

Introdução

Este livro surge na sequência do estudo *Le volontaire et l'involontaire*, que foi publicado em 1950(*). O vínculo que liga esta obra a esse estudo fenomenológico do projeto, do movimento voluntário e do consentimento já tinha sido caracterizado com precisão na introdução a esse primeiro volume(**). Nessa introdução, foi anunciado que o presente trabalho não seria um prolongamento empírico, uma simples aplicação concreta das análises que eram então propostas sob o título de descrição pura, mas que se iria *remover os parênteses* que nesse volume tinha sido necessário colocar na Falta [*Faute*] e em toda a experiência do mal humano, de forma a delimitar o campo da descrição pura. Ao colocar assim entre parênteses esse domínio da falta, esboçava-se a esfera neutra das possibilidades mais fundamentais do homem, ou, se se quiser, o tom indiferenciado no qual podia tocar tanto o homem culpado como o homem inocente. Esta neutralidade da descrição pura conferia ao mesmo tempo a todas as análises uma forma abstrata, escolhida deliberadamente. A presente obra pretende escapar a esta abstração da descrição pura ao reintroduzir aquilo que está entre parênteses. Pois bem, escapar à abstração da descrição pura não é simplesmente perceber as consequências ou aplicar as conclusões de tal descrição pura, pois

(*) Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950). [N. dos T.]

(**) Ricœur, *ibid.*, pp. 23-31. [N. dos T.]

implica desvelar uma temática nova que exige novas hipóteses de trabalho e um novo método de abordagem.

Na introdução do primeiro volume, a natureza desta nova temática e desta nova metodologia foi apenas muito sucintamente indicada. Entrevia-se nessa altura a ligação entre duas ideias orientadoras: de acordo com a primeira, a nova descrição não podia ser senão uma *empírica da vontade*, procedendo por convergência de indícios concretos, e não uma eidética – isto é, uma descrição essencial –, dado o carácter opaco e absurdo da falta [*faute*]; a falta, dizíamos, não é um traço da ontologia fundamental homogéneo em relação aos outros fatores que a descrição pura descobre: motivos, poderes, condições e limites; ela continua a ser um corpo estranho na eidética do homem. De acordo com a segunda ideia orientadora, a passagem da inocência à culpa [*faute*] não é acessível a nenhuma descrição, nem sequer à descrição empírica, sendo-o apenas a uma *mítica concreta*. A ideia de aceder à empírica da vontade por meio de uma mítica concreta estava por isso já formada nessa altura, mas não eram na altura perceptíveis as razões desse desvio. Com efeito, por que motivo não será possível falar-se das «paixões» que afetam a vontade a não ser na linguagem cifrada de uma mítica? Como introduzir esta mítica na reflexão filosófica? Como retomar o discurso filosófico após tê-lo interrompido com o mito? Foram estas questões de método que dominaram a elaboração desta obra.

Este projeto de ligar uma empírica da vontade a uma mítica clarificou-se e enriqueceu-se em três direções. Em primeiro lugar, tornou-se evidente que os *mitos* de queda, de caos, de exílio, de cegueira divina, diretamente acessíveis a uma história comparada das religiões, não podiam inserir-se em estado bruto no discurso filosófico mas deviam ser previamente recolocados no seu próprio universo do discurso. Foi à reconstituição deste universo do discurso que múltiplos estudos preparatórios foram consagrados.⁽¹⁾ Pareceu então óbvio que os mitos não podiam ser compreendidos a não ser como elaborações secundárias que remetem para uma

⁽¹⁾ Um deles foi publicado com o título «Culpabilité tragique et culpabilité biblique», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33/4 (1953): 285-307. [Nota dos tradutores: este texto encontra-se disponível on-line na página do Fonds Ricœur: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/culpabilite-biblique-et-culpabilite-tragique.pdf]

linguagem mais fundamental que designo por linguagem da confissão. É essa linguagem da confissão que fala ao filósofo da culpa [*faute*] e do mal. Ora, o que essa linguagem da confissão tem de notável é o facto de ser inteiramente *simbólica*; não fala da mancha, do pecado, da culpabilidade em termos diretos e literais, mas em termos indiretos e figurados. Compreender essa linguagem da confissão é pôr em prática uma exegese do símbolo que exige regras de descodificação, ou seja, uma hermenêutica. Foi deste modo que a ideia inicial de uma *mítica* da vontade malvada se estendeu às dimensões de uma *simbólica do mal*, no seio da qual os símbolos mais especulativos – como a matéria, o corpo, o pecado original – remetem para os símbolos míticos – como a luta entre as forças da ordem e as forças do caos, o exílio da alma num corpo estranho, a cegueira do homem às mãos de uma divindade hostil, a queda de Adão – e estes para os símbolos primários da mancha, do pecado e da culpabilidade.

