-se na necessidade de fundamentar a prática do batismo de crianças.

Por fim, o simbolismo do batismo é capaz de corresponder às duas expressões que caracterizaram a liberdade humana como servo-arbítrio. Expliquemo-nos melhor. Na conclusão dos símbolos primários do mal, vimos que, figurada como servo-arbítrio, a liberdade humana ao mesmo tempo se expressava como responsável e como escrava. Vista sob o aspecto da responsabilidade, afirmou-se a liberdade e, com ela, a possibilidade do ser humano de dizer não, de renunciar ao mal e lançar-se no caminho da salvação. Porém, o aspecto de catividade da condição humana, por causa do pecado, revelou-nos a exigência de que a liberdade fosse radicalmente libertada, e mesmo, regenerada. Ora, quem é o catecúmeno senão aquele que, enquanto responsabilidade – que aqui igualmente pode ser compreendida como habilidade de resposta –, renuncia ao mal e, na profissão de sua fé, mergulha nas águas batismais à espera da vida nova, de ser libertado do maligno, enfim, da escravidão do pecado? Na conclusão que se segue, veremos como esse duplo movimento da liberdade, enquanto iniciativa responsável à espera do dom que vem de Deus, será resgatado.

5 À guisa de conclusão

5.1 A afirmação do humano na Simbólica do mal

... aquele ar me falou em gritos de liberdade. Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhezinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o bêco para a liberdade se fazer.¹⁴⁹

Como afirmar uma liberdade entregue ao mal, que não acaba de ser livre? Como se pode compreender o paradoxo de uma liberdade cativa? Como chegar ao extremo da ideia de escravidão sem que se sacrifique a ideia de liberdade? Não são outras as questões que incitaram Ricœur a elaborar sua filosofia da vontade. O desafio de se afirmar a liberdade corresponde à urgente necessidade de afirmação do próprio ser humano. A questão da liberdade é a do próprio ser humano: como positivamente afirmá-lo no seio de uma história marcada radicalmente pelo mal? Desafio que tem como agravante o fato de que o próprio ser humano é mistério para si mesmo. Ele não possui acesso direto à sua verdade, tendo de buscá-la indiretamente, pelo percurso dos desvios, pela meditação de suas próprias obras, onde ele se projeta e se diz indiretamente.

Tal foi o percurso seguido até agora. A análise eidética da vontade não foi senão um caminho em busca da afirmação da liberdade humana pelo desvio da intencionalidade. A antropologia da falibilidade, por sua vez, buscou na patética da miséria os signos de uma desproporção constitutiva do ser humano e de sua frágil mediação, capaz do mal, mas também da alegria do sim na tristeza do finito, “alegria de um pobre caminhezinho”. Com a passagem para a simbólica do mal, o salto da inocência à culpa é finalmente dado. O desafio da compreensão do mistério do ser humano passará agora por novo desvio, o dos símbolos do mal. Desvio inusitado, paradoxal, em que o ser humano, mistério para si mesmo, põe-se à escuta dos símbolos do mal – *mysterium iniquitatis* – à procura de uma palavra de sentido. Paradoxo de uma liberdade que se descobre ao confessar o mal, ao tomar sobre si a responsabilidade do mal praticado. Não pode ser capaz de desvio, de subversão, de afastamento senão uma liberdade.

Ao eleger um centro de compreensão, ao apostar que a realidade enigmática do mal pode ser mais bem compreendida na sequela aberta pela tradição penitencial de Israel, interiorizada na culpa e condensada no mito adâmico, Ricœur abre caminho para o que em

¹⁴⁹ GUIMARÃES ROSA, Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006 p. 307.

filosofia se denomina visão ética do mal. A visão ética pensa o mal pela liberdade porque antes logrou reconhecer a liberdade na confissão do mal. Ora, “se a liberdade toma sobre si a origem do mal” (CI, p. 422), ele não pode mais ser pensado como substância ou como matéria. Antes ele é subversão de uma relação, de uma realidade que deveria ser diferente. Por mais radical que seja o mal, Ricœur não se cansa de repetir, ele não é originário. A palavra que se encontra na Origem do ser humano não é senão esta: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31).

A bondade humana não se perde no jardim de Éden, pois o ato criador de Deus não se restringe a um passado imemorial, ele é evento presente. Mesmo após o pecado, o ser humano permanece livre, imagem de Deus. É verdade que, a qualquer instante, o ser humano pode começar outra vez o mal. Porém, ao contrário do que é da ordem da Criação, essa possibilidade se radica no âmbito da contingência histórica. O mal que desde Adão se desdobra na história não constitui um destino. Ele é capaz de inclinar radicalmente a liberdade, mas jamais de desfazer sua destinação última que é a bondade.

Até aqui nos conduz a visão ética. Ela esclarece e desmistifica o mal. Entretanto, quanto mais avança em clareza, mais a visão ética perde em profundidade, pois o preço da clareza é a perda da opacidade que faz do símbolo fonte perene de sentido. A visão ética não nos satisfaz por completo. Não podemos reduzir o mito adâmico a um filosofema da visão ética do mal. Aprendemos com o mito adâmico que, além do “instante”, o mal também se apresenta como um “lapso” de tempo, como um drama que põe em cena figuras as mais simbólicas, como a da serpente, que traz para o interior do relato da queda o ciclo dos mitos, a presença de um mal já aí. Mal que nos antecede e nos aprisiona, assim como confessaram os símbolos primários mediante a figura do cativo, que retrata com vivas cores a força exercida pelo mal no ser humano, ligando-o, atando-o.

Já o mito adâmico, ao mesmo tempo que nos revela o ser humano como começo do mal, adverte-nos de que ele não pode começá-lo absolutamente, “o homem culpado que o relato denuncia aparece igualmente como vítima de um mistério de iniquidade que o torna tão digno de Piedade quanto de Cólera” (SM, p. 477). A liberdade antes afirmada pela confissão da culpa é dita agora como vítima de um mal tenebroso que ela mesma não consegue explicar, mas tão somente experimentar como um não-poder no poder que ela é.

Explica-se aqui o especial interesse do autor pela temática do servo-arbítrio, tal como a recolhe do debate entre Lutero e Erasmo. Com este, Ricœur deseja afirmar que a liberdade humana é indestrutível, considerando não obstante, com aquele, que essa mesma liberdade se encontra radicalmente marcada pelo mal. O paradoxo mais uma vez deve ser

mantido. Não há liberdade pela metade, mas tampouco há uma liberdade absoluta. A liberdade somente humana deve seguir seu “pobre caminhezinho, no dentro do ferro de grandes prisões”. Deve pôr-se em marcha rumo à terra da promessa cujo itinerário passa necessariamente pela libertação do maligno (cf. CI, p. 426), pela superação do mal, anunciada desde o mais arcaico dos mitos que narram o começo mas também o fim do mal.

