

O HOMEM CAPAZ E A RELIGIÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

THE CAPABLE MAN AND RELIGION FROM THE PHILOSOPHY OF PAUL RICOEUR

Frederico Soares de Almeida*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a relação entre homem capaz e a religião a partir da filosofia de Paul Ricoeur. O pensador francês, de maneira filosófica, procurou trabalhar com a temática da religião como uma fonte não filosófica da filosofia. Tendo Kant como referência, Ricoeur pensa que a religião tem como um dos seus objetivos colocar o ser humano em direção ao bem. Ricoeur acreditava que a abordagem filosófica da religião devia passar pela mediação da linguagem, enquanto hermenêutica fenomenológica dos símbolos, das metáforas e das narrativas mito-poéticas. Conforme Ricoeur, além da religião ter a possibilidade de colocar o ser humano em direção ao bem, ela apresenta a capacidade de anunciar a esperança como algo possível para o ser humano capaz. Ricoeur compreende que os textos religiosos oferecem ao ser humano novas possibilidades de compreensão de si. Tendo consciência disso, o filósofo francês busca compreender como a religião pode ser destinada ao ser humano, ao ser humano capaz. Sendo assim, o objetivo de nosso artigo é mostrar como a religião pode ser vista com destinatária ao homem capaz.

PALAVRAS-CHAVE: homem capaz; religião; bem.

ABSTRACT

This article aims at presenting the relationship between the capable man and religion in the philosophy of Paul Ricoeur. The French thinker in a philosophical ways ought to work with the theme of religion as a non-philosophical source of philosophy. Having Kant as a reference, Ricoeur thinks that religion has as one of its objectives to direct human beings towards Good. Ricoeur believed that the philosophical approach to religion should be through the mediatio no flanguage, as a phenomenological hermeneutic of symbols, metaphors and mytho-poetic narratives. According to Ricoeur, in addition to religion having the possibility of directing human beings towards Good, it presentes the ability to announce hope as something possible for the capable human being. Ricoeur understands that religious texts offer human beings new possibilities for understanding themselves. Being aware of this, the French philosopher seeks to understand how religion can be destined for the human being, for the capable human being. Therefore, the objective of our article is to show how religion can be seen as an addressee for the capable man.

KEYWORDS: capable man; religion; good.

* Doutor em Filosofia pela UFMG. Mestre em Filosofia pela FAJE. Graduado em Teologia pela FATE-BH. Graduado em Filosofia pela FAJE. E-mail: fredkrav@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur é um dos grandes pensadores do século XX que procurou estudar e compreender a linguagem simbólica. Diferente de Heidegger, que realizava uma ontologia da compreensão, o filósofo francês não acreditava que a compreensão de si possa ser adquirida de forma imediata por meio de uma análise do ser no mundo. Isso porque esta precisaria passar pela mediação da interpretação das obras nas quais o ser humano se manifesta (RICOEUR, 1978, p. 8). Nesse sentido, Ricoeur entendia que os mitos e os símbolos deveriam ser estudados e analisados para se compreender o ser humano.

Dessa maneira, Paul Ricoeur em todo o seu percurso filosófico oferece uma atenção especial à linguagem religiosa. Ele procurou trabalhar essa linguagem como uma fonte não filosófica da filosofia. O pensador francês acreditava que a abordagem filosófica da religião devia passar pela mediação da linguagem, enquanto hermenêutica fenomenológica dos símbolos, das metáforas e das narrativas mito-poéticas.

Os textos religiosos proporcionam ao ser humano uma nova possibilidade de compreensão de si. Ricoeur leva isso em consideração e busca compreender como a religião pode ser destinada ao ser humano, ao ser humano capaz. Sendo assim, o objetivo de nosso artigo é mostrar como a religião pode ser vista como destinatária ao homem capaz.

1 O HOMEM CAPAZ COMO DESTINATÁRIO DA RELIGIÃO

Paul Ricoeur parte do pressuposto, em sua antropologia filosófica, de que o ser humano capaz é o destinatário da religião. O ser humano capaz é descrito como aquele que apresenta a capacidade de falar, agir, narrar e de ser responsável pelos seus atos. Não podemos esquecer que o ser humano capaz também será visto como falível; a possibilidade do mal se encontra inscrita dentro da própria constituição do ser humano. O pensador francês compreende o ser humano como um ser inconcluso, marcado pela falibilidade e pela capacidade.

Essas duas noções devem ser entendidas como conceitos complementares, mesmo percebendo que a ideia de capacidade irá ser central para o filósofo francês pensar o ser humano. Ricoeur caminha nessa direção ao afirmar que o tema das capacidades deve ser visto como um fio tênue, mas contínuo que está presente em toda sua obra (RICOEUR, 2000). A ideia de capacidade é entendida como uma noção fundamental construída por Ricoeur para

pensar o ser humano. Mesmo que o ser humano seja visto como falível, ele também é compreendido como capaz.

