

O tema da Esperança como interface entre Filosofia e Teologia em Paul Ricoeur

René Dentz¹

Resumo

Paul Ricoeur sempre procurou delimitar bem os temas filosóficos e teológicos e constantemente negar a nomeação de “filósofo cristão”, mantendo equidistante a sua confissão de fé e o procedimento filosófico. Parece, dessa forma, ser a filosofia a grande tarefa e instrumento do filósofo francês. Por outro lado, o mesmo abordou temáticas que são, por ele mesmo, chamadas de fronteiras, tais como a Esperança e o Mal. Trata-se de temas que darão suporte a uma preocupação tardiamente estruturada por Ricoeur, aquela referente à problemática do perdão. Este também se mostra como um tema de fronteira e como um horizonte de sua obra. A Esperança é abordada em *Histoire et Vérité* (1955) como uma “afirmação originária”, ou seja, há uma primazia ontológica do ser sobre o nada ou da afirmação sobre a negação. Todavia, a função da esperança é apenas de impacto, não podendo ter nenhum papel substantivo na reflexão filosófica. Filosofia e Teologia são discursos irreduzíveis um ao outro e, por isso mesmo, devem manter as suas diferenças epistemológicas claras. Além disso, menciona alguns problemas que se põem no ponto de interseção entre o filosófico e o teológico, e que para o primeiro constituem ao mesmo tempo uma fonte e um tema. Entre eles, há dois aos quais deu uma atenção particular através de toda a sua obra: o desafio do mal e da esperança. É justamente devido à sua reflexão sobre a esperança que o filósofo francês propõe renovar o problema da relação entre filosofia e teologia, posto comumente em termos de razão e fé. O problema da esperança, que representa a um tempo uma fonte e um tema da hermenêutica e da crítica filosóficas, concerne também e sobretudo a finalidade mesma da tarefa filosófica, como a da teologia. Com efeito, a esperança é o ponto de fuga e o horizonte do cumprimento das duas disciplinas.

Palavras-Chave: Esperança; Mal; Promessa.

Introdução

Quando pensamos em fundamentos primeiros da filosofia de Ricoeur, é possível considerar a ação e a linguagem como os dois núcleos de organização a partir dos quais sua reflexão se desenvolve. Tratam-se dos dois pontos principais que funcionaram como

¹ Doutor em Filosofia; Doutorando em Teologia pela FAJE; Bolsista CAPES; dentz@hotmail.com

fio condutor de toda sua trajetória filosófica por meio de diversas tradições, tais como: filosofia reflexiva, hermenêutica, fenomenologia, analítica, psicanálise, etc. No entanto, nosso filósofo sempre deixa clara a diferença em relação à leitura crítica e à leitura confessante. A atitude hermenêutica filosófica de leitura livre e crítica dos textos difere da leitura querigmática dos textos bíblicos, por exemplo.

A maior aproximação entre filosofia e teologia no pensamento de Ricoeur é possível encontrar no tema da Esperança. Trata-se do ponto de saída e o horizonte das duas disciplinas. A hermenêutica teológica tem como fundamento primeiro o querigma da fé e sua proposta é possibilitar a elucidação de um conjunto de conceitos relacionados à sua origem bíblica. Dessa forma, o querigma da esperança é de igual modo racional e irracional. Trata-se de um anúncio da ruptura inesperada de um acontecimento que está além da razão. É a ruptura com uma antiga ordem e a inauguração de uma nova criação, possibilitando um novo horizonte na história, um novo ser.

1 A Promessa no caminho da Esperança

Por outro lado, esse novo irracional faz pensar de forma diferente, desvelando-se em signos que podem ser pensados. Possibilita uma nova lógica, aquela da superabundância, que abre espaço, por exemplo, ao perdão.

Por aproximação, entendo o esforço do pensamento para aproximar-se cada vez mais do acontecimento escatológico que constitui o centro de uma teologia da esperança. Graças a essa ativa aproximação da esperança pela dialética, a filosofia sabe algo e diz algo da pregação pascal. Mas o que ela sabe e diz permanece nos limites da pura razão. É nessa auto-restrição que residem ao mesmo tempo a responsabilidade e a modéstia da filosofia (RICOEUR, 2006, p. 69).