É a exegese destes símbolos que prepara a *inserção* dos mitos no conhecimento que o homem tem de si mesmo. Uma simbólica do mal começa, assim, por aproximar os mitos do discurso filosófico. Esta simbólica do mal ocupa a parte intermédia do presente trabalho (*). Os problemas de linguagem assumem nela um lugar importante. De facto, a especificidade da linguagem da confissão revelou-se progressivamente como um dos enigmas mais impressionantes da consciência de si; como se o homem só acesse à sua própria profundidade pelo caminho privilegiado da analogia, e como se a consciência de si apenas fosse capaz de se exprimir, afinal, como enigma, e requeresse a título essencial, e não meramente accidental, uma hermenêutica.

Ao mesmo tempo que a meditação sobre a mítica da vontade má se desenvolvia *numa simbólica do mal*, a reflexão lançava-se numa outra direção: qual será, perguntava-se, o «lugar» humano do mal,

(*) Recordemos que Ricœur projetava publicar um terceiro volume da *Filosofia da Vontade*, dedicado a uma poética da vontade, mas que esse livro não chegou a ser escrito. Nesta passagem, quando menciona a parte intermédia do trabalho desenvolvido e a ela se refere como sendo a *Simbólica do Mal*, é de notar que está a tomar este *O Homem Falível* e a *Simbólica do Mal* como um só bloco. Veja-se, por conseguinte, além do presente livro, *A Simbólica do Mal*, *op. cit.* Quando, no seguimento deste parágrafo, fala do «esboço de antropologia filosófica», está a referir-se especificamente a *O Homem Falível*. [N. dos T.]

o seu ponto de inserção na realidade humana? Foi para responder a esta questão que se escreveu o esboço de antropologia filosófica desta obra; este estudo centrou-se no tema da falibilidade, isto é, da fraqueza constitutiva que faz com que o mal seja possível. Através do conceito de falibilidade, a antropologia filosófica vem, de certa maneira, ao encontro da simbólica do mal, do mesmo modo que a simbólica do mal se aproxima dos mitos do discurso filosófico. Pelo conceito de falibilidade, a doutrina do homem aproxima-se de um limiar de inteligibilidade a partir do qual se torna compreensível que, através do homem, o mal tenha podido «entrar no mundo». Para lá desse limiar começa o enigma de um surgimento sobre o qual o único discurso que se pode ter é indireto e cifrado.

Assim como a simbólica do mal representava um alargamento da mítica proposta por *Le volontaire et l'involontaire*⁽²⁾, a teoria da falibilidade representa um alargamento da perspectiva antropológica do primeiro livro, o qual se tinha centrado mais estritamente na estrutura da vontade. A elaboração do conceito de falibilidade revelou ser a ocasião para uma investigação muito mais extensa das estruturas da realidade humana; a dualidade entre o voluntário e o involuntário⁽³⁾ é reenquadrada numa dialética muito mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção, de polaridade entre o finito e o infinito e de intermediário ou de mediação. Foi, enfim, nesta estrutura de mediação entre o polo de finitude e o polo de

(2) Foram publicados dois esboços desta antropologia filosófica: «Négativité et affirmation originaire», in *Aspects de la dialectique*, Recherches de Philosophie, II (Paris: Desclée de Brouwer, 1956), pp. 101-124, e «Le sentiment», in *Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif* (Phaenomenologica 4) (Haia: Martinus Nijhoff, 1959), pp. 260-274. Nota dos tradutores: estes dois capítulos foram posteriormente republicados em recolhas de textos, sendo por isso mais facilmente acessíveis. Veja-se «Négativité et affirmation originaire», in *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1967), pp. 378-405 – tradução portuguesa: *História e Verdade* (Rio de Janeiro: Forense, 1968); e também «Le sentiment», *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1986), pp. 315-331. Tradução portuguesa: *Na Escola da Fenomenologia* (Petrópolis: Vozes, 2010).

(3) Veja-se «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 45,1 (janeiro-março de 1951): 3-22. «Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté», in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, ed. H. L. Van Breda (Paris: Desclée de Brouwer, 1952), pp. 110-140. [Nota dos tradutores: também este texto foi republicado em *À l'école de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 65-92].

infinidade do homem que se procurou a fraqueza específica do homem e a sua falibilidade essencial.

