

A Liberdade e o Mal: Métodos e Teses

A meditação filosófica¹ sobre a problemática da liberdade e o mal é um sinal ou índice de que o homem hoje de novo se defronta, num eterno presente sempre contemporâneo da sua idade espiritual, com algo de fundamental ou fundacional, com uma realidade que o toca no cerne da sua própria humanidade. Algo de humano, não excessivamente humano...

A análise simultânea numa mesma meditação destes dois elementos constitutivos do existir do homem — a liberdade e o mal — constitui aquilo que Paul Ricoeur chama «a visão ética do mundo»², na qual a liberdade se esclarece pelo mal e o mal pela liberdade. A anulação de um destes dois elementos mutilaria e desvirtuaria a compreensão do outro; o esquecimento de um deles impossibilitaria a compreensão do homem. Este define-se pela sim-biose ou pela sim-bólica de ambos, já que a liberdade sem o mal ou o mal sem a liberdade o constituiriam em um outro estatuto ontológico, menos que humano ou sobre-humano.

A experiência do mal no homem e da liberdade constituem-no na sua especificidade humana, naquilo por que ele deve eticamente³ responder, tanto como pelo bem. Este recobra aliás a sua *humanidade* precisamente devido à presença e à possibilidade do mal. Nem anjo

¹ A filosofia como meditação ou hermenêutica implica uma reivindicação da experiência como sentido: a experiência do sentido ou o sentido da experiência. Paul Ricoeur fala a este propósito de «preeminência ontológica da pertença» (cf. P. RICOEUR, *Phénoménologie et Herméneutique*, Paris, Centre de Recherches Phénoménologiques, sem data, policópia, p. 7 e segs.), a qual supõe a recusa da ilusão dos começos absolutos.

² P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Ed. Aubier, 1967, p. 7-36; ID., *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, p. 416-430; ID., *L'homme faillible*, Paris, Ed. Aubier, 1960, p. 14 («La description du lieu où le mal apparait et d'où il peut être vu»).

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (bilingue), Paris, Ed. Aubier, 1977, e o estatuto ontológico da ética.

nem demónio, a condição livre e maléfica mas não maligna⁴, do homem, é a manifestação da sua natureza, isto é, a presentificação das suas possibilidades⁵.

A reflexão sobre a liberdade e o mal não se pode reduzir, como alguns pretenderiam⁶, à explicação das suas diversas manifestações. A reflexão filosófica terá de longamente perguntar por algo de mais fundo, sem no entanto deixar de verificar nem pôr de partes essas evidências imanentes. O mal e a liberdade, para retomar a expressão de Jean Nabert, têm de ser tomados a sério⁷. A chegada a eles ou o seu aprofundamento a partir da sua manifestação ou da sua aparência, constituem a busca da sua essência, na linha de uma circularidade hermenêutica de aproximação-distância-aproximação⁸.

Porque o nosso é o tempo da consciência aguda da liberdade e o da possibilidade maior do mal humano, é por isso um *tempo de penúria*⁹, em que as nossas mãos limitadamente moldam os diversos futuros possíveis. O homem descobre-se actor e autor dos cenários em que vai jogando¹⁰ a sua existência. Os homens hoje *sentem* que a decisão do amanhã está também no jogo das suas opções: os sistemas e as liberdades mutuamente se jogam e se limitam. Esta temporização da liberdade e do mal aparece consequentemente como um instante ou como captação da nossa eternidade, ao menos enquanto tentativa ou tentação. O tempo da queda possível pode também ser o da aproximação-distância da plenitude da esperança como expectativa. Muito dependerá daquilo que o homem souber escolher, daquilo de que o homem quiser antecipadamente testemunhar¹¹. O problema da liberdade e o mal é por isso fundamentalmente uma questão de ética, penetrada embora de ontologia¹².

A decisão ética melhor se compreenderá em ligação com esta ontologia do tempo. Lucidamente P. Ricoeur define esta ética

⁴ Cf. I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Ed. J. Vrin, 1979, p. 37-77, e a sua concepção de natureza (humana), nem boa em si, nem má em si, onde o mal se dá por *per-versão* a exigir *con-versão*.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *SZ*, 32.

⁶ Recusa da perspectiva positivista, nas suas diversas reduções (sociológica, psicológica, económica, política e outras).

⁷ Cf. J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, Ed. Aubier, 1970, p. 156 («C'est par la qualité de sa réaction au mal que la conscience humaine se constitue»).

⁸ P. RICOEUR, *Phénoménologie et herméneutique*, p. 15.

⁹ M. B. PEREIRA, in F. E. PETERS, *Termos filosóficos gregos*, Lisboa, Ed. F. C. Gulbenkian, 1977, XXV.

¹⁰ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, I, II, 4, p. 143-181.

¹¹ Cf. J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Ed. Aubier, 1966, Livro III, I, p. 263-311.

¹² M. HEIDEGGER, *ibid.*

anterior a uma moral de obrigação como «*história exemplar* do desejo de ser ou do esforço por existir»¹³. O esforço e o desejo são a manifestação polar de uma realidade mais profunda que os torna possíveis, nas mais diversas formas e que o tempo vai dolorosamente apurando, em cada homem e na humanidade. A pluralidade e a conflitualidade dessas formas determinam-nas, como desvelação no tempo ou como aparência do seu fundamento. Elas são a *verdade* da liberdade e do mal, como do bem.