Começo e fim, arché e eschatón encontram-se profundamente imbricados na simbólica do mal a ponto de inevitavelmente convertê-la em simbólica da salvação. É o que de modo paradigmático revelou-nos o mito adâmico: ao narrar o início do mal na sequência de uma Criação boa, já acabada, ele confessa que a primeira palavra da história humana não é o mal e tampouco deve ser a última. O mal que torna o ser humano cativo deve, portanto, ser superado. Essa redenção anunciada pelo mito adâmico é comprovada pelo filósofo a partir da força reveladora do próprio símbolo. Porém, ainda mais longe vai “o teólogo ao atestar a conveniência entre o mito adâmico e a cristologia (...) e ao estabelecer a pertença do símbolo da queda à totalidade do Kerigma” (SM, p. 444). A verdade sobre o mistério do ser humano que parecia esquecida e mesmo negada pela multiplicação do mal se desvela radicalmente em Cristo, no anúncio de sua morte e ressurreição. De fato, o que é a “descrição do pecado e a simbolização de sua origem, por meio do mito adâmico, (...) [senão] o reverso de uma palavra de libertação e de esperança” (SM, p. 442)? Continua Ricœur, servindo-se agora do exemplo do pecado original:

Todo nosso esforço para referir o dogma do pecado original ao mito adâmico e este à experiência penitencial de Israel e da igreja apostólica segue em um mesmo sentido. Manifestando a relação intencional que conduz do dogma ao mito e do mito à confissão dos pecados, confirmamos a subordinação do dogma do pecado original à pregação da salvação. O laço que une o mito adâmico ao núcleo “cristológico” da fé é um laço de conveniência: a descrição simbólica do homem, na doutrina do pecado, convém ao anúncio da salvação (SM, p. 442).

A conveniência de que fala Ricœur não consiste numa afirmação da necessidade do pecado para que houvesse salvação em Cristo. Antes se trata de submeter ao anúncio da salvação em Cristo a verdade do ser humano obnubilada pelo mal. O que se encontra em jogo na simbólica do mal não é senão “a descrição simbólica do homem” em direção “ao anúncio da salvação”. Parafraseando o Ricœur da hermenêutica dos textos, a simbólica do mal nos convida a decifrar o quanto mais da vida e da esperança humana no espelho, ainda que opaco, dos símbolos. Fitando este espelho, a liberdade se descobre segundo a esperança.

5.2 A liberdade segundo a esperança

Tendo criado o ser humano e todas as coisas, “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31). O que viu Deus desde o início, sofregamente enxergamos em meio às trevas do mal. Eis o primeiro modo como se nos apresenta a esperança humana: o que eu espero, não vejo. “Que ‘isso seja bom’ – wie auch es sei das Leben, es ist gut¹⁵⁰: eu espero na noite (...) esse ato ínfimo que se dá em silêncio (...) não opera nenhuma *Aufhebung* confortadora; não ‘supera’, mas ‘afronta’; não reconcilia, mas consola” (HV 334-335). Esperança que nos interpela a jamais desistir, que não minimiza a força tenebrosa do mal, mas não se intimida em afrontá-la: “Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extremas dificuldades, mas não vencidos pelos impasses; prostrados por terra, mas não aniquilados” (2Cor 4,7-9).

Apesar do mal, firmamo-nos na esperança! Não, porém, como ilusão nem como uma sorte de escapismo frente ao absurdo do mal. Como Ricœur já indicara desde *Le volontaire et l'involontaire*, ao contrário do mal, a esperança é parte constitutiva do ser do homem¹⁵¹. Ainda nessa obra, Ricœur afirmou a esperança como a “alma do consentimento” (VI, p. 451), isto é, como uma profunda estrutura do ser humano que dinamiza a vontade e lhe confere uma tensão rumo à sua realização última, que se chama liberdade. A esperança é, portanto, mais antiga que o mal. Ela não nega a radicalidade do mal, mas o desmente como verdade última do ser humano. A força mais devastadora do mal não se encontra, assim, na falta, por mais grave que ela seja. “O mal verdadeiro, o mal do mal, não é a violação de um interdito, a subversão da lei, a desobediência, mas a fraude na obra da totalização” (CI, p. 414) à qual a esperança nos abre.

A “obra de totalização” a que se refere Ricœur corresponde na fé cristã à figura do Reino de Deus. Reino que vem realizar a promessa de salvação feita por Deus a seu povo; Reino que vem fazer novas todas as coisas (Ap 21,5). Eis que com a esperança se abre uma nova dimensão da liberdade, a poética. Em sua autobiografia intelectual, Ricœur admite que o abandono de seu grande projeto de uma poética da vontade se deu pelo fato dela pressupor “a criação no sentido bíblico, alheio ao domínio da filosofia” (AI, p. 66). Porém, igualmente

¹⁵⁰ “Seja como for a vida, ela é boa!”. Citação de Goethe anteriormente assinalada na apresentação do consentimento em *Le volontaire et l'involontaire*.

¹⁵¹ “A esperança é um tema que se encontra no coração de Ricœur. A esperança, para Ricœur, não é um simples pensamento positivo que tranquilamente podemos invocar para nos sentir bem. Tampouco é uma promessa de uma saída fácil. Para Ricœur, a esperança encontra-se intimamente vinculada ao ser humano. A esperança é o nosso modo de ser” (CARIÑO, Jovito V. A hymn of hope: celebrating the joy of being human in Paul Ricœur’s hermeneutics of narrative discourse. *Philipina sacra*. Manila, v. 41, n. 122, p. 393-404, May-Aug. 2006, p. 403).

confessa que não ele pode dizer “que nada foi conseguido do que na altura designei de poética” (AI, p. 66). Foi assim que o desafio da elaboração de uma poética da vontade levou-o a pensar a liberdade segundo a esperança cristã.

“Mas o que é a liberdade segundo a esperança? Direi numa palavra: é o sentido da minha existência à luz da ressurreição, isto é, recolocada no movimento a que chamamos o futuro da ressurreição de Cristo” (CI, p. 397). Dois grandes desdobramentos se dão a partir da consideração da liberdade segundo a esperança. Um deles já foi inicialmente tratado: se a ressurreição de Cristo significa a vitória definitiva sobre a morte e sobre o pecado (1Cor 15, 54-55), não posso, então, perder a esperança, seduzido pelo “mal do mal”. Na ressurreição de Cristo, repousa a firme esperança apesar de todo mal. Animando-me, essa esperança me põe em marcha, impulsiona-me na luta contra o mal. Mas este “*apesar de*”, que nos mantém prontos para o desmentido, é apenas o avesso, a face de sombra, deste *alegre ‘quanto mais’*, pelo qual a liberdade se sente, se sabe, se quer conspirar com a aspiração da criação inteira para a redenção” (CI, p. 401, grifos nossos).

O âmbito do “quanto mais” da esperança procede da graça de Deus comunicada em Cristo. O dom gratuito da salvação em Cristo manifesta-se onde a visão ética do mal – cujo símbolo mais eloquente encontra-se no mito da pena – não veria senão condenação. À lógica da equivalência sobrepõe-se a lógica da superabundância. Por aquela nos vem a morte e por esta a vida. Outra vez com Paulo o autor repete: “Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto mais profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (Rm 5,15. Grifos nossos).

Em Cristo, a liberdade humana é agora inserida em uma nova economia comunicada por Sua graça. Viver a liberdade segundo a esperança significa “estar em casa” (CI, p. 401) na economia do dom, nela habitar. Mas o que essa imagem comunica senão a ideia de uma vida nova comunicada por Cristo? de uma vida configurada a Cristo? “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). O que se anuncia no âmbito pessoal, ainda mais deve ser dito do ser humano como um todo. Mas, chegado a este ponto, Ricœur para. Não pode mais prosseguir a custo de comprometer o caráter filosófico de sua investigação. Para proceder a uma transposição filosófica da esperança da ressurreição, o autor abdica de continuar a discussão sobre o “ser novo” comunicado pela graça de Deus no agora da existência e atem-se à dimensão futura do “‘ainda não’ da recapitulação final” (CI, p. 397). A figura do Reino vindouro corresponderá, então, à “síntese transcendental do soberano bem” (CI, p. 412), de Kant.