Enquanto dávamos um início a este livro, fazendo preceder a simbólica do mal de uma elucidação do conceito de falibilidade, encontrávamo-nos perante a dificuldade de inserir a simbólica do mal no discurso filosófico. Esse discurso filosófico, que, no final de *O Homem Falível*, nos orienta para a ideia da possibilidade do mal ou falibilidade, recebe da simbólica do mal um novo impulso e um enriquecimento considerável, mas à custa de uma revolução de método representada pelo recurso a uma hermenêutica, isto é, a regras de decifração aplicadas a um mundo de símbolos. Ora, esta hermenêutica não é homogênea em relação ao pensamento reflexivo que conduziu até ao conceito de falibilidade. Esboçaram-se as regras de transposição da simbólica do mal para um novo tipo de discurso filosófico no último capítulo de *A Simbólica do Mal*, com o título: «O símbolo dá que pensar» (*); esse texto é o eixo de todo o trabalho. Ele mostra como é possível respeitar a especificidade do mundo simbólico da expressão e, simultaneamente, pensar não «atrás» do símbolo, mas «a partir» do símbolo.

A terceira parte, que será publicada num volume ulterior, é inteiramente dedicada a este pensamento a partir do símbolo. Ela própria desenvolve-se em múltiplos registos, em particular no das ciências humanas e no do pensamento especulativo. Atualmente, já não é possível conter uma empírica da vontade serva nos limites de um *Tratado das paixões* à maneira tomista, cartesiana ou espinosista. Por um lado, é inevitável que uma reflexão sobre a culpabilidade, que, ademais, faz jus aos modos simbólicos de expressão, encontre a psicanálise para se deixar instruir por ela e, ao mesmo tempo, debater com ela a sua própria inteligibilidade e os seus limites de validade⁽⁴⁾. A nossa tentativa de prolongar a simbólica do mal numa empírica da vontade também não se pode manter alheada da evolução da criminologia e das conceções contemporâneas do

(*) Veja-se *A Simbólica do Mal*, *op. cit.*, pp. 365-375. [N. dos T.]

(4) A recensão dos livros de Angelo Hesnard, *L'Univers morbide de la Faute* (Paris: PUF, 1949) e *Morale sans péché* (Paris: PUF, 1954), deram-nos a oportunidade de esboçar este confronto numa época em que eu ainda não vislumbrava todas as implicações da simbólica do mal: «Morale sans péché» ou péché sans moralisme», *Esprit* 22, 8/9 (agosto-setembro de 1954): 249-312.

direito penal. E o mesmo se aplica à filosofia política, que não pode permanecer longe das nossas preocupações. Quando se assistiu e se participou na história aterradora que culminou nas hecatombes dos campos de concentração, no terror dos regimes totalitários e no perigo nuclear, torna-se impossível duvidar de que a problemática do mal passa igualmente pela problemática do poder⁽⁵⁾, e que o tema da *alienação*, que se estende de Rousseau a Marx, passando por Hegel, não tenha algo que ver com a acusação dos velhos profetas de Israel.

Mas se um pensamento a partir dos símbolos não pode deixar de se desenvolver do lado das ciências humanas, da psicanálise, da criminologia e da ciência política, tem também de se concentrar na dificuldade fundamental de encontrar um equivalente especulativo para os temas míticos da queda, do exílio, do caos e da cegueira trágica. Esta investigação passa inevitavelmente por uma crítica dos conceitos de pecado original, de matéria má, de nada, e desemboca numa elaboração de cifras especulativas suscetíveis de coordenar a ontologia fundamental da realidade humana com a descrição do mal como não-ser específico e como posição poderosa; o enigma do servo-arbítrio, isto é, de um *livre arbitrio que se amarra e se encontra sempre já amarrado*, constitui o derradeiro tema que o símbolo dá que pensar. Finalmente, do ponto de vista do método, a questão mais difícil desta obra é a de se saber até que ponto uma tal cifra especulativa da vontade má é ainda suscetível de ser «*pensada*».