E no entanto os homens demasiado facilmente se equivocam¹⁴ em relação ao mal e ao bem. Por que é que a sua linguagem (se) esquece (d) o seu carácter analógico na nomeação das manifestações de uma só e mesma realidade fundamental?

Certamente que nem tudo é igual a tudo. Mas tudo participa de tudo, embora em graus e com vinculações diversas. O mal e o bem são diferenças diversamente participadas ou partilhadas na existência do homem, porque este não é fim absoluto em si mesmo, mesmo quando ignore esta sua natural condição. A sua condição natural é natureza apenas em parte condicionante porque não necessária, pelo que a sua decisão reveste sempre, em cada presente, a forma de uma opção. O desejo e o esforço¹⁵, na sua relação dinâmica e dialéctica, não podem subverter ou inverter todos os dados, condições ou pressupostos, mas podem vertê-los diferentemente, isto é, diferentemente con-verter. Esses dados «indefinidos» oferecem-se à acção humana, ao seu poder mais do que ao seu saber, os quais também dialecticamente entre si comunicam. O poder e o saber são assim manifestações fundamentalmente convergentes do homem, a partir de realidades diversamente captadas. Por isso, o *tantum scimus quantum possumus* com que F. Bacon de algum modo pretendia caracterizar e dar início à modernidade, fazendo entrar a natureza como um dos elementos condicionantes da existência humana, não deve no plano existencial converter-se no seu oposto. As possibilidades da liberdade e as do mal estão simultaneamente à quem e para além das capacidades teóricas do homem (e o mesmo se diga da liberdade e do bem). A verificação é sempre, no plano existencial, o resultado de uma experiência em que o homem antecipa-

¹³ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 442 e segs.; Cf. também (ibidem) a sua crítica a uma moral fundada sobre a obrigação e sobre o valor, os quais são já derivados.

¹⁴ Cf. M. LUTERO, *La libertad cristiana*, Buenos Aires, Ed. Aurora, 1946, p. 13 e segs.

¹⁵ Cf. o que se disse atrás sobre «a visão ética do mundo» e nomeadamente P. RICOEUR, *Le conflit*, p. 416-30, onde o desejo de ser e o esforço por existir são analisados.

damente se com-pro-meteu, isto é, uma experiência à qual foi previamente enviado nos limites da sua liberdade simplesmente humana e à qual con-sente¹⁶.

Assim o compromisso, o inter-dito e con-sentido¹⁷ relevam da mesma estrutura existencial do desejo e do esforço em que a liberdade e o mal, tal como o bem, autenticamente se manifestam. A liberdade e o mal simplesmente humano têm uma estrutura e uma referência, antes de mais, inter-humana, não superficial mas ôntica, umas vezes como direção única e absoluta (nos humanismos fechados), outras como referencial relativo e de apelo à superação (nos humanismos abertos). Por isso o indivíduo é, na contemporânea condição humana histórica, uma exceção cada vez mais difícil e anacrônica. Como M. Heidegger lucidamente adverte¹⁸, o individualismo corre hoje e sempre o risco de gerar o mais perigoso objectivismo, com perda da individualidade. A individualidade da pessoa desvela-se inter-subjectivamente na e pela comunicação e na diferença com as outras individualidades e não na irracionalidade ou na imoralidade da indiferença.

Assim pois e a partir desta experiência de contemporaneidade, nós poderemos voltar a interrogar o tempo que nos está mais próximo¹⁹.

O problema da liberdade e o mal adquire no início da modernidade uma conotação própria. A sua sede originária é colocada no homem, na sequência e como consequência de uma dupla alteração: a sua desnaturalização e sua dessacralização. A racionalização desta problemática é um momento de passagem para a sua humanização definitiva. A responsabilização do homem perante os homens, pela atenção ao presente e pela presentificação do futuro através da mentalidade histórica, pretende afastar Deus e a Natureza como instâncias de referência para a justificação e a solução destas aporias.

Mesmo quando um Deus (deus ex machina) e a Natureza (como divino naturalizado) são ainda explícita ou implicitamente referenciais

¹⁶ P. RICOEUR, *Le vol. et l'invol.*, p. 439-56.

¹⁷ Cf. J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Ed. Sirey, 1980.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Ed. Gallimard, 1980, p. 115 e segs.

¹⁹ Outros autores da modernidade para além dos adiante referidos — e nomeadamente I. Kant — poderiam e deveriam ser expressamente chamados a este debate sobre a liberdade e o mal. No entanto a nossa atenção é neste momento restringida àqueles pensadores em que a «visão ética» é principal.

últimos, o problema decide-se existencialmente ao nível da humanidade do homem. No seu início, a reflexão moderna praticou como que uma *epoché*, ao recusar-se a considerar esta problemática fora e para além de referenciais concretos e existenciais²⁰.

R. Descartes, ao tentar uma *física das paixões*²¹, realiza uma primeira antropologização integral, de teor mecanicista, da estrutura passional do homem. A sua arquitectónica das paixões é uma tentativa de racionalizar, isto é, de levar clareza e distinção a um domínio até então considerado insusceptível de evidência. O seu objectivo primeiro não é por isso o de moralizar mas antes o de conhecer, já que este é o pressuposto sem o qual a moralização não seria autêntica humanização. A sua perspectiva, mais «medicinal» do que moral — mesmo se apontando a generosidade como meta — visa descobrir o encadeamento e a ordenação das paixões, procurando definir as que são primitivas ou fundamentais e as que são derivadas.