A expressão “homem capaz” é utilizada por Ricoeur em seus trabalhos de antropologia filosófica. O sujeito que é marcado pela compreensão de um *cogito* quebrado, perpassado pelo erro e pelo mal, é capaz de agir, buscando o bem com os outros em instituições justas. É por causa de uma antropologia filosófica centrada na ação humana que Ricoeur irá construir esse termo *l’homme capable* relacionado com o agir humano que ele irá chamar “a polissemia do verbo ser”.

Na obra *Soi-même comme un autre*, Ricoeur discute e busca responder à questão do “eu posso”. Como o próprio Ricoeur (1995, p. 137-138) diz:

Permita-me considerar *Si mesmo como um Outro* de um ponto de vista mais afastado, a partir da temática do “homem capaz”, que hoje muito prezo. Os seis capítulos do livro, antes da parte ética, respondem a essa questão do “eu posso”: posso falar, posso agir, posso narrar-me, etc. Essa questão suscita uma série de figuras do *quem?* Pois a questão do homem capaz é sucessivamente a questão de saber *quem* pode falar, *quem* pode agir, *quem* pode narrar, *quem* pode imputar-se os seus próprios atos.

Segundo Ricoeur, o ser humano é identificado por suas capacidades, por aquilo que ele pode fazer. O ser humano se refere como homem capaz, mas é claro que não pode se esquecer de que ele continua sendo um ser vulnerável e que sofre. Ao olharmos para o ser humano, podemos pensar que as capacidades somente são vistas por fora, mas elas são sentidas e vividas pelos indivíduos. Para o pensador francês, é possível estabelecer uma tipologia das capacidades de base, compreendendo-as como a articulação do inato com o adquirido.

Paul Ricoeur elabora seu pensamento ético em sua obra *O si-mesmo como outro*. Ele acredita que por meio da hermenêutica do si o sujeito será visto como aquele que assume a dialética de sua identidade, na pretensão do seu caráter (*idem*) e na permanência de sua palavra e promessa (*ipse*). Esse sujeito pode ser entendido como alguém constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida. Conforme Ricoeur, “a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias, que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz parte da própria vida um tecido de histórias narradas” (RICOEUR, 1997, p. 425).

Portanto, é por meio da hermenêutica do si que se estrutura a ideia de sujeito capaz. O homem capaz é aquele que tem a capacidade de dizer algo sobre uma coisa a qualquer pessoa,

pode produzir mudanças no mundo, tem a capacidade de narrar sua própria história e pode ser visto como um sujeito moral. Como aponta o próprio Ricoeur em *Anthropologie philosophique, l'homme capable* deve ser visto como o destinatário da religião (RICOEUR, 2013, p. 415).

Ao colocar o ser humano capaz como destinatário da religião, Ricoeur procura explorar, sob o título do homem capaz, um horizonte da experiência do ser humano cujo entendimento e explicação, em um primeiro momento, não caem na dualidade entre ética e ontologia.

Além disso, o filósofo francês também busca compreender a forma pela qual a religião é direcionada a esse ser humano capaz – capaz de agir, crer e pensar –, considerando, nessa observação, o objetivo de se alterar a autocompreensão de certas capacidades, nos moldes de uma introspecção, como inspeção de si ou autorreflexão, mas completada pela observação exterior do conjunto da experiência humana, não só a sensível, que se revelaria por demais estreita (RICOEUR, 2013, p. 415).

É necessário frisar que Paul Ricoeur tem a preocupação de entender em qual sentido a ideia de capacidade, aplicada ao si religioso, transcende às muitas figuras do si ético, tal como a noção aristotélica da visada da vida boa, como a figura kantiana da obrigação moral e a sabedoria prática que busca um equilíbrio refletido entre um e outro.

A capacidade presente no ser humano é reconhecida por Ricoeur como uma face específica da finitude (GREISCH, 2001, p. 398); e esta, por sua vez, não pode deixar de ser pensada sob o sinal da falibilidade. Sendo assim, identificar o destinatário da religião como o sujeito capaz é dizer que esse ser humano não é capaz de tudo. Mas em sua visada prevalece que a ação é composta de atos, assim como a capacidade, como potência ou capacidade de agir.

Paul Ricoeur, seguindo a filosofia de Kant, busca realizar uma hermenêutica filosófica da religião. Nesse sentido, “a religião constitui para a filosofia um exterior específico, uma alteridade no qual só pode dar conta em sua própria mensagem” (RICOEUR, 1994, p. 19). Na filosofia de Kant, Ricoeur busca a chave para mostrar que a noção de capacidade não é compreendida como poder, mas sim como fragilidade e vulnerabilidade. Ele ainda acredita que a análise do discurso do homem capaz relança, de forma totalmente nova, o debate outrora enrijecido entre ética e ontologia (RICOEUR, 2013, p. 416).

Disposto a lidar com essa questão, o filósofo francês percorre o horizonte das capacidades. A respeito dessa incursão, há que se destacar: a pergunta pela capacidade de agir

pode ser achada antes mesmo de se entrar no campo da ética. Logo, uma hermenêutica do si encontra a ideia de capacidade em todos os graus em que a reflexão é desenvolvida (BLUNDELL, 2010, p. 158). Dessa forma, todas as respostas à pergunta “Quem?” levam à designação de si como aquele que pode falar, fazer, narrar a sua história e ser responsável por seus atos.