Considerada tão somente como um postulado da razão prática, a esperança da ressurreição, enquanto promessa, constitui um rico símbolo capaz de alimentar a “imaginação criadora do possível” (CI, p. 399) que nos abre ao ser novo, suscitando em nós um dinamismo ético que nos envia para a luta contra o mal. Dito resumidamente: “A promissio envolve uma missio” (CI, p. 399). Não podemos deixar de assinalar aqui uma dimensão propriamente poética que se abre a partir do Kerygma da ressurreição. Mas ela se situa ainda no âmbito ético-subjetivo, no sentido de que ela prescinde do Dom que nos vem de Outro que nós. Resta ainda compreender que

O que chamo de centro kerigmático da ética representa, a meu ver, uma interpelação irreduzível a todas as projeções do homem: reduzir a boa nova a uma projeção, conhecer esta projeção como estando ao poder do homem, isto inevitavelmente significa perdê-la em sua função ‘poética’. O Kerygma é aquilo que o homem acolhe no coração de seu querer e que ele, por si só, não pode ‘fazer’. Minha convicção é que a redução desse ‘dom’ ao ‘fazer’ humano implica uma perda do poder de se projetar. A este respeito, recuso inteiramente a alternativa sartriana: se o homem é criado, então não é livre. Eu creio que o homem é criado em seu poder de se projetar pelo dom da esperança inscrito nele por outro¹⁵².

Outra vez devemos reiterar nossa conclusão de *Le volontaire et l'involontaire*: não há liberdade absoluta, mas somente humana. A liberdade não é uma realidade pronta e acabada, mas em via de realização. O que pareceria aos olhos de Sartre absurdo, humilhação da liberdade, é, na verdade, nosso modo de ser, nossa possibilidade de existir. A acolhida do dom que vem do outro – seja Deus ou o próximo – é, ao contrário, dignificante; é ser imagem de Deus, da koinonia entre Pai, Filho e Espírito Santo; é ser imagem de Jesus Cristo, que em sua humanidade, em tudo semelhante à nossa, aniquilou-se, “tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz” (Fl 2,8).

Em sua humilhante vitória, a vitória da humanidade. Nele, no novo Adão, a nova humanidade libertada da escravidão da morte e do mal mais radical. Em Cristo, a afirmação do ser humano da parte de Deus, o sim de Deus à humanidade, elevando-a à alegria do sim no ainda não da tristeza do finito. De nossa parte, devemos prosseguir o nosso “caminhozinho”, mas sem jamais nos esquecer da Verdade encoberta pela brutalidade do mal, a verdade do futuro da Ressurreição, mas igualmente da vida nova que pulsa em nós, comunicada hic et nunc pelo mistério pascal em que um dia fomos imergidos.

Estaríamos aqui distantes de Ricœur? Não nos parece. Foi pelas sendas abertas pelo próprio autor que aqui chegamos. Seu desafio, não olvidemos, foi sempre o de afirmar a

¹⁵² RICŒUR, Démythiser l'accusation [debate pós-conferência]. Archivio di filosofia. Padova, v. 35, n. 1-2, p. 66-75, 1965, p. 75.

liberdade humana apesar da escravidão oriunda do pecado, do mal. Admira-nos o quão distante seguiu o autor, o modo como ele, apesar de sua tradição calvinista, insistentemente afirma a liberdade humana sem, contudo, minimizar a força aprisionante com a qual o mal nos liga. Ricœur eleva ao máximo o ser humano sem, não obstante, superexaltá-lo. O ser humano foi afirmado como consentimento entre voluntário e involuntário, como independência dependente, como alegria do sim na tristeza do finito, como tarefa de mediação entre finitude e infinitude, e agora, com a emergência do mal, o ser humano é compreendido como aquele que deve agir como se tudo dependesse dele, sabendo que tudo depende de Deus¹⁵³.

Escrevendo para os seus irmãos de fé, o filósofo não teme afirmar: “devemos compreender que não existe justaposição da onipotência divina à liberdade humana nem dosagem por um quarto ou por um terço. Deve-se antes descobrir a onipotência de Deus como uma dimensão nova da liberdade”¹⁵⁴. É o próprio autor que nos precede no caminho de uma liberdade que se faz, na medida em que é dom.

¹⁵³ “Nós agimos como se tudo dependesse de nós, mas nós rezamos como se tudo dependesse de Deus; nós sabemos que não fazemos o Reino de Deus que vem; mas também sabemos que aquilo que fazemos tem uma relação secreta com este Reino (...) De uma parte, tudo o que pudermos dizer de mais ortodoxo sobre o Reino de Deus, sobre o senhorio de Jesus Cristo, permanece vazio e vão se nós não assinalamos esse sentido em uma ação em curso, por outro lado, aquilo que nós fazemos de mais eficaz não tem menos sentido se não o ligamos à nossa profissão de Fé (...) é por isso que (...) devemos guardar o sentido vivo do paradoxo cristão, isto é, ao mesmo tempo a convicção da ‘inutilidade’ do servidor e a esperança de que Deus recapitule em Cristo a parte de nossa ação que lhe agrada (RICŒUR, Paul. Conclusions du congrès “Engagement Chrétien et perspectives socialistes”. *Christianisme social*, v. 69, n. 7-9, p. 461-465, juillet-sept. 1961, p. 461).

¹⁵⁴ RICŒUR, L’expérience psychologique de la liberté. *Le Semeur*, v. 46, n. 6-7, p. 444-451, avr.-mai 1948, p. 451.

CONCLUSÃO

Chegados ao fim desta investigação, quereríamos afirmar, como de costume em outros tipos de pesquisa, que, mediante a análise de *Philosophie de la volonté* e de outros textos de Ricœur do mesmo período, logramos demonstrar que, apesar de toda maldade, o ser humano é bom, e assunto encerrado! Acontece que bem outra é nossa situação. Não podemos demonstrar a bondade humana como se comprova um teorema matemático ou uma lei da física. A bondade, assim como a liberdade, não são objetos de prova. Na verdade, elas não constituem objeto de modo algum, pois é do próprio ser humano que falamos ao dizermos bondade e liberdade. Que o ser humano seja bom, não podemos jamais provar.

Contudo, aquilo que não pode ser matematicamente comprovado é atestado¹⁵⁵ com a própria vida nas manifestações as mais diversas da bondade que cavam no coração humano a certeza de seu destino, de sua vocação, como uma firme esperança contra toda esperança (cf. Rm 4,18). A bondade em que o ser humano já se reconhece na atestação é igualmente visada por ele com todas suas capacidades – de pensar, de agir, de sentir –, sendo, ao mesmo tempo, esperada como promessa. Por mais originária que tenhamos afirmado a bondade humana, por mais que tenhamos dito que essa bondade jamais foi perdida, mesmo após o pecado, ainda assim ela permanece como um caminho a ser realizado, pois o próprio ser humano é caminho de afirmação.