As paixões são-no da alma. O corpo é, na perspectiva cartesiana, uma máquina e portanto apenas lugar ou ocasião de movimentos ou matéria para a manifestação das capacidades da alma. A alma, nas suas paixões, apenas de cima pode ser orientada, pelas acções da alma, as vontades. As vontades são voluntárias, isto é, a vontade é a liberdade e pode, através da força do conhecimento, impôr o seu jugo às paixões, originadas naquilo que René Descartes chama «movimento dos espíritos»²². As paixões da alma são «percepções ou sentimentos ou emoções da alma, que a ela se referem de forma particular e que são causadas, mantidas e fortalecidas pelo movimento dos espíritos»²³.

A liberdade para o mal «localiza-se» na fronteira instável que separa e une entre si a *res cogitans* e a *res extensa*, a alma e o corpo. A liberdade é conhecimento, enquanto que o mal *reside* na ignorância. A moral dualista cartesiana visa não lançar pontes mas antes o alargamento do espaço espiritual, à custa da subordinação e da submissão da *res extensa*. A essência de cada uma das substâncias mantém-se naturalmente inalterada e inalterável. A moral, definitivamente simplificada devido a esta sua condição de instabilidade, reduz-se

²⁰ Mesmo G. Leibniz e a sua teodicéia.

²¹ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris, Ed. J. Vrin, 1955, p. 63 («en Physicien»).

²² ID., *ibid.*, at. XXVII.

²³ ID., *ibid.*

ao pensar claro e distinto: a vontade é simplesmente a forma de agir do pensar. A moral é definitivamente uma atitude lógica.

Por isso ela é uma *física espiritual*.

Baruch Spinoza liga a acção e a paixão respectivamente à clareza e à confusão das ideias. «O sentimento que chamamos Passividade da Alma (*animi pathema*²⁴), é uma ideia confusa pela qual o Espírito afirma uma força (*vim*) de existir, maior ou menor do que antes, do seu Corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual força o próprio Espírito é determinado a pensar tal coisa de preferência a tal outra²⁵.

O sentimento é actividade ou passividade consoante a forma de ligação do espírito ao corpo. No entanto, essa ligação é para B. Spinoza, essencial: o espírito implica a existência actual do corpo»²⁶. A actividade implica clareza, tal como a passividade resulta da confusão. Uma e outra relevam da presença de uma realidade mais fundamental: a força de existir, aquilo que Baruch Spinoza chama também a perseverança no ser. Esta força (*vis*) é o suporte do esforço (*conatus*), através do qual a Extensão se vai abrindo ao Pensamento.

Assim «o Desejo é o apetite acompanhado da consciência de si próprio»²⁷. O *desiderium*, a *cupiditas* e o *appetitus* — termos que à semelhança de outros, Baruch Spinoza usa indiscriminadamente para definir esta actividade-passividade primária ou primivita do homem — é esse lugar quase espiritual onde o Pensamento e a Extensão se encontram. Por isso, «o desejo (apetite) é nada menos do que a própria essência do homem»²⁸. A paixão é caminho para a acção e para o pensamento. A aproximação que mais tarde Paul Ricoeur fará entre *πάθος*, *μῦθος* e *λόγος*²⁹ pode ver-se já presente na reflexão spinoziana, embora em registo diferente, na sua análise da «origem e natureza dos sentimentos»³⁰.

Por isso as paixões são-no tanto da alma como do corpo. As paixões são o lugar de manifestação e de passagem da servidão para a liberdade; as paixões tornam-se a ocasião e a possibilidade da liberdade-libertação do homem pela intervenção dos seu espírito.

²⁴ B. ESPINOSA, *Ética*, Coimbra, Ed. Atlântica, 1962, p. 186.

²⁵ ID.; cf. B. SPINOZA, *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. Gallimard, 1978, p. 485 (nós adaptámos a tradução portuguesa ao sentido da francesa).

²⁶ ID., *ibid.*, III, XI, Scholion.

²⁷ ID., *ibid.*

²⁸ ID., *ibid.*

²⁹ P. RICOEUR, *L'homme faillible*, p. 97-9.

³⁰ B. SPINOZA, *Ética*, III.

O esforço por existir vai-se transformando em desejo de ser, como este conduzirá ao desejo de Deus. A polaridade corpo-espírito está sempre orientada para aquilo que a supera, tal como o desejo é o suporte de dois sentimentos primários mas já determinados: a alegria e a tristeza.

Como e quando se realiza toda esta transformação? Baruch Spinoza fala de um tempo indefinido, nomeadamente em relação com o esforço: «o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser não envolve qualquer tempo finito, mas um tempo indefinido»³¹. A referência a este tempo está em relação com a possibilidade de, pelo corpo, o espírito ter recurso ao futuro pela imaginação e ao passado pela recordação. A extensão da liberdade, para o mal e para o bem, dependerá da presença maior ou menor do pensamento, o qual é condicionado pelo alargamento ou pelo fechamento do horizonte temporal, deste tempo que Baruch Spinoza aqui chama indefinido.