*

* *

Esta alusão ao tema do servo-arbítrio faz entrever o quão ligados estão os problemas de método que acabámos de percorrer a problemas de doutrina, a uma hipótese de trabalho e a uma problemática filosófica. Para designar esta problemática, teria sido possível escolher como subtítulo para este livro: *Grandeza e limite de uma visão ética do mundo*. De facto, por um lado, é claramente

⁽⁵⁾ Este tema foi esboçado em «Le paradoxe politique», *Esprit* 25/5 (maio de 1957): 721-745. Nota dos tradutores: também este texto foi republicado em *Histoire et vérité, op. cit.*, pp. 294-321.

para uma visão ética do mundo, no sentido hegeliano do termo, que parece tender esta *retoma* [*reprise*](*) da simbólica do mal pela reflexão filosófica; mas, por outro, quanto mais claramente se distinguem as exigências e as implicações desta visão ética do mundo, mais inelutável se torna a impossibilidade de cobrir toda a problemática do homem e do *próprio mal* através de uma visão ética do mundo.

O que é que se entende aqui por uma visão ética do mundo? Se se considerar o problema do mal como pedra de toque da definição, é possível entender por visão ética do mundo o esforço para compreender sempre de forma mais estreita a liberdade e o mal, um através do outro. A grandeza da visão ética do mundo consiste em ir tão longe quanto possível nesta direção.

Tentar compreender o mal pela liberdade é uma decisão séria; representa a decisão de entrar no problema do mal pela porta estreita, considerando desde o início o mal como sendo «humano, demasiado humano». É preciso ainda entender claramente o sentido desta decisão, a fim de não se lhe negar prematuramente a legitimidade. Não é de forma alguma uma decisão sobre a origem radical do mal, mas apenas a descrição do lugar onde o mal aparece e de onde pode ser visto. É muito possível, de facto, que o homem não seja a origem do mal, que não seja o malvado absoluto; mas mesmo se o mal fosse contemporâneo da origem radical das coisas, não seria menos verdade que só a maneira como ele *afeta* a existência humana o torna manifesto. A decisão de entrar no problema do mal pela porta estreita da realidade humana expressa, assim, apenas a escolha de um centro de perspectiva: mesmo que o mal viesse ao homem a partir de outro núcleo que o contaminasse, este outro núcleo não nos estaria acessível

(*) Ao utilizar aqui o termo *reprise* e remetê-lo para um contexto hegeliano, Ricœur alude implicitamente à operação hegeliana da *Aufhebung*, a qual implica a manutenção daquilo que se suprime, e que é retomado a um nível diferente. Existem múltiplas possibilidades de tradução desta expressão, sendo talvez mais usual a noção de *superção* ou mesmo a possibilidade tecnicamente mais complexa de *sobressunção*. Neste contexto, o uso de *reprise* pode igualmente remeter para a noção weiliana de *reprise* (a qual representa, para o pensamento weiliano, *mutatis mutandis*, uma operação próxima da *Aufhebung* hegeliana) sendo certo que Ricœur, nesta época, meditou longamente e foi certamente influenciado pela filosofia pós-hegeliana de Eric Weil. [N. dos T.]

a não ser pela sua relação connosco, pelo estado de tentação, de extravio, de cegueira pelo qual seríamos *afetados*. A humanidade do homem é, em todo o caso, o espaço de manifestação do mal.

Objetar-se-á que a escolha desta perspetiva é arbitrária, e que é, no sentido forte do termo, um preconceito. Nada disso. A decisão de abordar o mal pelo lado do homem e da sua liberdade não é uma escolha arbitrária mas apropriada à própria natureza do problema. Com efeito, o espaço de manifestação do mal só aparece se for reconhecido, e só é reconhecido se for adotado por escolha deliberada. Esta decisão de compreender o mal pela liberdade é ela própria um movimento da liberdade que assume o mal; a escolha do centro de perspetiva é já a declaração de uma liberdade que se reconhece responsável, que jura considerar o mal como mal cometido e que confessa que dependia dela que ele não existisse. É esta *confissão* que liga o mal ao homem, não somente como o seu lugar de manifestação, mas como o seu autor. E é este ato de assumir que cria o problema; não chegamos a ele, partimos dele. Mesmo que a liberdade fosse a autora do mal sem ser a sua origem radical, a confissão colocaria o problema do mal na esfera da liberdade. Porque mesmo que o homem fosse apenas responsável pelo mal por abandono, ou por uma espécie de participação retrospectiva numa fonte de mal mais radical do que a sua liberdade, isso representaria ainda a confissão da sua responsabilidade, a qual lhe permitiria tocar os confins desta origem radical.

Foi com Kant e o seu *Ensaio sobre o Mal Radical* que esta visão alcançou a sua primeira maturação. O formalismo moral, apresentando uma única máxima da vontade boa, apresenta de igual modo uma única máxima da vontade má. Através do formalismo, o mal tende a reduzir-se a uma máxima do livre arbítrio; é isso a própria essência da visão ética do mal.