De fato, como destacamos desde a análise do primeiro capítulo, o ser humano não é uma realidade pronta e acabada, nem, muito menos, uma liberdade absoluta. Ao contrário, ele apresenta no mais profundo de si verdadeira cisão entre voluntário e involuntário, o que levou Ricœur a afirmar a necessidade do consentimento ao caráter, ao inconsciente e à vida.

¹⁵⁵ Recorremos livremente a um termo de Ricœur posterior ao período de nossa pesquisa, mas que vem ao encontro do que aqui desejamos afirmar: “Com efeito, a atestação, apresenta-se, antes de tudo, como uma espécie de crença. Não uma crença dóxica, no sentido de que a doxa – a crença – tem menos importância do que a épistêmè – a ciência, ou melhor, o saber. Enquanto a crença dóxica se inscreve na gramática do ‘eu creio-que’, a atestação depende do ‘eu creio-em’. Desse modo, ela se aproxima do testemunho, como evoca a própria etimologia (...) Além disso, a crença [atestação] é também uma espécie de confiança” (SMA, p. 33-34; cf. PR, p. 140).

Dito positivamente, o caminho do consentimento engendra o ser humano mediante a solidariedade do si do sujeito e do dom, mediante o entrelaçamento fecundo entre atividade e receptividade. Condição humana paradoxal, misteriosa, de uma liberdade cuja independência é dependente, cuja vontade vê inscrita em si uma receptividade que lhe abre ao dom. Condição humana de uma liberdade que não é absoluta, mas não menos Liberdade. Liberdade humana, que não se pensa humilhada ou diminuída por necessitar de outrem; liberdade que é o próprio ser humano a caminho.

O dinamismo da liberdade impele o ser humano para frente, tensiona-o rumo à realização plena de sua humanidade. É o próprio Ricœur que repetidas vezes insiste no estreito e impartível laço que liga a ἀρχή da Criação a um τέλος, ao ἔσχατον. A bondade que procede da Criação é uma realidade antes dinâmica do que estática, pois a poética inerente à Criação não se encerra em um passado imemorial, ao contrário, ela encontra-se inscrita no presente do ser humano e, ao mesmo tempo, constitui o horizonte último de sua esperança. Esperança de um novo céu e de uma nova terra, onde Deus habitará com seu povo e “enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais” (Ap 21,4).

Tal esperança, não obstante, é vivida pelo ser humano em meio à desproporção entre finitude e infinitude. O Sim a que tende o ser humano como poder infinito de significação deve se afirmar na perspectiva finita de sua condição; o horizonte infinito da felicidade, a que tende todo ser humano, deve se realizar na finitude do caráter. Desproporção que, enfim, vem repousar no coração do próprio homem, situado entre a finitude do desejo vital e o anseio de totalidade suscitado pelo espírito. A fragilidade do ser humano como mediação torna-se, assim, vulnerabilidade de um ser que se encontra sempre em risco de sucumbir no vazio, de escapar do estreito caminhozinho da liberdade, refugiando-se na ilusão obcecada do ter, do poder e da glória. Em sua vulnerável condição, o ser humano corre ainda o risco do equívoco, do desvio, enfim, da falta; ele é capaz de falir.

Não que essa fragilidade constitutiva do ser humano o tenha lançado no mal, pois ela não significa debilidade nem, muito menos, falência do ser humano. A fragilidade antes se vincula ao ser capaz do ser humano do que a uma incapacidade. É capaz aquele cuja existência é tarefa a ser realizada. A fragilidade humana pode, assim, ser compreendida como a outra face da liberdade somente humana, de *Le volontaire et l'involontaire*. Por outro lado, dizer isso implica afirmar que a possibilidade do mal se encontra inscrita na própria condição de uma liberdade que não é absoluta, cujo caminho de realização não se encontra dado. O

caminho do ser humano encontra-se suspenso desde a Criação: “Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade” (Dt 30, 15).

De fato, é um ser humano capaz do bem aquele que pode sucumbir ao mal. Contudo, a igual possibilidade do bem e do mal não significa afirmar uma igualdade de condição entre elas. Aquele que reconhece ter agido mal finda por declarar que poderia ter agido de outro modo, mais ainda, ele confessa, mesmo que indiretamente, que deveria ter agido bem, donde a célebre máxima de Ricœur: “Por mais originária que seja a maldade, a bondade é ainda mais originária” (HF, p. 161). Ora, se ambas as possibilidades, do bem e do mal, não se encontram no mesmo patamar, então, devemos concluir com o Deuteronômio: “Escolhe, pois, a vida” (30, 19c).

Na conclusão de *L’homme faillible*, Ricœur sente de tal modo necessidade de ressaltar a condição originária da bondade humana que ele não se intimida em dar razão a Rousseau no lugar de Hobbes. Porém, mesmo aqui, jamais o autor pretende mitigar a ambiguidade humana nem ceder à tentação de um otimismo ingênuo. Ao contrário, ele permanece fiel ao preceito outrora aprendido de seu mestre, Roland Dalbiez, de jamais fugir de um problema que lhe angustiasse. Ricœur reconhece a força radical exercida pelo mal no ser humano. Mais ainda, é no desenrolar de uma história marcada pelo mal que ele busca os sinais da bondade mais originária que todo mal, o que o levará à constatação de que os próprios símbolos que confessam e narram o começo do mal anunciam o seu fim. A simbólica do mal se converte assim em simbólica da redenção. O ser humano culpado é o mesmo que se arrepende e se põe a caminho da superação do mal. A liberdade, que sucumbiu ao pecado, volta-se de tal modo para o futuro da redenção que o caminho da afirmação do ser humano se desvela agora na forma de uma economia da salvação.

O antigo Adão volta-se para o novo Adão, na verdade, sempre caminhará para Ele, pois, seu ser criado à imagem de Deus é “um ato continuado (...) Escutai a voz dos Padres! Para eles, a imagem de Deus é o Homem, indivisamente coletivo e individual, o homem impulsionado por um crescimento progressivo e orientado para a visão de Deus, para a manifestação da figura do Filho” (HV, p. 112-113). A esperança da ressurreição enquanto libertação do maligno e vitória sobre o mal é, na verdade, a face negativa da feliz esperança de encontrar em Deus o destino último do ser humano, a plena afirmação de sua humanidade.

Mas não menos importante é o momento negativo da esperança. É ele que nos deixa sempre a postos para a negação do mal. O que é, no entanto, a negação do mal, inaugurada pela dinâmica da ressurreição, senão uma nova afirmação de que vale a pena ser humano, de que o destino último da humanidade não se encerra no absurdo do mal? Mais

ainda. A esperança apesar do mal lança o ser humano na obra da redenção, na luta contra o mal animada por um amor capaz de dar a vida pela salvação do próximo.

Digno de admiração é o interesse do autor em não reduzir a esperança na ressurreição a um sentimento interior circunscrito ao âmbito da fé individual. A esperança vivida pela fé manifesta-se na história humana, donde o convite a enxergarmos os sinais da redenção no coração ferido de uma história marcada pelo mal. Os signos históricos da superabundância do dom que procede do Ressuscitado, Ricœur não teme encontrá-los no próprio desenvolvimento das estruturas sociais, na declaração dos direitos humanos, na luta não-violenta pela paz iconizada por Gandhi ou na pobreza franciscana que anuncia de modo intempestivo “o fim da maldição que nos aprisiona à apropriação privada e à inveja” (HV, p. 129).