A inter-ligação e mesmo a união dos vários elementos é, em B. Spinoza, dum tipo diferente da do paralelismo dualista cartesiano. O elemento decisivo é, na perspectiva spinozista, a força de existir do Corpo, o que pressupõe uma autonomia, isto é, leis próprias e necessárias que a Alma, vencendo a sua passividade, se deve esforçar por conhecer. As paixões são assim uma forma de passividade (*pathema*) mas contíguas a uma força de existir que se oferece para ser pensada. A perspectiva cartesiana é muito mais redutora. Segundo ela, a alma ao conhecer domina; ela prevê para prevenir e isto implica uma total subordinação do corpo à alma e a consequente ausência de autonomia. Em Baruch Spinoza há uma polaridade ou dialéctica, visto que o Corpo é já em si mesmo animado por uma força real. A *vis* é mais do que uma *possibilitas* e mais do que uma *potentia*. A liberdade, e consequentemente o mal da não-liberdade, tem assim de ter em conta um elemento a mais na perspectiva de uma ética que conduza à felicidade.

O enquadramento ético das afecções ou afectações do ânimo em B. Spinoza torna-as solidárias e participantes do ser total do homem e da sua existência. Elas são aquilo que mais tarde Jean Nabert irá chamar as *resistências*, as quais, exigindo *esforço*, obrigam o ânimo ou a alma a manifestar-se ou a definir-se. As paixões são o meio de vencer a passividade, aquilo que, fazendo eco da afirmação aristotélica, leva o homem a agir: «*α ὁρεξις* é o que faz mover a alma»³².

³¹ ID., *ibid*, III, Prop. VIII.

³² ARISTÓTELES, *De l'âme*, Paris, Ed. J. Vrin, 1977, III, 10.

A liberdade humana, sem deixar de se fundamentar na potência do entendimento e sem cair em uma servidão às paixões, não pode ignorar esta *força de existir*, que só assim se pode manifestar. As paixões são vistas fundacionalmente, por oposição à perspectiva meramente organizativa do mecanicismo cartesiano. A humanização das paixões é em B. Spinoza mais radical. O amor intelectual de Deus, para o qual a sua ética aponta, é, não um dualismo mas uma convergência: a felicidade ou a beatitude, sem mutilar a estrutura ôntica do homem.

Por isso, a *Ética* é a obra central de B. Spinoza, enquanto que as *Paixões* são, no conjunto do *opus* cartesiano, um texto subordinado. Esta diferença epistémica espelha a diferença do valor e o diferente estatuto por um e outro atribuídos a esta problemática. A figura do homem livre e bom não é a mesma para estes dois criadores de modernidade.

S. Kierkegaard faz transbordar esta problemática para além das margens da filosofia especulativa, integrando-a, embora sempre com uma intenção filosofante, em um horizonte mais vasto. Aquilo que ele chama a Dogmática e a Psicologia fazem abrir a liberdade e o mal para as fronteiras existenciais da religião. O pecado, como uma categoria do *perante Deus*, transfigura a relação entre a liberdade e o mal, alargando-a. A angústia, «realidade da liberdade como possibilidade face à possibilidade»³³, faz do homem finito o lugar de uma dialéctica mais radical e mais trágica. A trans-humanização desta problemática ultrapassa assim quer a serenidade cartesiana quer a segurança spinoziana.

O homem é efectivamente habitado por um «poder em certo modo hostil, o corpo»³⁴. O espírito é esse elemento de síntese, perturbador desta relação, a qual por isso se dá segundo o modo da angústia. A presença do espírito, ao mesmo tempo que enriquece esta relação, complica-a, pela implicação e pelo alargamento das possibilidades. O homem fica assim *continuadamente* potenciado para aquilo que o ultrapassa, em si próprio e no tempo.

S. Kierkegaard faz intervir ainda um outro elemento, também ele gerador de infinitas possibilidades: a eternidade. Efectivamente o tempo — o passado, o presente e o futuro — só se justifica, tanto especulativamente como existencialmente, por uma referência à eternidade. Aquilo que conserva e supera a «sucessão que passa»³⁵

³³ S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid., Ed. Guadarrama, 1965, p. 91.

³⁴ ID., *ibid.*, p. 93.

³⁵ ID., *ibid.*, 165.

apenas pode ser «sucessão abolida»³⁶. Por isso «o eterno é o presente»³⁷, quer ao nível do pensamento, quer ao nível da representação.

Por isso o homem enquanto espírito capaz de pensar e de representar a eternidade vai sendo educado pela angústia. A sua liberdade, ao exercitar-se, não pode deixar de se sentir continuamente ultrapassada. A presença conflitual do espírito e a presentificação da eternidade fazem do seu agir um instante de angústia e uma contínua transição. A sucessão de estádios existenciais — desde o estético ao religioso, pela mediação do ético — é já de si uma continuada embora ténue desvelação da eternidade, para a qual o homem (se) (en)caminha.

O que é o mal, segundo esta perspectiva? O mal é não se angustiar, é desconhecer as infinitas possibilidades, é permanecer na errância incerta do tempo. Mesmo que o bem nunca se alcance totalmente nem definitivamente se possua, o homem pode ir-se libertando do mal. O mal passa também por diversos estádios, tipificando cada um deles um certo nível da angústia, a qual se deve ir tornando cada vez mais espiritual.