Mas a grandeza desta visão ética só se completa quando, inversamente, se compreende o benefício dela para a compreensão da própria liberdade; uma liberdade que assume a responsabilidade pelo mal é uma liberdade que acede a uma compreensão de si mesma singularmente carregada de sentido. Antes de deixar vislumbrar as riquezas desta meditação, recíproca da precedente, quero afirmar a minha dívida para com a obra de Jean Nabert: foi nela que encontrei o modelo de uma reflexão que não se limita a

esclarecer o problema do mal a partir da doutrina da liberdade, mas que, em compensação, não deixa de alargar e aprofundar a doutrina da liberdade, dada a pressão desse mal que, no entanto, ela retomou em si mesma. Já em *Éléments pour une éthique*(*) a reflexão sobre a falta [*faute*] era incorporada numa abordagem orientada para a tomada de consciência da «afirmação originária» que me constitui para lá de todas as minhas escolhas e de todos os meus atos singulares. Verificava-se então que a confissão da culpa [*faute*] era, em simultâneo, descoberta da liberdade.

Com efeito, na consciência da culpa [*faute*] aparece em primeiro lugar a unidade profunda dos dois «êxtases» temporais do passado e do futuro; o impulso para a frente do projeto é carregado de retrospectão. Em contrapartida, a contemplação dolorosa do passado no remorso é incorporada na certeza da regeneração possível; o projeto, enriquecido de memória, ressurgue como arrependimento. Assim, na consciência de culpa [*faute*], o futuro pretende mobilizar o passado, a tomada de consciência revela-se como retoma [*reprise*], e a consciência mostra uma espessura, uma densidade que não seriam reconhecidas por meio de uma reflexão que só estivesse atenta ao impulso para a frente do projeto.

Reunindo, todavia, os êxtases temporais do passado e do futuro num todo no seio da liberdade, a consciência de culpa [*faute*] revela também a causalidade total e simples do eu para lá dos seus atos singulares. A consciência de culpa [*faute*] mostra-me a minha causalidade de certo modo contraída, limitada, num ato que é testemunha de todo o meu eu; em contrapartida, o ato que gostaria de não ter cometido denuncia uma causalidade má que se torna ilimitada por trás de qualquer ato determinado. Enquanto, para uma reflexão que só atente no projeto, esta causalidade se converte e dissipa numa invenção descontínua de mim mesmo, na retrospectão do arrependimento eu enraízo os meus atos na causalidade simples do eu. É certo que não temos acesso a esse eu fora dos seus atos definidos, mas a consciência de culpa [*faute*] faz surgir neles, e para lá deles, a exigência de integralidade que nos constitui. Assim, ela é um recurso ao eu originário para lá dos seus atos.

(*) Jean Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris: PUF, 1943). [N. dos T.]

Finalmente, ao descobrir através da falta [*faute*] um afastamento entre a exigência mais profunda que todo o dever e os atos que não estão à sua altura, Nabert distinguia na consciência de culpa uma obscura experiência de não-ser. Ia inclusive ao ponto de fazer disso uma espécie de participação retrospectiva: um ato qualquer do eu, dizia, «não cria por si só todo o não-ser que está na falta: determina-o e fá-lo seu. O não-ser da falta comunica com um não-ser essencial que atravessa as ações do eu individual sem lhes atenuar o gravidade que têm para a consciência»⁽⁶⁾. É esta participação retrospectiva que deve encontrar, atravessar e superar uma reflexão que pretende desvendar até aquilo que Nabert designou como «a afirmação originária».

No âmbito de uma visão ética, portanto, não é apenas verdade que a liberdade constitui a razão do mal. A confissão do mal é igualmente a condição da consciência da liberdade. Na verdade, é nesta confissão que pode ser surpreendida a articulação fina entre o passado e o futuro, entre o eu e os atos, entre o não-ser e a ação pura no próprio seio da liberdade. Tal é a grandeza de uma visão ética do mundo.