Ao constatar as cifras da Ressurreição no seio de sua história, o ser humano vê sua esperança outra vez despertada. Doravante, a esperança fecundará a imaginação humana, não compreendida como uma sorte de projeção idílica do indivíduo, mas como força poética capaz de transformar a vontade, capaz de decisivamente “mudar nossa visão de mundo (...) pois, ao mudar sua imaginação, o homem muda sua existência” (HV, p. 130). À força da atestação que nos levou à afirmação do ser humano, soma-se agora a imaginação. A bem da verdade, foi ela quem nos levou da culpa à imaginação da inocência. Na dinâmica da liberdade segundo a esperança, ela é a imaginação do possível. O mal, por mais trágico que possa parecer, não é, assim, uma realidade absoluta.

É possível imaginar um mundo diferente, onde a banalidade da violência dê lugar ao reconhecimento do outro e, por que não dizer, à fraternidade. Devemos imaginar a paz! “Imaginá-la, ou seja, não sonhá-la nem aluciná-la, mas concebê-la, desejá-la e ter esperança de alcançá-la. Com efeito, a paz é mais do que a ausência ou a suspensão da guerra; é um bem positivo, um estado de felicidade que consiste na ausência de temor”¹⁵⁶. A imaginação da paz tem tamanha força que “assombra o próprio estado de guerra”¹⁵⁷ hobbesiano, que no início dessa investigação parecia silenciar toda e qualquer tentativa de afirmação do ser humano.

Mas somente pode, na esperança, imaginar a inocência, o mundo novo, a paz... um ser humano capaz. Ricœur insistidas vezes reitera que o ser imagem de Deus não se perdeu com o pecado. A Criação continua em marcha. O ser humano espera caminhando, lançando-se na luta contra o mal. Seu esforço, porém, não é sinônimo de voluntarismo, é tarefa de ser. O ser humano capaz, cuja figura vimos desenvolvida em *L’homme faillible*, é o

¹⁵⁶ RICŒUR, Paul. Imaginar a paz. Brasília: UNESCO; Paulus, 2006, p. 34.

¹⁵⁷ Ibid., p. 35.

reverso do super-homem assim como a liberdade somente humana de *Le volontaire et l'involontaire* era o antípoda da liberdade absoluta. Tal como a receptividade correspondeu ao tema da liberdade, corresponde ao ser humano o da capacidade. Posto isso, afirmar o ser capaz não significa ingenuamente dizer que ele pode tudo. Ricœur não sucumbe a um voluntarismo ordinário. É verdade que o ser humano é capaz de mudar de vida, de fazer o bem, de dar sua vida no lugar de outro, como inúmeros testemunhos da história nos certificam. Mas, em última análise, seu ser capaz se radica na capacidade de se dispor, de abrir-se para o dom, o que significa sair do círculo estreito do si ou, ainda melhor, não cair na tentação do farisaísmo, figura central do simbolismo da culpa.

Se o ser humano é em essência aberto para o dom de ser, ainda mais ele deve se abrir ao dom por causa do império do mal. Contudo, aquele que espera a libertação do maligno, da escravidão do pecado, não é um incapaz, pois, em última instância, é para a salvação que vem de Deus que ele caminha. O esforço da liberdade humana segue ao encontro do Deus que vem, de modo que ela “se descobre ao mesmo tempo dada do alto e, contudo, fazendo-se a si mesma (...) liberdade que se faz à medida que é dom”¹⁵⁸.

Não há como não vislumbrar aqui o *homo capax Dei*. Aquele que procurava o caminho para ser humano depara-se com o Caminho de sua afirmação, com a Verdade de sua humanidade, com a Vida que seu inquieto coração ansiava. Em Cristo, isto é, naquele que se dignou assumir nossa humanidade, o ser humano encontra realizada a sua esperança; nEle repousa sua busca. Dele, o antigo Adão recebe o ser novo. “Já não sou eu que vivo, diz-nos o Apóstolo Paulo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Aquele em cuja existência manifesta-se o Cristo, torna-se ele mesmo anúncio da nova humanidade, não apenas liberta do pecado, porém, ainda mais, liberta para amar.

O homem novo que nasce do mistério Pascal de Cristo encontra a verdadeira alegria do Sim, que ninguém mais poderá lhe tirar, mas há de continuar sua marcha em meio a um mundo marcado pelo mal. “Trazemos este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não nosso. Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extremas dificuldades, mas não vencidos pelos impasses; prostrados por terra, mas não aniquilados” (2Cor 4,7-9). Assim caminha o ser humano na esperança de ver, enfim, a vitória final da Ressurreição sobre a morte. Esperança em Deus que se converte em esperança na humanidade, em atestação do ser humano, em Sim cuja “alegria ninguém vos tirará” (Jo 16,22).

¹⁵⁸ RICŒUR, *L'expérience psychologique de la liberté*, p. 451.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Oxonii: Clarendoniano, 1954.

BÍBLIA de Jerusalém. Ed. revista e atualizada. São Paulo: Paulus, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada: Tradução da CNBB*. 8 ed. Brasília: CNBB, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: 70, 1984.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: 70, 2002.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: _____. *Kants Werke*. Berlin: Walter Gruyter, 1968. v. 5.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. In: _____. *Kants Werke*. Berlin: Walter Gruyter, 1968. v. 3.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

NESTLE, E.; ALAND, K. *Novum testamentum graece*. 27 ed. Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1993.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

PLATÃO. *Fedro (ou do belo)*. In: _____. *Diálogos III (socráticos): Fedro (ou do belo); Eutífon (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. Bauru: EDIPRO, 2008. v. 3.

_____. *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Bauru: EDIPRO, 2010. v. 5.

_____. A república. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

RICŒUR, Paul. Anthologie: textes choisis et présentés par M. Fœssel et F. Lamouche. Paris: Points, 2007.

_____. The antinomy of human reality and the problem of philosophical anthropology. In: REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricœur: an anthology of his work*. Boston: Beacon / Toronto: Fitzhery and Whiteside Limited, 1978, p. 20-35 (Original: L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique. Il pensiero, Milano, v. 5, n. 3, p. 283-290, sett./dic. 1960).

_____. Appendice: quelques figures de la philosophie allemande contemporaine. In: BRÉHIER, E. Histoire de la philosophie allemande. 3^{ème} édition mise à jour par P. Ricœur. Paris: Vrin, 1954, p. 181-258.

_____. Approche philosophique du concept de liberté religieuse [debate pós-conferência]. Archivio di Filosofia (Atti del colloquio internazionale "L'ermeneutica della libertà religiosa"). Padova, v. 33, n. 2-3, p. 235-252, 1968. (Conferência publicada em Le conflit des interprétations com o título Liberté selon la espérance).

_____. Autobiografia intelectual. In: _____. Da metafísica à moral. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 45-136.

_____. Il concetto di libertà nella mia opera: a proposito del saggio di Maurizio Chiodi. Humanitas, Brescia, v. 45, n. 5, p. 641-653, out. 1990.

_____. Conclusions du congrès "Engagement Chrétien et perspectives socialistes". Christianisme social, v. 69, n. 7-9, p. 461-465, juillet-sept. 1961.