Os males, o que experimento em mim e o que vejo fora de mim, provocam-me angústia. O mesmo sucede com o bem, já que, se com ele não estou em con-cordância existencial, também ele me provoca angústia e ainda mais radical. O bem que pre-sinto fora de mim, mas que não realizo nem aceito, revela-me a minha situação de mal, gerando ao mesmo tempo a clara consciência das minhas possibilidades e a minha responsabilidade pela sua não realização. A culpa, que assim experimento perante o bem, faz-me *perder* ou salvar o meu tempo, afastando-me ou aproximando-me da presentificação da (minha) eternidade.

O mal, que ponho nas minhas acções e que descubro perante mim e perante o testemunho dos outros, é assim a perda trágica da possibilidade da eternidade. Este mal, que não pode ser negativamente codificado nem está sujeito a condenação institucionalizada, é gerador de angústia precisamente a partir do pressuposto da liberdade. A liberdade é mesmo de algum modo o mal desta diferença, a angústia da possibilidade. Nenhum mecanismo nem qualquer necessidade vêm pôr em causa esta liberdade. Ela é mesmo necessariamente constitutiva do ser do homem, a quem se dirige o dramático apelo de passar de um estádio a outro. Esse apelo não reveste nunca

³⁶ ID., *ibid.*

³⁷ ID., *ibid.*

a forma de um dever-ser universal, o qual só se tornaria possível no pressuposto de que o homem fosse um ser de autonomia. A perspectiva kierkegaardiana é totalmente outra: a autonomia seria antes o pecado, a perda dos referenciais mais decisivos. A totalidade, pensada kantiano-hegelianamente, é recusada porque me rouba e me fecha ao (meu) infinito, aquele infinito que só pode ser o meu e que só eu posso realizar.

Paul Ricoeur, ao enquadrar a problemática do mal no horizonte mais vasto de uma filosofia da vontade³⁸, como que se recusa à sua abordagem directa. O mal é para P. Ricoeur fundamentalmente um mistério e portanto algo que, tendo embora que ver com o homem, o transcende. A sua perspectiva fica claramente esclarecida com uma dupla e dialéctica afirmação: por um lado o homem é que põe o mal, mas, por outro, o mal está aí posto³⁹. Este duplo estatuto do mal corresponde a uma também dupla *disposição* do homem perante o mal: posição e consentimento.

Este entendimento do mal encontra a sua complementaridade lógica na afirmação de «uma liberdade simplesmente humana»⁴⁰. O mal e a liberdade mutuamente se limitam sem no entanto jamais se anularem. O homem tem portanto de responder por uma parte de mal porque tem também de responsabilizar-se pela *sua* liberdade.

A posição filosófica de P. Ricoeur é construída a partir de uma reflexão sobre aquilo que está já dado ao homem na sua experiência. A reflexão ricoeuriana começa, aqui como em relação a outros problemas, *in medias res*: ela é já uma reflexão situada, a partir daquela madeira, matéria ou matriz⁴¹ em que o espírito está suportado. A racionalidade possível na meditação desta problemática é por isso limitada, dado que o homem não é origem única nem consequentemente total quer da liberdade quer do mal.

O homem, do ponto de vista ricoeuriano, define-se através de um paradoxo que, no fim, postula uma conciliação: o homem está já em processo de libertação mas também sob o domínio do mal. O recurso à noção luterana de servo-arbítrio pretende compendiar e

³⁸ P. Ricoeur entende esta filosofia como construída por uma eidética que, pela mediação de uma empírica e de uma mítica, chegaria a uma poética (cf. P. RICOEUR, *Le vol. et l'invol.*, p. 7-36).

³⁹ ID., *Le conflit des interpretations*, p. 287.

⁴⁰ ID., *Le vol.*, p. 453-6.

⁴¹ Sentido etimológico de matéria.

resumir as possibilidades que neste domínio se abrem ao homem, bem como as *re-ferências* e as *di-ferenç(i)as* que ele há-de guardar⁴². A experiência que da liberdade e do mal o homem faz, remete para o símbolo e este, ao nível da inteligibilidade, apenas se deixa exprimir e captar por aquilo que P. Ricoeur chama um *conceito indirecto*⁴³, o de servo-arbítrio.

A contradição que este conceito parece guardar nos seus termos é afinal aquela mesma que o homem em si experimenta: livre e servo, tanto mais servo quanto mais livre e tanto mais livre quanto mais for capaz de servir. A liberdade está de certa maneira na possibilidade de escolher o tipo de «servidão». O homem, como «*mélange*»⁴⁴ e como «*milieu*»⁴⁵, está sempre longe de si próprio porque desconhece o lugar da sua morada, o seu *ἦθος*⁴⁶. A caminhada até esse centro de si mesmo — para M. Lutero, de quem P. Ricoeur toma o conceito, esse centro só pode ser Deus — exige a escolha de um caminho e o abandono de outros. O mesmo sucederá necessariamente com qualquer das escolhas que o homem não pode deixar de fazer⁴⁷. Mesmo dentro de si mesmo, o homem está já dividido.