Tomo de empréstimo a ideia principal dessa primeira parte ao teólogo alemão Jürgen Moltmann em sua Teologia da esperança. Jürgen Moltmann é herdeiro de uma longa tradição de exegetas partindo de Johannes Weiss e de Albert Schweitzer: para essa escola, o núcleo do Novo Testamento é constituído pela pregação do Reino de Deus. Se é verdade que o querigma da Igreja primitiva centrava-se no acontecimento escatológico, então a totalidade da teologia deve ser interpretada segundo a norma da escatologia: a teologia não pode tomar como fio condutor a noção de *logos* ou de manifestação que fosse independente da esperança das coisas por vir, ou anteriores a ela. A tarefa de uma teologia da esperança consistiria em revisar todos os

conceitos teológicos na base de uma exegese dirigida pela pregação do Reino por vir (RICOEUR, 2006, p.102).

Recolocada em uma teologia da promessa, a ressurreição aparece não como um evento que encerra a profecia a completando, mas, sobretudo, como aquilo que permite uma abertura à promessa, confirmando-a. Contra as manifestações de um ser eterno, a teologia deve reinterpretar a ressurreição como um evento escatológico prometido a todos os homens na espera de uma nova criação.

A linguagem dada a nós agita-se com diversos dons, e se inquieta com palavras de força donativa, como "dom". A indeterminação é justamente o que permite a promessa, que, por sua vez, possibilita o perdão. A inquietação descreve os gemidos da história e da linguagem para produzir o evento da vinda do totalmente outro, do futuro imprevisível. A história e a linguagem movimentam-se no ambiente da **promessa**, do espaço aberto entre o passado e o futuro.

Aqui se coloca a questão da relação entre alteridade e temporalidade na esperança. Um dos possíveis fundamentos da esperança é a promessa, palavra dada pelo outro. Palavra dada que pede minha confiança. Palavra dada no passado, na qual me apoio no presente, aberta a um devir não necessariamente melhor, que conheço pouco, exceto pelo fato de ser feito da mesma fidelidade daquele que prometeu. A memória da promessa nutre a esperança. O tempo torna-se um amigo, pois é tecido pela promessa mantida do outro. Esse tempo amigo chama-se "história sagrada" (MIES, 2012, p. 144).

Não é de outra forma que saindo do face a face, através da memória, que posso me apoiar na promessa: ou seja, o face a face abriga um terceiro. Somente ele limita minha responsabilidade para com o outro, pois também sou responsável por ele. No entanto, ele não compõe esse espaço do terceiro, que esteve talvez certa vez diante de mim e que, por meio do dom e da promessa, fornece possibilidade de doar a minha vida pelo outro, como esperança.

No entanto, para não reduzir essas decisões a um instante apenas do presente como em Bultmann, Ricoeur prefere falar com Kierkegaard de uma "paixão pelo possível", que traz o sinal do futuro que a promessa coloca sobre a liberdade. A liberdade é essa capacidade de viver sob a lógica paradoxal da superabundância da vida, apesar da evidência da morte, sob o excesso do sentido sobre o não-sentido. Isso pode ser evidenciado na Epístola aos Romanos (5, 15-20), ao desenvolver essa lógica absurda

da esperança: “Se pela falta de um, a multidão é morta, quanto mais pela graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, são salvos todos os homens... lá onde o pecado abundou, superabundou a graça”.

É à luz desse eixo querigmático da esperança e da liberdade que Ricoeur busca uma aproximação entre filosofia e teologia. O querigma funciona como passaporte para uma nova inteligência.