Nesse sentido, o pensador francês compreende que a noção de imputação será ultrapassada pela ideia de imputabilidade. Segundo Ricoeur, a imputação diz respeito a alguém que é responsável por uma ação realizada, enquanto a imputabilidade revela a capacidade de um determinado agente de cair sob o julgamento de imputação ou a sua admissibilidade, bem como plausibilidade, correntes nos inquéritos jurídicos.

Posto isso, esse filósofo se volta para a relação do ser humano com a obrigação e afirma: “obrigação de agir de acordo a norma, obrigação de reparar os danos causados a outrem, obrigação de sofrer a pena, pressupõem essa capacidade de entrar no círculo das obrigações que chamamos imputabilidade” (RICOEUR, 2013, p. 418, tradução nossa). Paul Ricoeur propõe o seguinte equivalente da ideia de imputabilidade: a capacidade de um sujeito que age com o propósito de submeter sua ação às exigências de uma ordem simbólica, ou ainda, como ele diz, num sentido mais forte ainda, uma ordem normativa. Sobre isso, ele diz:

Considero tal capacidade a condição existencial, empírica, histórica (ou como queríamos dizer) do vínculo entre um si e uma norma: portanto, exatamente daquilo que é veiculado na filosofia kantiana pela ideia de autonomia. (RICOEUR, 2013, p. 418, tradução nossa).

No horizonte da esfera moral, a capacidade de agir se confunde com a imputabilidade. Conforme Ricoeur, o ser humano apresenta a capacidade de entrar e participar numa ordem simbólica como esfera própria da ação humana. Isso implica que, de forma correlativa, o sujeito é capaz de entrar em uma ordem de reconhecimento.

No espectro da religião, o símbolo auxilia o ser humano a orientar sua vida na busca da compreensão daquilo que o sagrado revela. O símbolo faz apelo não só à interpretação, mas verdadeiramente à reflexão filosófica. Ciente disso, Ricoeur tem como propósito construir uma hermenêutica da linguagem religiosa capaz de analisar a linguagem simbólica com o objetivo de reconstruir as intenções significantes dos símbolos, dos mitos e dos textos sagrados. Essa linguagem, então, busca expressar a experiência do sagrado.

O filósofo francês compreende a necessidade da hermenêutica, do desvio na interpretação e da inovação no campo dos discursos religiosos. Ele ainda enfatiza que os leitores apresentam liberdade na interpretação e competência na leitura, considerando o caráter do homem capaz. O ser humano é visto como aquele que entra na ordem simbólica, e, correlativamente, apresenta a capacidade de adentrar em uma ordem do reconhecimento.

Além disso, a entrada em uma ordem simbólica revela outra capacidade do ser humano. Ele contém a capacidade de elevar-se acima do seu ponto de vista particular, atingindo, assim, um ponto de vista imparcial e englobante. Na ordem simbólica, o ser humano também apresentará a capacidade de situar sua ação sob a regra de justiça.

Ricoeur (2013, p. 422-423, tradução nossa) esclarece:

De fato, designar-se como aquele que pode é identificar o tipo de ser que eu sou. É dizer que cabe à condição humana se deixar apreender em termos de poder e não poder. É, portanto, dizer qualquer coisa que pretende ser verdadeiro. É verdadeiro que sou capaz de me considerar capaz de entrar em uma ordem simbólica – que sou capaz de reconhecimento, de imparcialidade e de equidade.

Destarte, existe uma dimensão ontológica que está conectada à pretensão cognitiva e veritativa. Logo, aquilo que pode ser visto como verdadeiro sobre a capacidade de entrar em uma ordem simbólica é também verdadeiro sobre a ideia de imputabilidade a partir da qual as capacidades podem ser resumidas. É através da atestação que o ser humano mostra seu poder-fazer; ele atesta que pode e sabe disso ou que é isso.

Dessa forma, a atestação revela um estatuto que corresponde à maneira de ser da capacidade. Isso se refere a uma “dimensão veritativa de um gênero muito particular: de um lado, ela é inseparável do momento prático do agir; de outro, distingue-se dele por sua relação com o modo de ser do ente que eu sou” (RICOEUR, 2013, p. 423, tradução nossa). Conforme Ricoeur, a mescla complexa de subordinação ao prático e de especificidade cognitiva é o que realiza todo mistério da ideia de capacidade no campo epistemológico e ontológico. Logo, essa conjuntura faz vacilar a asserção segura de si mesma da dualidade entre ética e ontologia.

Dessa maneira podemos compreender como a religião pode ser direcionada ao ser humano capaz. Ricoeur (2013, p. 425, tradução nossa) afirma que:

Gostaria de mostrar várias coisas: que a religião atinge o homem em um nível de incapacidade específica, classicamente designado como erro, pecado, mal moral; que a religião tem por propósito levar socorro, ajuda, remédio a esse homem ferido, liberando nele um fundo enterrado de capacidade que se pode chamar *bondade originária*; que a religião opera essa regeneração por meios simbólicos específicos,

que despertam as capacidades morais fundamentais que pudemos, colocar na primeira parte, sob o título da entrada em uma ordem simbólica.