Este conceito indirecto remete directamente a liberdade para a servidão ao mal e só derivadamente para uma servidão à bondade. O homem experimenta primeiro e mais fortemente a servidão para o mal e por isso a sua liberdade lhe aparece como limitada. O mal está na *raiz* vivencial do agir do homem.

No entanto a sua ida ao *originário*⁴⁸ ou à bondade, a qual guarda sempre a preeminência ontológica, implicará a ultrapassagem deste mal radical. O homem só tem *vontade* de lutar contra o mal porque a bondade originária o solicita para esse combate. O combate não seria necessário se o mal não estivesse aí já posto, nem seria possível se o bem não estivesse ontologicamente no começo. A homologação da atitude ética com este estatuto ontológico constitui todo o drama e toda a trama da *salvação*. Cada homem resume e reassume em si próprio toda esta *história* da salvação sob a forma de *repetição*⁴⁹. Daí o recurso a uma simbólica do mal, como única atitude capaz de nos instruir.

⁴² Cf. ID., *Phen. et herm.*, pp. 14-16.

⁴³ ID., *La symbolique du mal*, Paris, Ed. Aubier, 1963, p. 145-50.

⁴⁴ ID., *L'homme*, p. 28.

⁴⁵ ID., *ibid.*

⁴⁶ Em sentido heideggeriano.

⁴⁷ Cf. o que ficou dito sobre S. Kierkegaard.

⁴⁸ P. RICOEUR, *La symbolique*, p. 150; ID., *Le conflit*, p. 334-6 («o originário ético»).

⁴⁹ Perspectiva kierkegaardiana.

Esta hermenêutica dos símbolos do mal vive nas margens (e à margem?) da reflexão teológica tradicional, porque esta, ao recusar a perspectiva hermenêutica, deixa de ser esclarecedora.

A mesma «marginalização»⁵⁰ se dá em relação à filosofia e nomeadamente em relação às teodiceias. A racionalidade hermenêutica é, por contraste com os racionalismo clássicos, uma racionalidade aberta, porque re-colhe tudo aquilo que o símbolo lhe dá para pensar⁵¹. Aquilo que P. Ricoeur chama a visão ética do mundo, como superadora quer do espinozismo e do leibnizianismo quer da perspectiva kantiana, é esta tentativa de nada deixar de fora daquilo que contribua para o esclarecimento, em conjunto, da problemática do mal e da liberdade⁵².

A perspectiva nabertiana sobre a liberdade e o mal é a que resulta de uma reflexão, exigente e rigorosa, sobre a interioridade ou a interiorização das experiências elementares. A repetição do momento genesiaco ou uma certa vontade de captação do acto primeiro ou do primeiro acto, aquele que revela a originalidade e a profundidade de uma experiência e a captação da experiência interior como recuperação do sentido original daquilo que é elementar ou elemental — tal é o objectivo do esforço reflexivo de Jean Nabert. Naturalmente que a liberdade⁵³ e o mal⁵⁴ não podiam estar ausentes desta

⁵⁰ P. Ricoeur repete aqui a atitude kierkegaardiana de «nomadização» face à filosofia (M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Ed. Seghers, 1971, p. 133).

⁵¹ P. R., *La symbolique*, p. 323-32.

⁵² A atitude ricoeuriana de articulação e de síntese integradora — a religião post-atéica: a recuperação do que há de positivo em K. Marx, F. Nietzsche e S. Freud — entre o voluntário e o involuntário, é a atitude inspiradora da nossa forma de abordagem dos autores aqui referenciados. A descrição quer do voluntário quer do involuntário só encontra sentido e inteligibilidade na compreensão de um e de outro. A descrição pressupõe necessariamente um sentido e portanto primazia do voluntário porque só este permite compreender o involuntário. A reflexão deve no entanto integrar necessariamente este involuntário mesmo se ele aparece como perturbador. A síntese final será uma síntese com *mais* sentido e com *maior* inteligibilidade. Todos os elementos involuntários — paixões, dor, prazer, necessidade e outros — tal como os sistemas que constroem a sua racionalidade a partir do inferior ou do patológico — psicanálise, marxismo, estruturalismos — só assim podem ser integrados numa *filosofia da vontade*, integradora e renovadora do sentido do agir do homem.

A meditação sobre o corpo próprio ou o corpo-sujeito — anterior, esclarecedor e integrador do corpo-objecto —, a aproximação Paul Ricoeur-Jean Nabert e a aproximação símbolo-desejo; o corpo e o corporal como forma de participação e aproximação do espiritual — tal é o modelo de uma atitude ética que se deixa instruir por uma filosofia da vontade onde o idêntico e o habitual se descobrem numa nova referência de maior significado. A mítica da inocência sustenta já a luta e a possibilidade de vitória sobre o mal, onde a ética se abre a uma estética do agir, o lugar onde o homem se descobre na beleza em que a si mesmo se supera, em direcção aos outros e à Transcendência.

⁵³ J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, Ed. Puf., 1923.

⁵⁴ ID., *Essai sur le mal*.

reflexão. Uma leitura globalizante desta problemática não poderá por isso deixar de aproximar aquilo que, devido à sua complexidade e ao estilo de longa meditação, foi por J. Nabert tematizado em momentos temporais diversos.