A esperança é uma espécie de “descentramento”, entre metáfora e parábolas, por um lado, e extravagância das coisas narradas e Reino, por outro. Em *O si-próprio no espelho das Escrituras* (presente em *Amor e Justiça*) Ricoeur afirma algo fundamental a partir dessa relação:

Reino de Deus. Trata-se da expressão-limite de uma realidade que escapa a toda descrição. O reino é significado somente por essa espécie de transgressão linguística que vemos em ação nas parábolas, em certos provérbios e em certos paradoxos do discurso escatológico (...). Como fábulas, as parábolas são simples historietas de alcance metafórico: “O reino de Deus é semelhante a...”. Mas não há parábola que não introduza na intriga um traço implausível, insólito, desproporcionado, ou ainda escandaloso: um grão de mostarda que dá uma árvore gigantesca, um operário da última hora tão bem pago como um operário comum, um convidado expulso porque não vestiu o traje da boda, etc. É por essa espécie de extravagância que o sentido literal da narrativa migra na direção de um sentido metafórico inapreensível. O extraordinário aflora à tona do costumado e aponta para um além da narrativa. Observa-se a mesma transgressão de sentido nas proclamações escatológicas nas quais Jesus somente adota a forma comum em seu tempo do discurso sobre as coisas últimas apenas para subverter o cálculo (...) paradoxos e hipérboles dissuadem o ouvinte de formar um projeto coerente e de fazer de sua própria existência uma totalidade contínua (RICOEUR, 2010, p. 66-67).

No contexto de uma discussão sobre a secularização e a “ausência de escatologia”, Ricoeur se interroga sobre a problemática do conhecimento do fim proclamado das “grandes narrativas”, o fim abordado de forma similar àquele sugerido por Northrop Frye em *Le grand code*. Quanto a ele, o filósofo percebe na atual situação uma chance para comunidades eclesiais tornadas modestas, tendo aprendido a não se apropriar da “economia da salvação” para satisfazer qualquer apetite de poder que seja. Dessa maneira, a parábola nos distancia da narrativa e da identidade narrativa. No entanto, faz-se necessário encontrar meios para reduzir a distância entre a lógica da equivalência e a lógica da superabundância, entre o filosófico e o religioso. Ou seja, é

preciso encontrar um ponto de convergência entre a economia do dom e do abandono e de compreender convergências e divergências entre a hermenêutica bíblica e a leitura de Spinoza, ou ainda entre esta e a referência ao budismo que é percebida de forma discreta na obra do filósofo francês, presente em seu livro póstumo *Vivo até a morte*.

Talvez (...) haja um nível de meditação no qual é preciso renunciar à própria preocupação que se expressa na questão "Quem sou eu?". Se permaneço na linha de uma filosofia reflexiva, a força dessa questão implica a força de resistir à objetivação, ao naturalismo. Eu devo, então, me bater até o fim como filósofo pela identidade, a isso renunciar – no sentido próprio da palavra – por outro estado; voltaremos a isso quando falarmos sobre a religião. Além disso, provavelmente aí está o pano de fundo das críticas que Derek Parfit faz à identidade, quando ele diz: "Identidade é o que não importa" (...). Quase não é mais uma proposição de filósofo (RICOEUR, 1955, p. 139).

E ainda:

Acredito que cada vez mais seja preciso desistir dessa preocupação (de sua própria salvação, de sua sobrevivência), para colocar o problema da vida até a morte. Tudo o que tentei dizer sobre o si e a alteridade de si, continuarei a defendê-la sobre um plano filosófico; mas, no plano do religioso, talvez pediria para abandonar o si. Já citei a palavra emprestada de Jesus, e que é talvez um dos *ipsissima verba*: "Quem quiser salvar sua vida a perderá" (RICOEUR, 1955, p. 235).

Frye, como abordamos anteriormente, tem como proposta estudar a Bíblia a partir de uma crítica literária. De acordo com ele, a linguagem bíblica é uma modalidade retórica, sendo assim uma síntese da metáfora e da existência. Com isso, Frye busca a identificação na Bíblia de uma estrutura fundamental, por meio da divisão das fases da linguagem que, de acordo com ele, passa pela metonímica e alcança a descritiva. No entanto, o discurso bíblico por excelência é o querigmático, pois, a partir do trabalho de Rudolf Bultmann, a característica linguística bíblica é o próprio querigma. No entanto, Ricoeur não busca implementar um projeto de desmitologização, pois afirma que o mito é o caminho linguístico do querigma.