Mas será que uma visão ética pode justificar o mal *sem deixar nenhum resto*? É esta a questão que subjaz constantemente ao último trabalho de Nabert, o *Essai sur le mal*⁽⁷⁾. Se o mal é «o injustificável», poderá ele ser integralmente retomado na confissão que a liberdade dele faz? Encontro esta dificuldade por uma outra via, a da *simbólica do mal*. O enigma principal desta simbólica reside no facto de o mundo dos mitos ser já ele próprio um mundo fragmentado. O mito da queda, que é a matriz de todas as especulações posteriores relativamente à origem do mal na liberdade humana, não é o único mito; deixa fora de si a fértil mítica do caos, da cegueira trágica, da alma exilada. Mesmo se o filósofo apostar na superioridade do mito da queda em virtude da sua afinidade com a confissão que a liberdade faz da sua responsabilidade, mesmo se essa aposta permitir reagrupar todos os outros mitos em função do mito da queda tomado como ponto de referência, continua a ser verdade que o mito da queda não consegue aboli-los ou reduzi-los. Mais ainda, a exegese do mito da queda revela diretamente esta tensão entre duas significações: em primeiro lugar, o mal entra

⁽⁶⁾ Nabert, *Éléments pour une éthique, op. cit.*, p. 16.

⁽⁷⁾ Nabert, *Essai sur le mal* (Paris: PUF, 1955). [N. dos T.]

no mundo na medida em que o homem o põe [*le pose*] (*), mas o homem só o põe porque *cede* à investida do Adversário. O limite de uma visão ética do mal e do mundo encontra-se já expresso nesta estrutura ambígua do mito da queda: pondo o mal, a liberdade é vítima de um Outro. Será tarefa da reflexão filosófica *retomar* as sugestões desta simbólica do mal, prolongá-las em todos os registos da consciência do homem, desde as ciências humanas até à especulação sobre o servo-arbítrio. Se «o símbolo dá que pensar», o que a simbólica do mal dá que pensar diz respeito à grandeza e ao limite de qualquer visão ética do mundo, porquanto o homem que esta simbólica revela não parece menos vítima do que culpado.

(*) A expressão utilizada por Ricœur, que recorre ao verbo *poser*, se traduzida literalmente, não deixará porventura de causar alguma estranheza aos leitores menos familiarizados com este tipo de vocabulário que, de alguma forma, é mais técnico do que o usual. A forma como Ricœur faz uso deste verbo, e do substantivo *position* (posição), é remanescente do carácter tético, intencional, que é dado a estes termos na tradição fenomenológica, que remete para a noção de «ato posicional» e que tem relação com a crença na existência do objeto visado. Adicionalmente, ao longo de *O Homem Falível* e de *A Simbólica do Mal*, Ricœur aborda a questão da *posição*, e sobretudo da posição do mal nas suas diversas formas, na relação entre a falibilidade, a falta e a origem do mal. O uso filosófico de *poser*, com raízes no latim *ponere* (invocado por Ricœur na conclusão deste livro) e traduções próximas no inglês *to posit* e no alemão *setzen*, cobre um campo semântico que vai, por conseguinte, da afirmação de algo ao postulado da sua existência, e que porventura qualquer uma destas expressões noutras línguas identifica melhor do que o *pôr* consegue fazer no contexto da língua portuguesa. Como, no entanto, o uso generalizado de qualquer outra alternativa, como *afirmar*, ou *postular* resultaria provavelmente numa redução ainda maior do significado que está aqui a ser atribuído, optámos, a maior parte das vezes, pela tradução literal. [N. dos T.]

Índice

NOTA DOS TRADUTORES	7
INTRODUÇÃO	13
PRIMEIRO CAPÍTULO – O PATÉTICO DA «MISÉRIA» E A REFLEXÃO PURA	25
1. A hipótese de trabalho	25
2. O patético da «miséria»	32
SEGUNDO CAPÍTULO – A SÍNTESE TRANSCENDENTAL. . .	43
Perspetiva finita, verbo infinito, imaginação pura.	43
1. A perspetiva finita	45
2. O verbo infinito	51
3. A imaginação pura	65
TERCEIRO CAPÍTULO – A SÍNTESE PRÁTICA.	75
Carácter, felicidade, respeito	75
1. O carácter	78
a) Perspetiva afetiva	79
b) Perspetiva prática	84
c) Carácter	87
2. A felicidade	93
3. O respeito	99
QUARTO CAPÍTULO – A FRAGILIDADE AFETIVA	111
1. Intencionalidade e intimidade do sentimento.	113

2. « <i>Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate</i> »	121
3. O θυμός; ter, poder, valer	138
4. A fragilidade afetiva	158
CONCLUSÃO – O CONCEITO DE FALIBILIDADE	167
1. Limitação e falibilidade	167
2. Falibilidade e possibilidade da falta	177
POSFÁCIO	183
1. Rumo a uma nova antropologia	183
2. O conceito de desproporção	188
3. O homem coração	190
4. Falibilidade e queda	195