A experiência é portanto captada no acto⁵⁵ que a realiza. Enquanto não *verificarmos* o acto, estaremos ainda sujeitos àquilo que J. Nabert denuncia como atitude metafísica. A superação desta atitude vai exigir que o acto tenha já sido posto por nós, porque, na linha daquilo que J. Fichte sustentava, o espírito se descobre no seu actuar, como actividade⁵⁶. A imagem-sentimento (Bild) que o espírito de si guardará (Bildung) é aquela que encontrou verificada nos seus actos. O agir assim se furta à «hegemonia gnoseológica»⁵⁷, sem por outro lado se furtar à reflexão. Simplesmente esta será então uma re-flexão «humilde», porque assente na descoberta da sua própria finitude.

A reflexão é a atitude do espírito que, ganhando distância em relação a si e às coisas, se debruça sobre aquilo que experiencia. na tentativa de capturar o sentido do acto que de maneira «irreflectida» o próprio espírito realizou mas cuja dinâmica só descobre pela sua efectivação. Assim o espírito descobre a sua necessária transcendência na imanência dos actos⁵⁸ que realiza e sobre os quais depois reflecte.

Por isso o homem há-de, antes de mais, reflectir sobre a qualidade e o sentido da sua liberdade, a partir da experiência interior que dela tem, a partir dos actos que a tornam real. O homem ir-se-á assim abrindo a novas perspectivas, chegando, a partir do desejo como forma da liberdade, a uma aproximação do Absoluto, entendido como uma presença ou força originária capaz de fazer agir a consciência. Por isso, a (minha) consciência *se* vai tornando, pelo seu progresso, consciência *do* Absoluto, de alguma maneira *lhe* pertencendo. A consciência da liberdade, como verificação da liberdade *da* consciência, aproxima-me do Absoluto. A minha actividade, cada vez mais purificada e cada vez com mais sentido, aproxima-se da

⁵⁵ P. Ricoeur, ao estabelecer a distinção entre acto e factio (psíquico), chama a esta última noção um monstro lógico (P. R., *Le vol.*, p. 12).

⁵⁶ J. FICHTE, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, Paris, Ed. Aubier, 1967, p. 19-23; 29-33.

⁵⁷ Cf. P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Etude sur la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Ed. Aubier, 1963, p. 29-41 (v. g.: «l'itinéraire de la conscience prétend au contraire affranchir l'action de toute dépendance par rapport à la connaissance», p. 40).

⁵⁸ A filosofia nabertiana é uma filosofia do acto mais do que da acção. Esta implica já uma sequência demasiado longa em que a multiplicidade de aspectos possibilita a infiltração de elementos e de dados insusceptíveis de verificação rigorosa e da sua análise.

absolutedade. A consciência torna-se, diferentemente da consciência sartreana, diferença *pre-enchida*.

A afirmação originária⁵⁹, como força de liberdade e pela minha experiência de liberdade, é exigida como o lugar ético de onde parte e para onde se dirige a minha consciência. O seu itinerário⁶⁰, descoberto pela análise da imanência do seu percurso, tem essa afirmação originária o ponto de partida e a sua inalcançável referência final, pelo que a suprema promoção da consciência é este esforço por se igualar a si própria⁶¹. O acto é assim o esforço⁶² para vencer uma resistência, através do que a consciência se experiencia. O esforço de afirmação, pelas dificuldades que nunca deixa de encontrar, leva à descoberta de que essa liberdade é impura e limitada, mas sempre justificável. Tudo o que acontece, acontece já a uma liberdade.

O itinerário da consciência da liberdade é o da sua esforçada purificação, contínua mas não apressada, possível mas não necessária. Assim, a consciência é sempre e simultaneamente memória e imaginação: memória tanto do passado como do futuro, imaginação tanto do futuro como do passado. A consciência vai-se fazendo por essa ligação ao que pela sua actividade vai descobrindo. A consciência descobre-se através desta sua temporalização. A descoberta de si e dos seus conteúdos é simultânea e só assim ela é possível. Esta liberdade limitada da consciência cresce ou diminui pela presença ou pela ausência de referências cada vez mais originárias. A consciência afirma-se e confirma-se pela aproximação cada vez maior às suas origens, isto é, àquilo que a origina. A consciência é, pela imaginação, a memória original do seu passado, um passado que para ela está também à frente, no futuro.

Esta capacidade recriadora ou recuperadora da consciência é como que a capacidade de escrever o seu próprio texto, o qual se lhe oferece na pluralidade das suas significações. Esta é uma como que capacidade de narratividade aberta⁸³ da consciência, uma constante referência não definitiva à sua imanência. A *referência* de cada consciência é aquilo que a constitui como diferença, uma

⁵⁹ J. NABERT, *Elements pour une éthique*, Paris, Ed. Aubier, 1962, livre II.

⁶⁰ Cf. o que atrás se disse sobre a «técnica» do itinerário da consciência.

⁶¹ ID., *ibid.*, p. 61 e passim.

⁶² ID., *L'expérience*, cap. II, p. 58 e segs., sobre a causalidade psicológica.

⁶³ Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, Tome I, Paris, Ed. du Seuil, 1983 e a possibilidade de uma aproximação (da inovação) semântica entre o contar e o agir (p. 11-14; p. 117-124 e passim).

diferenç(i)a já plena que a reflexão vai esforçadamente descobrindo ou pre-enchendo.