... O que é pressuposto é que a fé, enquanto experiência vivida, é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a pregação reconduz cada vez para a fala viva. Esta pressuposição da textualidade da fé distingue fé bíblica (Bíblia querendo dizer Livro) de qualquer outra. Em um sentido, pois, os textos precedem a vida. Posso nomear Deus em minha fé porque os textos de que me foram pregados já o nomearam (RICOEUR, 1992, p. 167).

Que tipo de referência é essa? Uma referência que se dá ao modo da “apropriação” e da “fusão de horizontes” e refere-se ao mundo da ação e à implicação da linguagem e do sujeito do conhecimento, colocando em questão os próprios conceitos de realidade e de verdade... Daí re-figuração em vez de referência (GENTIL, p. 226)

Aqui podemos falar apenas de outro tipo de discurso, trata-se do discurso poético, que está no âmbito não mais do “ver como” mas do “ser como”, da dimensão fundamental instaurada, por exemplo, pelo mundo bíblico, do “poder-ser”. Há aqui uma dimensão do mundo da vida que somente pode ser referido de forma indireta por meio da combinação da linguagem resultante em obras literárias. Trata-se de um conjunto de referências instauradas por todos os modos de textos descritivos e poéticos.

Dessa forma, a proposta hermenêutica de Ricoeur se coloca como uma superação da perspectiva pós-moderna, ou, pelo menos, em uma posição mais otimista e de aposta no humano.

2 A Esperança e o perdão: o entrecruzamento da filosofia e da teologia

O problema da esperança encontra sua solução em uma poética da esperança e se imposta como fundamento na abordagem do perdão. Trata-se de outro nome para o que Ricoeur chamava nos primeiros textos de “poética da transcendência”. Nas primeiras páginas de sua tese sobre o voluntário e o involuntário, Ricoeur se interroga até que ponto é possível introduzir a esperança no campo da filosofia? Afinal, trata-se de um tema teológico por excelência. No entanto, a questão pode ser reformulada: “até que ponto é possível abstrair a esperança?”, o voluntário está sempre ligado ao involuntário. Este último direciona o primeiro, não a anula.

Em seu primeiro artigo sobre a filosofia da esperança, Ricoeur ressalta a relevância da teologia escatológica de Jürgen Moltmann. É muito incomum algum protagonista da filosofia contemporânea elogiar aspectos do pensar teológico. “Da minha parte, eu aprendi muito com – gostaria de dizer, ganhei além – uma interpretação

escatológica que Jürgen Moltmann fornece ao querigma cristão em seu trabalho ‘A Teologia da Esperança’².

A ressurreição de Cristo não é apenas um evento do passado, mas uma promessa, como sustenta Moltmann. Ricoeur afirma: “O que apareceu para mim precisamente como mais interessante na Cristologia de Moltmann é seu esforço para ressituar a afirmação central da ressurreição na perspectiva escatológica”³. A ressurreição não é nem um mito nem um evento, mas uma promessa. “A ressurreição, interpretada dentro de uma teologia da promessa, não é um evento que encerra, preenchendo a promessa, mas um evento que abre, porque acrescenta a promessa confirmando-a”⁴. Dessa forma, a esperança que existe apesar da morte, é uma liberdade surgida desse hiato. A vida cristã é uma vida liberta por uma vida plena e abundante. Uma vida preenchida com Graça e Glória. Ricoeur identifica essa vida como esperança da superabundância que proporciona à vida um “muito mais” como sustentado por Paulo em Romanos 5, 20: “Onde o pecado abundou, superabundou a Graça”.