_____. Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

_____. Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?. Chronique sociale de France. Lyon, v. 80, n. 5-6, p. 189-204, nov.-déc. 1972.

_____. A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Lisboa: 70, 1997.

_____. Culpabilité tragique et culpabilité biblique. *Revue d'histoire et philosophie religieuses*. Strasbourg, v. 33, n. 4, p. 285-307, 1953.

_____. *De l'interprétation*: essais sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

_____. De la morale à l'éthique et aux éthiques. In: _____. *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001, p. 55-68.

_____. Démythiser l'accusation [debate pós-conferência]. Archivio di filosofia. Padova, v. 35, n. 1-2, p. 66-75, 1965. (Conferência publicada em Le conflit des interprétations com título homônimo).

_____. Le discours de l'action. In: TIFFENEAU, Dorian. (Org.). *La sémantique de l'action*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p. 3-137.

_____. Do texto à ação. Lisboa: Rés, 1991.

_____. Entretien avec Paul Ricœur: question de Jean Michel Le Lannou. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, v. 74, n. 1, p. 87-91, janv. 1990.

_____. Éthique et morale. *Revista portuguesa de filosofia*. Braga, v. 66, n. 1, p. 5-17, jan.-mar. 1990.

_____. L'expérience psychologique de la liberté. *Le Semeur*, v. 46, n. 6-7, p. 444-451, avr.-mai 1948.

_____. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. L'herméneutique des symboles et réflexion philosophique [debate pós-conferência]. *Archivio di filosofia*. Padova, v. 31, n.1-2, p. 51-73; 291-297, 1961. (Conferência publicada em *Le conflit des interprétations* com título homônimo).

_____. *Histoire et vérité*. 3^{ème} édition. Paris: Seuil, 1967.

_____. L'homme et son mystère. In: SEMAINE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES. *Le mystère*. Paris: Pierre Horay, 1960, p. 119-130.

_____. L'homme non violent et sa présence dans l'histoire. In: *Esprit*, Paris, v. 17, n. 2, p. 224 -234, févr. 1949.

_____. *Imaginar a paz*. Brasília: UNESCO; Paulus, 2006.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.

_____. *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001. v. 2.

_____. *Leituras 1: em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *La logique de Jésus. Romains 5. Études théologiques et religieuses*. Montpellier, v. 55, n. 3, p. 420-425, 1980.

_____. *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 2004.

_____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

_____. "Morale sans péché" ou péché sans moralisme? In: *Esprit*, Paris, v. 22, n. 8-9, p. 294-312, août./sept. 1954.

- _____. Mythe 3. L'interprétation philosophique. In: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 530-537. v. XI.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- _____. *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 2000. [1950]
- _____. *Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1999. [1960]
- _____. Philosophie et religion chez Karl Jaspers. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Strasbourg, v. 37, n. 3, p. 207-235, 1957.
- _____. Postface. In: CAPELLE, Philippe (Org.). *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: CERF, 2003.
- _____. Pour une coexistence pacifique des civilisations. In: *Esprit*, Paris, v. 19, n. 3, p. 408-419, mars 1951.
- _____. Prefazio. In: CHIODI, M. *Il cammino della libertà: fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricœur*. Roma: Morcelliana, 1990, p. IX-XIX.
- _____. Religião e violência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 56, n. 1-2, p. 25-35, jan./jun. 2000.
- _____. Responsabilité et culpabilité au plan communautaire. *Le sèmeur*, v. 56, n. 4, p. 3-6, juin 1958.
- _____. Le scandale du mal. In: *Esprit*, Paris, v. 56, n. 7-8, p. 57-62, juil./août 1988.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. Le symbole et le mythe. *Le sèmeur*, Paris, v. 61, n. 2, p. 47-53, 1963.
- _____. Le symbole donne à penser. *Esprit*, Paris, v. 27, n. 257, p. 60-76, juil.-août 1959.
- _____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983. v. 1.
- _____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1984. v. 2.
- _____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1985. v. 3.
- _____. The unity of the voluntary and the involuntary as a limiting idea. In: REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricœur: an anthology of his work*. Boston: Beacon / Toronto: Fitzhery and Whiteside Limited, 1978, p. 3-19 (Original: L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite: présentation des arguments et exposé suivi d'une discussion avec E. Bréhier et d'autres. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, v. 45, n. 1, p. 3-29, janv./mars 1951).

_____. Volonté. In: Encyclopaedia Universalis. v. XVI, 1973, p. 943-948 (1992, XXIII, 786-791).

Outras fontes

ABBAGNANO, Nicola. Afecção. In: Dicionário de filosofia. 5 ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Olivier et al. *Hommage à Paul Ricœur (1913-2005)*. Paris: UNESCO, 2006.

_____; PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2007.

ALBERTOS, Jesús E. El mal en la filosofía de Paul Ricœur. Barañáin: EUNSA, 2008..

D'ALLONNES, Myriam Revault; AZOUVI, François (Orgs.). *Paul Ricœur 1*. Paris: L'Herne, 2004. v. 1. (Cahiers de L'Herne).

_____. *Paul Ricœur 2*. Paris: L'Herne, 2004. v. 2. (Cahiers de L'Herne).

BOFF, Clodovis. Teoria do método teológico. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOUREUX, Christophe; THEOBALD, Christoph (Orgs.). Le péché originel: heurs et malheurs d'un dogme. Paris: Bayard; Concilium, 2005.

BRANDÃO, Junito de Souza. Dicionário mítico-etimológico. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2.

BURGELIN, P. La philosophie de la volonté. Revue de théologie et de philosophie. Lausanne, v. 11, n. 2, p. 150-163, 1961.

CARIÑO, Jovito V. A hymn of hope: celebrating the joy of being human in Paul Ricœur's hermeneutics of narrative discourse. Philipina sacra. Manila, v. 41, n. 122, p. 393-404, May-Aug. 2006.

CASAROTTI, Eduardo. Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz. Córdoba: EDUCC., 2008

COUTO, António. Da cobiça à Aliança: uma leitura de Gn 4-11. Igreja e Missão. Vila Nova de Gaia, v. 189, p. 3-21, jan.-abr. 2002.

DARTIGUES, André. Le défi du mal et sur approche herméneutique selon P. Ricœur. In: BORDE, Marie-Bruno (Org.). Le mystère du mal: le péché, souffrance et rédemption. Toulouse: Carmel, 2001.

DOSSÉ, François. *Paul Ricœur: le sens d'une vie*. Nouv. éd. Paris: La Découverte, 2001.

DEPOORTERE, Christian. Mal et libération: une étude de l'œuvre de Paul Ricœur. *Studia Moralia*. Roma, v. 14, p. 337-385, 1976.

FERRARA, Ricardo. Paul Ricœur (1913-2005): sus aportes a la teología. *Revista Teología*. Buenos Aires, v. 43, n. 89, p. 9-48, abr. 2006.

FORNOVILLE, Th. L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricœur. *Studia Moralia*. Roma, v. 11, p. 77-103, 1973.

FORNOVILLE, Th. L'uomo peccatore II. Approccio filosofico della colpa. La visione di Paul Ricœur. *Studia Moralia*. Roma, v. 13, p. 213-239, 1975.

GARCIA, L. M. Paul Ricœur: philosopher of responsibility and hope: an introduction. *Budhi*, Manila, v. 1, n. 1, p. 129-182, 1997. (Parte I).