A substância espiritual de que a consciência se vai constituindo é a sua liberdade, que J. Nabert define como causalidade psicológica, uma como que livre causalidade espiritual⁶⁴. Mas porque o mundo do espírito tem as suas regras próprias e não pode ser pensado univocamente ao mundo das ciências da natureza, a sua análise é sempre a descoberta do conteúdo que a ultrapassa, isto é, a transcendência escondida na imanência.

O mal é, para esta consciência, a recusa de percorrer este itinerário da sua liberdade. O mal maior é, por isso, a secessão ou a separação da consciência, de si mesma e das outras consciências⁶⁵. O mal deste desencontro revela ou desvela a regressão ou a inversão do crescimento das consciências. Estas estão incapacitadas de se aproximarem entre si quando e porque cada uma se recusa ao esforço de se igualar a si própria⁶⁶. A proximidade ou a distância à afirmação originária faz com que também entre si se aproximem ou se distanciem. Por isso o mal é o isolamento.

A pergunta sobre esta afirmação originária — aquela afirmação de si que constantemente e repetidamente origina ou gera a consciência — é um lugar pleno ou um lugar vazio seria ainda uma pergunta metafísica. A tentativa de resposta a essa pergunta anularia o dinamismo da caminhada. O esforço ou a resistência — e nós poderíamos acrescentar, o não-saber ou o saber da diferença — é que vão constituindo a consciência no seu itinerário. A consciência é mesmo este esforçado itinerário.

Essa afirmação originária deve permanecer aberta e superadora de todas as figuras ou figurações que a história nos vá revelando⁶⁷. Esta afirmação originária e a conseqüente relação que com ela a consciência deve manter, é sempre inevitavelmente dialéctica mas nunca idolátrica⁶⁸. Todas as *imagens* que dela se façam são apenas *ícones* que geram *suposições*⁶⁹ e o homem dela nada mais pode esperar do que aproximações... Por isso, a sua atitude ética fundamental há-de ser precisamente a de se ir aproximando a essa afirmação em que se

⁶⁴ J. NABERT, *L'expérience*, p. 201 e segs.

⁶⁵ ID., *Essai*, p. 111 e segs.

⁶⁶ ID., *Elements*, p. 61.

⁶⁷ ID., *Le désir de Dieu*, Paris, Ed. Aubier, 1966, p. 225 e segs.

⁶⁸ ID., *ibid.*, p. 110-17.

⁶⁹ Cf. P. RICOEUR, *Préface* in J.N., *Le désir de Dieu* e a sua referência a Platão, p. 12.

origina, mesmo se esta se revela inco-co-mensurável⁷⁰ e in-co-orde-nável⁷¹.

Assim a atitude ética supera e relativiza a atitude predominantemente gnoseológica. O acto de se aproximar do seu originário ou de tentar igualar-se consigo mesmo, mostra que o agir se oferece como polissémico e portanto conflitual, insusceptível de interpretação unívoca.

A finitude do homem, precisamente pela suas limitações, abre-o e ao seu agir a infinitas significações. O sentido é sempre mais do que a existência⁷².

Por isso o mal se combate e se supera mais pelo testemunho do que pela razão. A racionalidade aberta do testemunho⁷³ é uma racionalidade ética ou hermenêutica. O testemunho é esse agir pluri-significativo porque é da ordem do desejo e não da posse. O que uma atitude testemunhal põe em causa é a posse e a in-diferença. O desejo é procura activa daquilo que se pre-sente mas que o homem não pode definitivamente capturar. O homem re-genera-se⁷⁴ precisamente por este desejo. A afirmação do mal como in-justificável mantém o homem nesta atitude de procura activa e in-finita, ultrapassando-se e ultrapassando os ídolos tranquilizadores que para seu uso continuamente tenta forjar.

Por isso a grande tentação ou a tentativa mais perigosa é a de negar o mal. Os milenarismos — políticos e religiosos — são o mal maior porque negam a liberdade do homem, ao negarem-lhe ou ao diminuírem-lhe as liberdades. A liberdade de activamente desejar mesmo aquilo que nunca se poderá plenamente possuir é, quer no plano religioso ou político, quer no plano ético, a afirmação mais originária de humanidade, aquela que mais livremente será capaz de se defrontar com o mal.

O mal, permanecendo embora e ainda mais profundamente injustificável, encontra um princípio de explicabilidade a partir das estruturas da imanência do homem. A humanização do mal, daquele mal que o homem põe e do qual deve responsabilizar-se, é abertura para o mistério (do mal), apelando para uma nova forma de

⁷⁰ Cf. a crítica de J. Nabert a M. Heidegger em *Le Désir de Dieu*, p. 124.

⁷¹ Referência a J. J. Gourd, v. g., ID, *ibid.*, p. 125.

⁷² ID., *ibid.*, p. 102-8.

⁷³ ID., *ibid.*, p. 263 e segs.

⁷⁴ ID., *Éléments*, p. 14.

hermenêutica: a do testemunho daquilo que, pela liberdade do homem, vai no homem e no mundo vencendo as formas sempre novas do mal.

Mas esse é já certamente outro problema e a sua meditação abrir-nos-ia para outros horizontes.

Joaquim CARDOZO DUARTE