Ricoeur compreende que, no horizonte da modernidade, a religião realiza um deslocamento de ênfase da ontologia para a ética (RICOEUR, 2013, p. 415). Nesse sentido, o pensador francês busca elaborar uma resposta que justifique tal mudança dentro do estatuto epistemológico da atestação. Para confirmar sua tese, o pensador francês realiza um teste crítico e recorre à obra kantiana *A religião nos limites da simples razão*, resgatando a ideia de que a capacidade transcende a oposição entre ética e ontologia, pois ela designa não somente um poder para realizar algo, mas também um modo de ser (GREISH, 2001, p. 399).

Paul Ricoeur considera que a obra kantiana (*A religião nos limites da simples razão*) pode ser entendida como um ensaio de justificação filosófica da esperança, a favor de uma interpretação filosófica da simbólica do mal e do texto das representações, das crenças e das instituições que delimitam a religião enquanto tal (RICOEUR, 1994, p. 20-21). Dessa forma, Ricoeur pontua que na obra kantiana o mal e a esperança se recruzam no decorrer do trabalho, o mal afetando a religião do início ao fim, e a esperança afirmando-se rigorosamente contemporânea ao processo de irrupção do mal.

A hermenêutica filosófica da religião tem como objetivo dar razão, no horizonte dos limites da simples razão, do entrecruzamento entre o reconhecimento do mal radical e a assunção dos meios de regeneração. Nesse sentido, porque o entrecruzamento do mal radical e a assunção dos meios de regeneração é constitutivo do horizonte da esperança, pode-se afirmar que esse é o objetivo específico da hermenêutica filosófica da religião. Ricoeur considere *A religião nos limites da simples razão* como um ensaio de justificação filosófica da esperança, “a favor de uma interpretação filosófica da simbólica do mal e do texto das representações, das crenças e das instituições que delimitam o religioso enquanto tal” (RICOEUR, 1994, p. 20-21).

Ao utilizar o texto kantiano, de forma mais específica a introdução acerca do mal radical, Ricoeur se atém a uma panóplia de conceitos que giram em torno da noção de disposição. São essas definições que, indo além de Kant, ele procura religar à escala dos poderes do homem capaz. A ideia de disposição é vista nesse horizonte como o conceito limiar e diz respeito ao que Kant chama de admissão das máximas, noção que Ricoeur (2013, p. 427) afirma não hesitar em interpretar à luz do “acesso a uma ordem simbólica”.

Kant situará o mal onde ele reside, nas máximas da vontade. Para o pensador alemão, o mal reside nas máximas de nossas ações, pelas quais hierarquizamos as nossas preferências,

colocando o dever acima do desejo, ou o desejo acima do dever (RICOEUR, 1994, p. 22). Nesse sentido, o mal não pode consistir em nada além de um reviramento de prioridade, uma modificação no plano das máximas ações. Segundo Ricoeur, a doutrina kantiana do mal desconstrói a ideia de que o mal seria idêntico ao desejo e ao prazer enquanto tais e com a noção de que o mal estaria na corrupção do desejo.

Na obra de Kant, como se sabe, existe na natureza humana uma propensão para o mal e, também, uma disposição original para o bem (KANT, 1992); esta última teria o seu caráter originário determinado, sendo enraizada na estrutura teleológica da ação do ser humano. Kant (1992, p. 32) ligará a disposição para o bem à disposição para a animalidade do homem como ser vivo; e ainda: à disposição para a humanidade como ser vivo e racional, bem como à disposição para sua personalidade como ser racional e responsável. Nesse sentido, Ricoeur tem o objetivo de reter o elo entre disposição e aptidão, capacidade.

Ainda refletindo sobre o texto kantiano, Ricoeur expõe o que entende ser uma virada do pensador alemão: a introdução do pendor para o mal revela uma distinção basilar em relação à disposição para o bem; e esse pendor para o mal não pode ser visto como inclinação inata à natureza humana, mas algo contraído por meio do erro do próprio ser humano. Existe um aspecto que é indecifrável em relação ao mal, e o seu enigma consiste na determinação do livre-arbítrio. É na semântica da capacidade que o mal se diz, podendo ser hierarquizado em três momentos: fragilidade, impureza e maldade. O pendor da maldade é contraído do livre-arbítrio, e é por isso que ele pode ser imputado ao ser humano.

Contudo, Kant compreende que não podemos saber de qual maneira o mal moral poderia primeiramente nos alcançar. É por causa disso que Ricoeur recorrerá em *A simbólica do mal* a um remanejamento do discurso e à utilização de uma hermenêutica que procure lidar com os mitos no decorrer de uma interpretação dada por meio de uma linguagem de sabedoria. É a partir da noção do arbítrio que o religioso se defronta na tradição judaico-cristã, como assinala Ricoeur:

Ao mesmo tempo se encontra caracterizado o lugar filosófico do discurso da religião. Nem ético, na medida em que a religião nada acrescenta ao que a moral do dever determina, nem ontológico, ao menos na medida em que o discurso tradicional da ontologia não parece capaz de se encarregar do elo entre a dimensão veritativa da atestação e a dimensão prática da potência de agir. (RICOEUR, 2013, p. 431-432, tradução nossa).