_____. The meaning of being human in Ricœur's Philosophy of the Will (I). *Budhi*, Manila, v.1, n. 2, p. 85-154, 1997. (Parte II).

_____. The meaning of being human in Ricœur's Philosophy of the Will (II). *Budhi*, Manila, v. 2, n. 1, p. 65-103, 1998. (Parte III).

_____. Phenomenological-hermeneutic reflection on the human being's avowal of the fault. Part II.C. *Budhi*, Manila, v. 2, n. 2, p. 157-187, 1998. (Parte IV).

_____. The meaning of human existence in Ricoeur's social-political writings. *Budhi*, Manila, v. 2, n. 3, p. 1-67, 1998. (Parte V).

GESCHÉ, Adolphe. O mal. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Deus para pensar, 1).

_____. O ser humano. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Deus para pensar, 2).

GILBERT, Paul. Violence et compassion: essais sur l'authenticité d'être, Paris: CERF, 2009.

GREISCH, Jean. *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

_____. Les arrhes de l'espérance: l'herméneutique de la religion entre la critique et la conviction: Paul Ricœur. In: _____. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion: vers un paradigme herméneutique*. Paris: CERF, 2004. v. 3, p. 734-919.

GUIMARÃES ROSA. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

HAHN, Lewis Edwin (Org.). *A filosofia de Paul Ricœur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur a seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HENRIQUES, Fernanda. A significação "crítica" de *Le volontaire et l'involontaire*. *Revista portuguesa de filosofia*. Braga, v. 66, n. 1, p. 49-86, jan.-mar. 1990.

HENRY, Michel. Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne. PUF, 1965.

HUETE, Felipe Martin. El lenguaje del símbolo sagrado: la simbólica del mal de Paul Ricœur. *Ágora Filosófica*. Recife, v. 9, n. 1, p. 47-59, jan. 2009.

JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricœur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.

KAPLAN, David (Org.). *Reading Ricœur*. Albany: State University of New York Press, 2008.

KEARNEY, Richard. Evil, monstrosity and the sublime. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 57, n. 3, p. 485-502, jul./set. 2001.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LADARIA, Luis de. Pecado original e pecado das origens: de santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, B. *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 133-190. v. 2.

LAVOUD, C. Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur. *Études*. Paris, v. 362, n. 4, p. 519-533, avril 1985.

MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris: Mouton, 1935.

MARCUS, Joel. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. New Haven & London: Yale University Press, 2010. v. 1. (The Anchor Yale Bible).

MELLO, Thiago de. *Faz escuro, mas eu canto porque a manhã vai chegar*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MENA MALET, Patricio (Org.). *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricœur*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: J. Vrin, 1968.

MOUNIER, Emmanuel. *Traité du caractère*. Nouvelle édition revue. Paris: Seuil, 1947.

MULLER, D. Paul Ricœur (1913 - 2005): un philosophe aux prises avec la théologie. *Revue Théologique de Louvain*. Louvain, v. 37, n. 2, p. 161-178, mars 2006.

_____. *Homo capax*. *Teología y vida*, v. 52, p. 675-693, 2011.

NABERT, Jean. *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.

_____. *Essai sur le mal*. Paris: CERF, 1997. (1^{er} édition, 1955).

_____. *La philosophie réflexive*. In: *Encyclopédie française*. Paris: Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 1957, 19. 04-15. v. XIX. (Religion-Philosophie).

NEIS, Luiz. *A questão ética na simbólica do mal em Paul Ricœur*. 1992. 132f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Érico Fumero de. *A linguagem religiosa da bíblia a partir da teoria da metáfora de Paul Ricœur*. 2007. 139f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.

PESCH, Rudolf. *Il vangelo di Marco: testo greco et traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1 – 8,26*. Brescia: Paideia, 1980, p. 590. v. 1.

RADERMAKERS, Jean. *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu: lecture continue*. Louvain: Institut d'Études Théologiques, 1974.

REAGAN, Charles E. *Paul Ricœur: his life and his work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

RENAUD, Michel. O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricœur. *Revista portuguesa de filosofia*. Braga, v. 66, n. 1, p. 19-48, jan.-mar. 1990.

RIVA, F. "Marcel". In: MELCHIORE, Virgilio et al. (Orgs.) *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006, p. 6995-6997. v. 7.

SANSONETTI, Giuliano. Simbolica del male nel pensiero di Paul Ricœur. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, v. 13, n. 51(3), p. 393-405, jul./set. 1981.

SUCHT. In: DUDEN: Deutsches Wörterbuch. Disponível em: <<http://www.duden.de/rechtschreibung/Sucht#Bedeutung2>>. Acesso em 28 de mai. 2012.

TAVARES, Manuel. Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricœur: o problema do mal. *Revista Eletrônica Memorandum*. Belo Horizonte, n. 10, p. 136-146, abr. 2006. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/tavares01.pdf>>. Acesso em 11 mai. 2010.

TEIXEIRA, J. de S. Paul Ricœur e a problemática do mal. *Didaskalia*. Lisboa, v. 7, p. 43-130, 1977.

THOMASSET, Allain. *Paul Ricœur: une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press, 1996.

VANSINA, Frans D. *Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire / bibliography primary and secondary*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2008.

VINCENT, Gilbert. *La religion de Ricœur*. Paris: Éditions de l'Atelier, 2008. (Col. La religion des philosophes).

WÉNIN, André. Coração (teologia bíblica). In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 2004, p. 96-97.

XAVIER, Luiz Felipe. Da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica: uma análise da compreensão de Paul Ricœur sobre o Mundo do Texto e sua influência na busca pelo sentido do discurso religioso. 2011. 184f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.

ZAS FRIZ, Rossano. La idea de revelación en *Paul Ricœur*. 1987. 141f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Belo Horizonte.

ANEXO

CRONOLOGIA DE PAUL RICŒUR¹⁵⁹

1913 (27 de fevereiro): Jean Paul Gustave Ricœur nasce em Valence (Drôme), de Jules Ricœur, professor do liceu da cidade, e de Florentine Favre.

Setembro: morte de sua mãe.

1914 (agosto): Seu pai parte para a guerra e não regressará. Paul e sua irmã Alice são acolhidos em Rennes, na casa de seus avós paternos, Louis e Marie Ricœur, que os educarão, com a ajuda da irmã caçula de Jules Ricœur, Adèle. Permanecendo solteira, ela os acompanhará durante sua vida.

1920-1933: Estudos no Liceu de Rennes, beneficia-se da condição de “Pupille de la Nation”¹⁶⁰. Seu professor de filosofia, Roland Dalbiez, marca-o definitivamente.

1933-1934: Tão logo completa sua licença, assume o posto de professor no liceu de rapazes de Saint-Brieuc.

Paralelamente, ensina no liceu das moças da cidade, cujo professor de filosofia encontrava-se ausente. Redige uma monografia, para obter o “Diploma de estudos superiores”, consagrada a dois representantes da filosofia reflexiva francesa (Lachelier e Lagneau).

1934-1935: Preparação para o exame de admissão para professor de filosofia, em Paris, na Sorbonne. Consegue o segundo lugar no concurso. Durante o ano de preparação, conhece o filósofo Gabriel Marcel, passando a frequentar assiduamente as famosas “sextas-feiras” no curso das quais descobre os escritos de Husserl.