Em relação ao ‘mundo do texto’ das parábolas, a esperança perseguida por Ricoeur, se esquematiza indiretamente através da dialética de duas lógicas: aquela familiar como a justiça e que pode ser equivalente e aquela mais rara, mais tola ou escandalosa da superabundância e/ou do amor. Essa dialética à proposição de Ricoeur assim o sugere fortemente – se encontra em relação estreita com a dupla prova evocada de repente, de desorientação e de reorientação: do fato de excesso que o caracteriza, o amor desorienta porquanto tende a não conceber, entre os seres, que as relações fundadas sobre a equivalência e sobre o mérito são corretivos demasiado humanos. O amor não é, portanto, um novo horizonte, uma nova luz do ser e do devir, sem ser, ao mesmo tempo, fator de desorientação: aquilo que, na linguagem comum, chamamos ‘desconcerto’, visto reversamente dos pontos de vista relativos às prioridades axiológicas e aos princípios que fazem com que a vida seja julgada digna de ser vivida (VINCENT, 2008, p.134-135).

A respeito desse contraste bíblico, Ricoeur retira um significado profundo: “A lógica do crime e da punição foi uma lógica da equivalência, a lógica da esperança é

2 Paul Ricoeur, *Freedom in the Light of Hope, Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 157.

3 *Hope and the Structure of Philosophical Systems*, p. 57.

4 *Freedom in the Light of Hope*, 158-59.

uma lógica de acréscimo e de superabundância. Esperança em um sentido superlativo é 'a superabundância' de significado como oposta à abundância de falta de sentido e de destruição"⁵. Aqui surge uma liberdade profunda que pode ser entendida como a capacidade para viver de acordo com a lei paradoxal da superabundância, negando a morte e focando o excesso de sentido acima do não-sentido em situações trágicas.

Ricoeur está, mais uma vez, muito próximo à teologia de Moltmann. Como o teólogo alemão se propôs a repensar a escatologia não apenas como doutrina cristã última, mas como horizonte no qual todo empreendimento teológico deveria ser reconstruído, o nosso filósofo também afirma que a filosofia deve seguir tal caminho. Ricoeur afirma⁶: "Uma inovação de significado é que Moltmann enfatiza por oposição à promessa para o logos grego; esperança começa como 'a-lógica'". Isso traz muitas implicações para a história e a existência.

3 A convergência entre Filosofia e Teologia

Ricoeur caracteriza o pensamento criativo como um método de aproximação, que implica em uma relação paralela entre filosofia e teologia, mas ambas convergem em uma direção "escatológica".

A relação interna existente entre Cristologia e Escatologia é com frequência marcada pela afirmação de Karl Barth acerca da Carta aos Romanos: "Se o cristianismo nem sempre se motiva pela escatologia, não permanece nenhuma relação com Cristo"⁷.

De acordo com Moltmann, o futuro é um conceito temporal mas não uma categoria escatológica. Futuro como o tempo do "ainda não" logo se transforma no tempo do "já agora", poderia simplificar o passado dentro de um esquecimento. Talvez o problema não é uma visão linear do tempo, fato que foi atribuído a Santo Agostinho. Ao contrário, é a limitação do tempo como conceito temporal. Escatologia em um sentido tradicional concerne em tempo futuro, história e mundo, mas pode ser reinterpretada como o horizonte que abre o "futuro do tempo", "futuro da história" e

5 *Hope and the Structure of Philosophical Systems*, p. 58.

6 *Freedom in the Light of Hope*, p. 163.

7 *Jürgen Moltmann, Theology of Hope*, p. 39.

“futuro do mundo”. A partir da “possibilidade” do futuro abre-se a “possibilidade” do perdão.

Se o futuro é apenas temporal, então é de igual modo efêmero e se o futuro está na eternidade, então ele é elusivo. Eternidade está além da história e toma todos os momentos como igualmente perto e distante, na presença da eternidade como “não-momento”. Essa abordagem feita por Barth e Bultmann resultou na elevação do *Eschaton* a uma eternidade atemporal. Em última instância, há uma eternização da escatologia.

Em ambos os casos de escatologia temporal e transcendental, a ideia bíblica de futuro é esvaziada. Por isso, Moltmann sustenta que o *eschaton* não é nem futuro do tempo, nem eternidade atemporal. E, dessa forma, conclui: “Escatologia futurista é uma contradição em termos, porque o futuro não pode ser uma categoria escatológica. Uma escatologia do presente eterno é uma contradição em termos, porque ela absolutiza o tempo”⁸.

