

3

A esperança como fonte de libertação da pessoa

Introdução

No presente capítulo, pretendemos discorrer basicamente sobre a esperança como temática no pensamento ético de Ricoeur e, ao mesmo tempo, articulando sempre com a perspectiva própria do cristianismo. Nessa empreitada será necessário analisar o sentido real dessa palavra e como e em que sentido o simbolismo cristão, sobretudo da escatologia cristã, impacta o itinerário perseguido pelo filósofo.

Será ainda analisado a questão da imaginação nas suas interfaces com a cultura e a sociedade, e o que isto tem a ver com a temática da esperança. Faremos também uma breve incursão acerca da abrangência dessa temática na filosofia, na história e na idéia de progresso, buscando aprofundar nossa compreensão acerca da suspeita ricœuriana no que respeita aquele tipo de racionalismo consumado da totalidade da história e da objeção de que todo pensamento escatológico seja um mito.

Por fim, será levado em consideração a humanização, e o modo particular como uma pessoa de fé reage às armadilhas próprias das ambigüidades contidas na história; e, que caminho ela toma na busca pela ultrapassagem às barreiras impostas por esses percalços, a fim de se chegar aos termos visados como culminação concreta daquilo para o qual apontava a esperança.

3.1 Ética e esperança

No capítulo precedente discutiu-se a crítica que Ricoeur faz àquele modelo ético que cinde o mundo entre bem e mal, e a relação que essa visão empobrecida impõe sobre o ser humano, arrancando dele sua vitalidade mais fundamental, a de habitar um mundo mais harmônico. Também se discutiu a proposta ricoeuriana acerca da filosofia da reflexão que toma o ser humano no seu contexto vital, fazendo deste a base fundamental para toda a reflexão ética. Falou-se do reconhecimento e confissão da falta, bem como a importância de tal ato na vida do indivíduo, que acaba na descoberta do eu, da liberdade, e por fim na descoberta de si mesmo.

Como se vê, para Ricoeur o que deve embasar a visão que aurimos da vida não deve ser nunca aquele suposta ordem cosmológica que desabilita a pessoa humana de tomar consciência de si mesma, bem como de seu lugar, como o referencial maior que deve submeter a si a contrariedade do mundo, na construção de um sentido ético capaz de abranger toda realidade existente no mundo, dando sentido ao que antes parecia não ter. Assim, a ética segundo nosso autor deve se realizar na estreita coincidência entre o eu dos atos, com o si mesmo que se revela no eu-concreto, dimensão profunda do ser humano. O eu-mesmo é uma tarefa a que cada um tem o direito e a obrigação de construir, isto a partir de suas próprias experiências; um verdadeiro processo de acontecer, onde não se conhece a totalidade daquilo que sou, mas se descobre, pela experiência, aquilo para o qual caminho para ser. Assim, a conquista de si mesmo não é completa na verdade, mas é livre das cadeias de qualquer ordem aniquiladora da potência humana para criar. O esforço de ser e o desejo por existir manifestam, então, seus aspectos mais fundamentais: primeiro, diz respeito ao permanente conhecimento de si mesmo, que é o momento inicial no qual se encontra a pessoa humana; depois, se refere à necessidade sempre constante de reconhecer sua condição de ser limitado e carente de reciclar sua própria identidade pessoal, num gesto recapitulador que valoriza os aportes outrora conquistados e integra as novidades proporcionadas pela experiência.

Apesar de toda essa complexidade por que passa a experiência humana, nada disso desqualifica o encontro real do eu dos atos com o si mesmo subjetivo;

e isto se refaz a um lugar único de possibilidades no qual esse encontro alcança sua plenitude: a esperança.⁸⁶ Esse princípio não é algo destituído de realidade, que povoa apenas o imaginário do vulgo; ao contrário, ele nos possibilita a capacidade para desvendar e compreender o que vem a ser o humano livre de qualquer coerção de uma suposta ordem cosmológica; é ela, pois, que devolve ao humano o sentido da necessidade de se volver para nossos claustros mais interiores, a fim de fornecer alguma explicação mais segura do que significa ser realmente humano, num mundo tão desafiador. É a esperança que nos dinamiza e que enche de expectativa todo o nosso viver; sem isso estaríamos mortos, mesmo na origem de nossa vida, e nada seria construído, nem mesmo a consciência de nós mesmos, muito menos a filosofia, as artes, a poesia, a ciência, a economia, o estado, a teologia, a fé. Ela é um bem que nos desafia e que nos desinstala, nos demove do velho homem (como diria São Paulo em Ef. 4:24), em direção ao novo. É essa inteligência da esperança que coroa de sentido a ética do esforço de ser.