Paul Ricoeur percebe que o discurso da religião é colocado no ponto de convergência da disposição para o bem e do pendor para o mal, isto é: no seio de todo o sistema da imputabilidade, com as ideias de culpa e de culpado ficando nas vizinhanças.

Nesse âmbito, há de se considerar a existência de uma intervenção do religioso no espectro da imputabilidade: circunstância em que a religião apresenta o papel de resgatar no ser humano sua bondade originária, conduzindo-o em direção à ética, com todas as implicações que a imputação moral comporta, podendo ser o reconhecimento da bondade do ato ou da ação, a autoincriminação ou a mortificação, a incriminação por terceiros, a regeneração, a escusa e o perdão.

No contexto da imputação, havendo mais de uma possibilidade, o religioso se revela. Conforme Ricoeur (2013, p. 432-433, tradução nossa),

Não violaríamos a filosofia kantiana da religião se disséssemos que a problemática inteira da religião se resume na reapropriação por parte do homem de sua bondade originária, não obstante, ou em oposição a, seu pendor para o mal radical. [...] Se é verdade que a religião tem por tema único a restauração do poder alienado do livre-arbítrio, então pode-se dizer, como proponho no título de minha comunicação, que a religião tem por destinatário o homem capaz e que seu estatuto próprio resulta dessa relação fundamental.

Nesse sentido, a religião apresenta um pano de fundo ético. Ela aponta para a responsabilidade, para a alteridade e para a esperança. Essa dimensão revelada pelo religioso tem como objetivo enriquecer valores éticos de convivência. A religião tem o intuito de resgatar e renovar o ser humano a tal ponto que sua forma de ser e de estar no mundo é modificada. O resgatar da bondade do ser humano mostra que, para Ricoeur, a religião, além de oferecer dignidade, contribui também com a construção de uma sociedade igualitária.

Como já havíamos apontado, no pensamento ricoeuriano, o ser humano capaz é visto como o destinatário da religião, mas era preciso determinar como isso se daria. Por consequência, em busca da evidenciação de uma tal postulação tão contundente, não podendo ignorar o fato bem real do mal ao nosso redor e espalhado pelo mundo. Nesse alinhamento, a religião, além de resgatar a bondade originária do ser humano, também o influenciará a agir de forma boa e justa para com os outros.

Assim, o sujeito colocado no horizonte do religioso vivenciará uma revelação a ser consolidada a partir do espectro da ética. Constitui-se, assim, uma das propostas do querigma cristão: orientar a vida daquele ou daquela que acolhe essa mensagem e colocá-la em conformidade com o amor e com o bem anunciados por Cristo. A nosso ver, será esse

acolhimento e essa orientação que impulsionarão o ser humano capaz a agir com o outro, visando-lhe o bem, ao pautar sua ação pela busca do amor e da justiça.

O paradoxo entre alteridade e *ipseidade* desenrola-se desde o centro de todo o processo de libertação do fundo da bondade do ser humano em direção das mediações constitutivas do religioso. Ricoeur, na esteira de Kant, acredita que a filosofia da religião não fala a respeito de Deus, mas sim das mediações históricas que a própria religião pode oferecer ao processo de regeneração. O filósofo francês se interessa pelos elos entre as mediações históricas consideradas e pelo projeto de libertação do servo arbítrio. Dessa forma, por meio desse elo, podemos falar que a religião tem o homem capaz como seu destinatário.

Posto isso, é necessária a seguinte corroboração: ao recorrer a Kant para mostrar o objetivo da religião, esse resgatar o horizonte da bondade na existência humana, Ricoeur se distancia da tradição agostiniana que está bastante atrelada à ideia de pecado original, a qual constrói uma visão antropológica deveras pessimista em relação à bondade humana. Conforme ele assevera, “por mais radical que seja o mal enquanto princípio *a priori* de todas as máximas más, ele não ocupa o lugar do originário, que é o da disposição para o bem, condição última do respeito pela lei” (RICOEUR, 1994, p. 25, tradução nossa).

Conforme o pensador francês, Agostinho afirma que o mal não pode ser pensado como substância. Logo, pensar o “ser” é pensar “inteligivelmente”, pensar “uno”, pensar “bem” (RICOEUR, 1988b, p. 32). Por outro lado, surge uma nova ideia de “nada”, e do *exnihilo*, expressa no pensamento de uma criação total e de excesso. Um discurso ontoteológico começa a aparecer com a reflexão agostiniana. Com a ideia de pecado original, Agostinho racionaliza um falso conceito:

[...] Por dar crédito à ideia de que todo o sofrimento, tão injustamente repartido ou tão excessivo que seja, é uma retribuição do pecado, é necessário dar a este uma dimensão supra-individual, histórica, até mesmo genérica; é a resposta da doutrina do “pecado original” ou “pecado da natureza”. Não se traçarão aqui as fases de sua constituição (interpretação literal do Gen. 3 relegada pela ênfase pauliniana do Rom. 5, 12-19, justificação do batismo das crianças, etc.). Será notado somente o status epistemológico ou o nível de discurso da proposição dogmática sobre o pecado original. Essencialmente, esta proposição condensa um aspecto fundamental da experiência do mal, isto é, a experiência ao mesmo tempo individual e comunitária da impotência do homem perante a potência demoníaca de um mal “já lá”, antes de toda e qualquer intenção deliberada. Mas esse enigma da potência do mal “já lá” é colocado na falsa claridade de uma explicação de aparência racional: confluindo no conceito de pecado de natureza, duas noções heterogêneas, a de uma transmissão biológica por via de geração e a de uma imputação individual de culpabilidade, a noção de pecado original surge como um falso conceito que se pode relacionar com uma gnose antignostica. O conteúdo da gnose é negado, mas a forma do discurso da gnose é reconstituída, isto é, a de um mito racionalizado. É por isso que Agostinho

parece mais profundo que Pelágio, porque percebeu que o nada da privação é ao mesmo tempo uma potência superior a cada vontade individual e a cada volição singular. Por outro lado, Pelágio parece mais verídico, porque deixa cada ser livre perante sua única responsabilidade, tal como Jeremias e Ezequiel já o tinham feito antes, ao negarem que os filhos pagavam a falta dos pais. (RICOEUR, 1988b, p. 33-34).

Mesmo vindo de tradição calvinista, Ricoeur apresenta uma enorme resistência em relação à ideia de pecado original e a esta procura fazer um contraponto, que ele introduz a partir da graça: noção bíblica que funda uma assimetria original, remetendo-se ao “quanto mais” do apóstolo Paulo. Contudo, toda a temática calvinista da falta, da mancha, do pecado e da experiência do mal, revivida pela guerra, assombra Ricoeur; e ele buscará fazer dela seu objeto de interrogação filosófica.

Conforme Ricoeur, a doutrina agostiniana do pecado original está relacionada com o discurso da ontologia. Kant dará um golpe duro nesse discurso ontológico em relação ao qual a *Teodiceia* se tinha estruturado, de Agostinho a Leibniz. O desmantelamento da teologia racional realizado pela *Crítica da razão pura* na parte intitulado “Dialética transcendental”. A teodiceia será privada de todo o seu suporte ontológico e ela integra-se no item de “Ilusão transcendental” (RICOEUR, 1988b, p. 37). O filósofo francês pensa que:

Não quer dizer que o problema do mal desapareça da cena filosófica. Bem ao contrário. Desliga-se unicamente da esfera prática, como o que não deve ser e que a ação deve combater. O pensamento encontra-se, assim, numa situação comparável àquela onde Agostinho o tinha conduzido: não se pode mais perguntar de onde vem o mal, mas por que nós o praticamos. Como no tempo de Agostinho, o problema do sofrimento é sacrificado pelo problema do mal moral. No entanto, com duas diferenças. De um lado, o sofrimento deixa de estar ligado à esfera da moralidade, entendido como punição. Distingue-se do juízo teleológico da Crítica do Juízo, o qual, aliás, autoriza uma apreciação relativamente otimista das disposições das quais o homem é dotado por natureza, tal como a disposição à sociabilidade e à personalidade, disposições que o homem deve cultivar. É em relação a esta tarefa moral que o sofrimento é obliquamente entendido no nível individual, mas sobretudo no plano que Kant designa cosmopolita. A origem do mal-sofrimento perdeu assim toda a pertinência filosófica. Por outro lado, a problemática do mal radical, sobre a qual se abre *a Religião nos limites da simples razão*, rompe francamente com a do pecado original, em detrimento de algumas semelhanças. Não só nenhum recurso a esquema jurídicos e biológicos confere ao mal radical uma inteligibilidade falaciosa [...], mas o princípio do mal não é de modo nenhum uma origem, no sentido temporal do termo: é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio, esta máxima suprema fundamenta a propensão (*Hang*) ao mal em todo o gênero humano [...] ao encontro da *pre-disposição (Anlage)* ao bem, constitutiva da vontade boa. Mas a razão de ser deste mal radical é “insondável” (*unerforschbar*): “não existe para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral pode primeiramente nos vir”. Como Karl Jaspers, admiro esta última declaração: como Agostinho, e talvez como o pensamento mítico, compreende-se o fundo demoníaco da liberdade humana, mas com a sobriedade de um pensamento sempre atento à não-transgressão

dos limites do conhecimento e à preservação do distanciamento entre pensar e conhecer através do objeto. (RICOEUR, 1988b, p. 37-38).

Destarte, o pensamento especulativo não pode ser visto como desarmado diante da problemática do mal. Kant não conseguiu acabar com a teologia racional, restringiu-a a utilizar outros recursos que são diferentes dessa forma de pensar – desse *Denken* – que o limite de conhecimento por objeto colocava na reserva. O exemplo disso é “a extraordinária floração de sistemas na época do idealismo alemão: Fichte, Schelling, Hegel, para não falar de outros gigantes como Hamann, Jacobi, Novalis” (RICOEUR, 1988b, p. 38-39).