Entretanto, o uso apocalíptico de símbolos e linguagem metafórica é um forte corretivo para todos os tipos de interpretações literárias da Bíblia. Se os símbolos “dão a pensar”, como Ricoeur dizia, então a linguagem simbólica da literatura apocalíptica da Bíblia é irreduzível, e tão importante para ser negligenciada pelas construções teológicas.

Nosso filósofo se distancia da hermenêutica existencial de Bultmann, por esta se limitar a uma teologia querigmática sem mitologia. Ricoeur critica o teólogo alemão devido à sua distinção ingênua entre as expressões míticas e as formulações não-míticas da proclamação cristã. Bultmann não apresenta nenhuma teoria da interpretação, pois toma como base uma decisão existencial. Ricoeur submete à crítica a linguagem existencial enquanto modo interpretativo do próprio ato de fala precisamente por não respeitar o distanciamento do texto diante do autor e do leitor. De fato, o texto escrito destaca-se da autoria do autor, e o que está no campo da escrita não coincide com a intenção do autor. Assim, o texto segue seu próprio percurso. Dessa forma, a

8 *The Coming of God*, p. 26.

compreensão não estará situada necessariamente na contemporaneidade do autor, mas justamente em um distanciamento. Ou seja, a interpretação bíblica, por exemplo, é vista para além de componentes existenciais, mas uma intenção de comunicar algo. Oferta um novo horizonte do ser. Assim, insere o leitor em um desejo narrando o próprio desejo. A partir da exegese, o leitor terá mais condições de entrar em um campo hermenêutico. Dessa forma, a Bíblia é analisada como um conjunto de “dizeres” do Deus de Israel ao Seu povo durante um amplo período de tempo. O texto bíblico não é um conjunto de respostas sobre Deus, a humanidade ou o mundo. Nele, o leitor se situa na contemplação do mistério, de um colocar-se diante de.

A diversidade da linguagem bíblica recompõe desta forma a própria pluralidade da vida humana na sua diversidade contextual. Trata-se da polifonia do texto e do mundo bíblicos. Por esse motivo, existem diversas nomeações de Deus, dentro de uma realidade plural como é a bíblica, ou seja, a humana, com as suas consequentes contradições.

A linguagem da Bíblia busca a potenciação de si mesma. O texto se coloca como poesia, realiza, faz na língua e na linguagem a função mesma de transgressão. A linguagem está sempre procurando a si mesma. Saber jogar esse jogo de linguagens é o que Ricoeur chama de “aproximação poética, porque ela chama à atenção no que diz respeito à produtividade da narrativa, à sua exigência de interpretação. Esta produtividade foi chamada por Aristóteles *poiésis* na sua teoria da tragédia entendida como uma *mimesis* da ação no meio do *mythos* inventado pelo poeta”⁹.

Sendo assim, a teologia não pode se colocar mais apenas para Ricoeur como uma teologia da palavra, como foi defendida a partir de Karl Barth e de G. Ebeling. Ricoeur critica a semiótica enquanto investigação hermenêutica estruturalista que levada ao extremo abala o discurso transformando-o em um conjunto de estruturas fechado. Dessa forma, a linguagem deixa de ser mediação entre a mente e o mundo, perdendo sua função referencial. Nesse contexto de cristalização do enunciado da referência, o texto adquire capacidade de universalização no momento em que passa a distanciar-se do autor para se distanciar em todos os tempos e todos os lugares.

9 P. Ricoeur, *L'hérmeneutique biblique*, Paris, 2001, p. 150.

Ultrapassa, assim, os limites contingentes do discurso para se tornar legível também universalmente. Ou seja, Ricoeur chama a atenção para o foco não na intenção do autor, mas no mundo do texto, na “coisa mesma” do texto da qual ele fala, mantendo sempre o caráter específico da hermenêutica bíblica como hermenêutica teológica no centro do próprio texto bíblico, como hermenêutica da fé.