1935: Casamento de Paul Ricœur e Simone Lejas, em Rennes. Três filhos nasceram antes da guerra: Jean-Paul, em 1937; Marc, em 1938; Noëlle, em 1940.

1935-1936: Nomeado para o Liceu de Colmar.

1936-1937: Serviço militar.

1937-1939: Ensina no Liceu de Lorient.

1935-1939: Primeiras publicações. No âmbito do cristianismo social e do protestantismo publica seus primeiros artigos. Sua adesão ao protestantismo permanecerá uma constante em sua vida.

Setembro de 1939: Recrutado em Saint-Malo.

1940: Em maio, é enviado com sua unidade para o vale do [rio] Marne; em junho, são feitos prisioneiros.

¹⁵⁹ Texto retirado de GOLDENSTEIN, Catherine. Chronologie. In: D’ALLONNES, Myriam Revault; AZOUVI, François (Orgs.). *Paul Ricœur II*. Paris: L’Herne (Cahiers de L’Herne), 2004. O único dado acrescentado é o da morte de Ricœur. Tradução e notas nossas.

¹⁶⁰ Condição das crianças órfãs, vítimas da Guerra.

1940-1945: Prisioneiro de guerra no acampamento de oficiais (Oflag) II D, em Poménarie. Encontra-se com outros intelectuais e professores de universidade: Mikel Dufrenne (com quem publicará uma obra logo após o retorno do acampamento), Paul-André Lesort, Roger Ikor, Desbiez etc. Eles formaram a universidade do acampamento de Gross-Born – seu acampamento durante 23 meses, antes de serem transferidos para outro lugar.

Maio de 1945: Retorno a Paris; a partir do verão, ida para o Colégio Cévenol, em Chambon-sur-Lignon, onde a família Ricœur (cujo quarto filho, Olivier, nasce em 1947) se encontra reunida.

1945-1948: Ensina no Colégio Internacional (Cèvenol) e é nomeado a um posto de pesquisa a meio tempo no CNRS.

As publicações dos anos 1947-1948 são em grande parte resultantes dos cinco anos de leituras, reflexões, discussões e ensinamentos no Oflag.

1945: Karl Jaspers et la philosophie de la existence por Mikel Dufrenne e Paul Ricœur.

1948: Universidade de Estrasburgo: nomeado, primeiramente, Mestre de conferência. Em seguida, quando publicada sua tese, sucede a Jean Hyppolite na cadeira de história da filosofia.

Em Estrasburgo, Paul Ricœur vivenciou oito anos ricos de alegrias familiares (nascimento de seu quinto filho, Étienne), de contatos com estudantes, de trabalhos pessoais.

1948: Conhece Emmanuel Mounier e os fundadores da revista Esprit. Junta-se rapidamente aos trabalhos e às reuniões da revista.

1950: Publicação de sua tradução de Ideen I, de Husserl: Idées directrices pour une phénoménologie. Esta obra será sua “tese secundária”.

Publicação de Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et le l’involontaire. Esta será sua tese principal de doutorado.

1956: Nomeado em Paris para a Sorbonne, vai habitar com sua família em “Murs-Blancs”, Châtenay-Malabry, lugar escolhido pelos fundadores da revista Esprit para viverem e trabalharem em espírito comunitário. Desde então, exerce na revista um papel mais importante, animando nos inícios de 1960 o grupo de filosofia. Durante os anos de Sorbonne, os cursos de Paul Ricœur sobre Aristóteles, Kant, Husserl, Freud são frequentados por grande quantidade de estudantes. Lamenta que as condições materiais não lhe permitam contatos próximos, como tanto apreciara em Estrasburgo.

1960: Publicação de Finitude et culpabilité 1: *L’homme faillible*; Finitude et culpabilité 2: *La symbolique du mal*.

1965: Publicação de *De l’interprétation. Essai sur Freud*.

1966: Sensível ao mal-estar da universidade, escolhe ensinar em Nanterre, então anexada à Sorbonne, onde reencontra Mikel Dufrenne, que fundou o departamento de filosofia. Juntam-se a eles Sylvain Zac, Henri Duméry, Emmanuel Levinas.

1969: Aceita, por obrigação, a nomeação para reitor de Nanterre em um clima de confronto crescente. É assistido por René Rémond, que se tornaria o primeiro reitor em pleno direito da Universidade.

1969: Publicação de *Conflit des interprétations*.

Ricœur se demite de suas funções de reitor após a intervenção da polícia no campus e do retrocesso da situação em Nanterre.

1970-1973: Ensina no departamento de filosofia da universidade de Lovaina, na Bélgica. Após estes três anos, reintegra-se à universidade Paris X - Nanterre, onde termina sua carreira docente na França.

1970-1992: Paul Ricœur, que desde 1954 ensinava periodicamente no outro lado do Atlântico (em Montreal, no College Quaker de Haverford, e em Yale) é nomeado professor da universidade de Chicago, passando a ensinar no departamento de filosofia. Ocupa, ao mesmo tempo, a cadeira John-Nuveen, na Divinity School, sucedendo a Paul Tillich. Ensina igualmente no Committee on Social Thought, criado por Hannah Arendt.

1975: Publicação de *La métaphore vive*.

1979-1985: Publicação da trilogia *Temps et récit*.

1986: Convidado a dar as prestigiosas Gifford Lectures, na Escócia, em Edimburgo.

1990: Publicação de *Soi-même comme un autre*.

Como ensinava nos Estados Unidos apenas em um semestre, jamais cessou de estar presente na França: animando, por exemplo, o Centro de estudos da fenomenologia husserliana, primeiramente na Sorbonne, com Jacques Derrida, e, em seguida, na rua Parmenier; recebendo a direção da *Revue de métaphysique et de morale*; co-dirigindo com François Wahl, a coleção “*L’Ordre philosophique*”, que criaram nas edições du Seuil. Essa coleção permitiu-lhes publicar obras de representantes da tradição analítica anglo-saxã bem como de autores franceses ou alemães.

1995: Publicação de *La critique et la conviction: entretiens avec François Azouvi et Marc Launay*. Paul Ricœur aceita deixar algumas reflexões pessoais sobre os acontecimentos que marcaram sua vida e os que continuam ainda a lhe entristecer com a morte de seu filho Olivier, em 1986.

1995-1998: Publicação de *Le juste 1; Le juste 2; Ce que nous fait penser. La nature et la règle* (diálogo com J. P. Changeux); *Penser la Bible* (em colaboração com André Lacoque).

1997: Simone Ricœur falece depois de 63 anos de vida partilhada com Ricœur.

2000: Publicação de *La mémoire, l’histoire et l’oubli*.

2004: Publicação de *Parcours de la reconnaissance*.

2005 (21 de maio): falecimento aos 92 anos, em Chatenay-Malabry.

Paul Ricœur foi membro de uma dezena de academias estrangeiras, recebeu título de doctor honoris causa em mais de trinta universidades, em diversos países do mundo.

Premiações:

Prêmio Hegel (Stuttgart);

Karl Jaspers (Heidelberg);

Prêmio Leopold Lucas (Tübingen);

Grande Prêmio da Academia Francesa;

Grande Prêmio da cidade de Paris;

Prêmio Balzan;

Grande prêmio da Academia de Ciências morais e políticas;

Prêmio internacional Paulo VI.