Paul Ricoeur procura afirmar a liberdade do ser humano apesar de qualquer condicionamento. Contudo, o sujeito será marcado em sua constituição pela falibilidade. Por homem falível Ricoeur compreende que a possibilidade do mal moral se faz presente no homem. A falibilidade humana não pode ser vista como algo que gera o mal, mas o torna possível. Ricoeur (1988a, p.161, tradução nossa) afirma que:

[...] 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 mais originária ainda.

Algo parecido tinha dito Aristóteles na *Política*, afirmando que “a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais” (ARISTÓTELES, 1985, Livro I, cap. 1, 1253 a). Paul Ricoeur parte do pressuposto de que existe no ser humano uma bondade nas suas mais distintas dimensões, e essa bondade leva o sujeito a buscar agir de forma boa e justa no mundo.

Dito isso, Ricoeur pensa, analisando Kant, que a justaposição entre o mau e o bom princípio, ambos inerentes à natureza humana, junto com a afirmação da originalidade da disposição ao bem, preserva a possibilidade do primeiro passo no itinerário da esperança. Kant percebeu uma via de passagem entre a hermenêutica do mal e da esperança, “se o homem se tornou mau por sedução, então ele não é corrupto por essência” (RICOEUR, 1994, p. 27, tradução nossa).

Ao trazer um alívio para o ser humano em relação ao peso da origem, a temática da sedução marca o ponto em que a culminação do mal radical coincide como o primeiro impulso da esperança:

‘Assim, no homem que apesar da corrupção de seu coração guarda ainda a boa vontade, permanece a esperança de um retorno ao bem do qual ele se separou’ [...]. Esse “apesar” é o “apesar” da esperança. E o conceito de mal radical torna-se ele mesmo o primeiro componente de uma esperança justificada. (RICOEUR, 1994, p. 27, tradução nossa).

Dessa forma, o reconhecimento daquilo que pode ser visto como o inescrutável do mal não fecha o caminho da explicação do contrário para sustentar aberto o da regeneração. Assim, percebe-se que a hermenêutica filosófica apresenta uma dupla tarefa: reconhecer de maneira efetiva na representação religiosa o *outro* da reflexão filosófica e dar uma interpretação que, sem poder ser derivada da reflexão, possa concordar com ela.

Por mais radical que seja o mal, ele não pode ser visto como definitivo e, por mais que o mal esteja sempre presente, é uma presença contingente, pois a disposição ao bem, sendo mais originária, conserva a possibilidade de retorno ao respeito à lei. Portanto, por mais inescrutável que possa ser a origem do mal, mais inescrutável é a presença e a eficácia do arquétipo da humanidade agradável a Deus.

Ricoeur acredita que a esperança irá assumir o lugar da atestação. Sobre isso ele diz:

A inescrutabilidade da origem do mal constitui uma crise da atestação. Eis por que não dispomos senão de representações simbólicas, de mitos, para essa entrada do mal no mundo, isto é, no centro de nossa potência de agir. É essa inescrutabilidade específica, que afeta o não-poder do poder mais fundamental da imputabilidade, que decide o destino epistemológico de todas as enunciações relacionadas à regeneração e aos caminhos da regeneração no plano da representação, no plano da crença e no da instituição. Sugiro dizer que, aqui, é a esperança que assume o lugar da atestação. (RICOEUR, 2013, p. 439, tradução nossa).

Percebemos que a atestação podia acompanhar a confissão do mal, enquanto o pendor para o mal fosse condizente com o ciclo das capacidades. Entretanto, verificamos que há uma falha na atestação a partir do momento em que a origem do pendor extrai a confissão do inescrutável.

Logo, a esperança será vista como a categoria epistêmica adequada à réplica do religioso, à indisponibilidade do servo arbítrio e à inescrutabilidade da origem dessa passagem. A esperança é uma temática central em todo o pensamento de Ricoeur. Para Kevin Vanhoozer (1990, p. 6), Ricoeur pode ser visto como “filósofo da esperança”. É possível identificar no pensamento de Ricoeur “uma paixão pelo possível”, compreendendo que sua filosofia percebe que a vida humana é repleta de significados.

Ricoeur concorda com Kant que a liberdade no horizonte da esperança oferecida pela religião é vista como uma liberdade que pode; isto é: uma liberdade apresentada na capacidade de existir no fundo de uma totalidade livre, a qual se dá segundo a esperança. É essa liberdade que a religião oferece à mediação da representação, da crença e da instituição.