Paul Ricoeur procura escapar do risco do subjetivismo do círculo hermenêutico proposto, por exemplo, por Gadamer. Tendo como ponto de partida a contribuição da exegese e dos estudos histórico-críticos de, especialmente, Gerhard von Rad, tenta credibilizar o texto como instância crítica do autor e do leitor. O recurso às reflexões sobre o símbolo e a metáfora permite ao nosso filósofo um apoio na realidade do texto e da linguagem que não se limite apenas ao sujeito.

Dessa forma, Ricoeur demonstra sua atualidade! Pois procura dialogar com as ciências humanas em um caminho contrário a qualquer dogmatismo e fechamento epistemológico.

Conclusão

Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort*, ele evoca novamente essa experiência. Nesse momento, ele chama de “graça interior”, que distingue o agonizante do moribundo e assegura a mobilização de forças mais profundas da vida e, assim, de uma emergência, de um “essencial” que propõe chamar de “religioso”, mas, precisamente, um “religioso comum” que transgride as limitações do religioso confessional.

Aquilo que é preciso chamar em uma visão ética e ontológica de uma “poética da existência”, deve ser interpretado como um efeito da leitura, uma resposta do sujeito lendo a proposição do mundo do texto tomado como poema. A literatura suscita o que Ricoeur chama, seguindo Husserl, de “variações imaginativas” da nossa maneira de ser no mundo e das variações de nossa própria existência. Para um cristão, esse novo mundo aberto diante de nossos olhos pelo poder da imaginação, é a maneira particular de habitar o mundo e as relações que a Bíblia e o Evangelho nos convidam a viver,

seguindo Jesus Cristo. Essa afirmação nos permite compreender melhor a importante tese de Ricoeur que faz da religião o destinatário da antropologia do homem capaz

Gostaria de mostrar várias coisas: que a religião atinge o homem em um nível de incapacidade específica, classicamente designado como falta, pecado, mal moral; que a religião tem por propósito de oferecer socorro, ajuda, remédio a este homem ferido, liberando nele um fundo escondido de capacidade que se pode chamar de bondade originária; que a religião realiza esta regeneração por meios simbólicos específicos que despertam as capacidades morais fundamentais que se pôde situar na primeira parte sob o título de entrada numa ordem simbólica (RICOEUR, 1996, p. 25).¹⁰

Dessa forma, Ricoeur coloca a função da religião como sendo expressa em termos de "capacidade" e de "capacidades morais fundamentais". O "homem capaz" recoloca o foco sobre o "homem falível" e a filosofia da ação em relação com uma reflexão sobre a constituição do si na sociedade toma o lugar de uma filosofia da vontade marcada pelo mal original. No entanto, para operar a regeneração da bondade, Ricoeur utiliza o recurso dos "meios simbólicos específicos que revelam as capacidades morais fundamentais". É nesse momento que poética e religião se reencontram.

Referências

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995.

RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2000.

RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006

¹⁰ *Je voudrais montrer plusieurs choses: que la religion atteint l'homme à un niveau d'incapacité spécifique, classiquement désignée comme faute, péché, mal moral; que la religion a pour propôs de porter secours, aide, remède à cet homme blessé em libérant en lui un fond enfoui de capacité que l'on peut appeler bonté originaire; que la religion opère cette régénération par des moyens symboliques spécifiques qui réveillent les capacités morales fondamentales qu'on a pu placer dans la première partie sous le titre de l'entrée dans un ordre symbolique (RICOEUR, 1996, p. 25).*



XII Simpósio Internacional Filosófico -Teológico "Filosofia e Teologia: relações e tensões"

De 05 a 07 de outubro no campus da FAJE

RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964.

RICOEUR, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1966.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Refléxion Faite*. Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul; LÉVINAS, Emmanuel; *La Révélation*. Bruxelles: Facultés Saint Louis, 1977.

RICOEUR, Paul. *La crise: un phénomène spécifiquement moderne? Revue de théologie et de philosophie*. Louvain, 1980.

MIES, Françoise (org.). *Bíblia e Filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012.

VINCENT, Gilbert. *La Religion de Ricoeur*. Paris: Éditions Ouvrières, 2008.