A religião tem como um dos seus objetivos anunciar a esperança. Esta, a esperança, representa a superabundância da significação na contramão à abundância do não-sentido, do fracasso e da destruição:

A significação existencial dessa lei de superabundância é rica e complexa. Há várias maneiras de viver segundo esse acontecimento escatológico da nova criação. Várias maneiras: pessoal e coletiva, ética e política. Todas essas maneiras são irreduzíveis à pura sabedoria do eterno presente: trazem a marca do futuro do “ainda não” e do “quanto mais”: nos termos de Kierkegaard, a esperança faz da liberdade a paixão pelo possível, contra a triste meditação do irrevogável. Essa paixão pelo possível é a resposta da esperança a todo amor nietzschiano do destino, a toda adoração do destino, a todo *Amor fati*. A paixão pelo possível não implica nenhuma ilusão: sabe que toda ressurreição é uma ressurreição dentre os mortos, que toda criação nova é a despeito da morte. Como costuma dizer os reformadores, a Ressurreição está escondida sob seu contrário, a Cruz. Com efeito, considerada desse ponto de vista da esperança, a vida não é somente o contrário, mas a negação da morte: essa negação repousa sobre sinais, não sobre provas. Interpreta de uma maneira criativa os sinais da superabundância da vida a despeito da evidência da morte. O “tanto mais” da lei da superabundância não pode abrir mão do “a despeito de”, a despeito da morte, que dá à esperança sua lucidez, sua seriedade, sua determinação. De minha parte, direi que a liberdade é a capacidade de viver segundo a lei paradoxal da superabundância, da negação da morte e da afirmação do excesso de sentido sobre o não-sentido em todas as situações desesperadas. Tais são os aspectos da irracionalidade da esperança. É somente em termos de paradoxo que podemos falar da paixão pelo possível, da negação da morte, do “quanto mais” da graça, do excesso do sentido sobre o não-sentido. (RICOEUR, 2006, p. 105).

Ao resgatar a bondade originária do ser humano, ela chama o indivíduo a agir de forma livre em conformidade com o bem, com a justiça e com o amor. Existe um querigma da esperança que cria, ao mesmo tempo, uma novação de sentido e uma exigência de inteligibilidade. Conforme Ricoeur (1978, p. 400):

Uma novação de sentido, que Moltmann sublinha opondo a promessa ao logos grego; a esperança começa como uma “a-lógica”. Ela irrompe numa ordem fechada; ela abre uma carreira de existência e de história. Paixão pelo possível, envio e êxodo, desmentido ao real da morte, resposta da sobreabundância do sentido à abundância do não-sentido, outros tantos signos de uma nova criação, cuja novidade nos toma, no sentido próprio, inesperadamente. A esperança, no seu jorrar, é “aporética”, não por falta, mas por excesso de sentido.

Portanto, a esperança se coloca na continuidade da atestação. Ricoeur (2013, p. 442, tradução nossa) pensa que:

Ao designar a religião como réplica à confissão do mal radical, nós a inserimos na continuidade da atestação. Essa continuidade recuperada é finalmente assegurada pela disposição originária para o bem, na qual culmina a hierarquia das capacidades e cuja liberação é garantida pela religião.

A religião conceitualizada como libertação da bondade coloca a esperança na continuação da atestação que é, por sua vez, instrumento pelo qual a consciência oferece testemunho referente à potência de agir onde o núcleo moral é a imputabilidade. Assim, a esperança não é enfraquecida pelo fato de ser colocada na continuação da atestação. Ela é inserida fora da alternativa da ética e da ontologia, ao mesmo tempo em que se distingue de todo saber e de todo dever.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia ricoeuriana compreende o florescimento da esperança no horizonte do ser humano capaz. “Pela esperança, a religião, na tarefa hermenêutica do reconhecimento de si, é o desdobramento da existência humana com fins bons” (SOUZA, 2017, 426). Existe uma sintonia entre a ideia de regeneração e a ideia de esperança. A esperança revela, em nosso horizonte, no espectro da religião como destinatária, ao homem capaz a possibilidade de uma retomada ou de um retorno ao bem. Ela surge como uma temática fundamental no arcabouço da filosofia ricoeuriana, principalmente no contexto de suas reflexões teológicas.

A esperança aparece no cenário do homem capaz como possibilidade de uma ontologia reconciliada, ela surge como um horizonte de possibilidades. O homem capaz, sendo visto como o destinatário da religião, revela-nos que a esperança gera um otimismo em relação ao futuro, ao porvir.

Esse otimismo não pode ser compreendido a partir de uma noção inocente de que tudo será bom, mas sim da capacidade que o homem capaz apresenta de ressignificar sua vida, mesmo diante do mal, da capacidade que ele revele de dar sentido à sua existência na contramão do niilismo, na busca de sua realização e na procura do bem comum.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BLUNDELL, Boyd. **Paul Ricoeur between theology and philosophy**. Indiana: Indiana University Press, 2010.

GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur L'itinérance dusens**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia: Press, 1992.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de La Volonté II. Finitude et culpabilité**. Paris: Aubier, 1988a.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. **O mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988b.

RICOEUR, Paul. **Lectures 3: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 1994a.

RICOEUR, Paul. **Da Metafísica à Moral**; seguido de Paul Ricoeur, “Autobiografia intelectual”. Tradução de Sílvia Menezes e Antonio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. V. 3. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997b.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Écrits et Conférence 3**. Anthropologie Philosophique. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

SOUZA, Vitor Chaves. **A dobra da religião em Paul Ricoeur**. Santo André: Editora Kapenke, 2017.

VANHOOZER, Kevin J. **Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur**. A study in hermeneutics and theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.