O objetivo das linhas desse novo capítulo é o de apresentar os traços fundamentais da ética desenvolvida por Ricoeur, a partir desse princípio esperança. Primeiramente, serão apresentados os temas básicos que de algum modo possui algum vínculo com o tema da esperança; a seguir, será feita algumas considerações sobre o impacto desse tema na filosofia ocidental, como transcorrem os temas correlatos com este, que agora nos interessa particularmente; por fim, a abordagem se dará no intuito de descortinar a dimensão e abrangência do pensar ético, segundo a inteligência da própria esperança.

⁸⁶ Sobre os diversos aspectos que se pretende com o termo esperança, as obras de Ernst Bloch, chamada: *El principio esperanza*, publicada em Madrid, pela editora Aguilar, em 1979, é uma boa indicação para se cotejar a orientação que faz Ricoeur com este termo. O mesmo se diga de Gabriel Marcel, em: *Homo viator*. Paris, Aubier, 1945, que é uma proposta a que nosso filósofo segue muito de perto.

3.2 Esperança, um tema prospectivo

É patente que o tema da esperança surge, pelo menos como assunto digno de reflexão, no interior do mundo religioso. É, pois, a teologia quem primeiramente se ocupou com esse importante tema. Entretanto, a filosofia como disciplina que pensa a articulação da vida, em sua interface com o pensamento próprio da fé, se apropria desse palpitante tema, para pensá-lo no seu ambiente próprio de pesquisa. Retomar um tema assim tão cativante, dos punhos de uma área secular, longe de ser um desperdício de tempo para uma dissertação de teologia, é um momento muito rico de diálogo com outros pensadores, que de algum modo nos ajuda a pensar o tema da ética no interior de um mundo que cada vez mais exige uma justificação do discurso da fé, sobre todos os aspectos que toca a vida humana; e, neste sentido, o pensamento ético de Ricoeur nos interessa particularmente.

Dito isto, cumpre ainda dizer que ao retomar da teologia a discussão em torno à esperança, a filosofia impinge outros interesses, o primeiro se refere à justificação filosófica da esperança; a segunda se direciona à busca de uma adequação filosófica que transpõe a esperança do horizonte da fé, para o âmbito da filosofia⁸⁷; por fim, o terceiro se dirige à compreensão do real significado da esperança no interior da vida humana⁸⁸.

Pois bem, Ricoeur se aproxima desta última corrente de abordagem do tema da esperança, isto é, do modo como se propõe a compreensão do tema em apreço, na vida prática; mas, de um modo diferente, a saber, trazendo a esperança para o terreno próprio da filosofia; portanto, diferente da caminhada de Marcel, onde a esperança ainda está tingida com o verniz da religião. Neste particular, Ricoeur perfila a trajetória kantiana na sua filosofia da religião, onde o que se busca é refletir a esperança na fé e na história das religiões sem chegar, contudo, a concluir a qualidade exata da esperança propugnada pela teologia, tendo em vista que o interesse agora é o da filosofia, a cerca do que a esperança pode reagir no interior dessa nova seara, a saber, o da especulação filosófica. O que interessa ao

⁸⁷ Sobre a transposição do tema de uma área do saber humano para outro, ver a importante obra de Ernst Bloch, *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1979.

filósofo francês é observar as possíveis mudanças que a esperança aporta à vida pessoal-individual e cultural, bem como o porquê tal acontece.

Embora Ricoeur se aproxime mais da posição de Gabriel Marcel,⁸⁹ entretanto ele não despreza totalmente as outras posturas anteriormente mencionadas; sobre a primeira, ele defende que mais que uma mera justificação, pode ser interpretado como um verdadeiro esforço para mostrar as condições humanas que permite as pessoas e as culturas, de abrir-se à própria esperança. Assim, as linhas subseqüentes tratarão de dispor o modo como nosso filósofo discorre o tema em apreço.

3.2.1 O legado da angústia

Geralmente somos levados a pensar a angústia como uma antítese da esperança. Entretanto, para Ricoeur, esta postura não se sustenta sem antes confrontar-se com alguma objeção legítima, pois o que verdadeiramente se opõe à esperança é o abandono no não ser, como a única resposta possível à exigência de ser. A angústia é nada além de um limite estendido entre a esperança e a desesperança, que se por um lado deprime, por outro não chega a oprimir, pois não se trata ela mesma de um mal em si, mas de um sintoma que nos catapulta para uma nova dimensão que por fim nos ecologiza num horizonte de novas e muitas possibilidades, a esperança. A angústia que se discute no pensamento ricoeuriano não é aquele sentimento cerrado que leva a pessoa a lugar nenhum, mas semelhantemente a própria esperança é um sentimento que nos demove do nosso marasmo e se realiza como um tonitruante convite a uma caminhada corajosa em direção à própria reflexão, tomado como o genial princípio do agir humano, no apogeu de sua maturidade afetiva.

⁸⁸ Sobre o significado da esperança na vida humana, ver de Gabriel Marcel, “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’esperance”, in: *Homo viator*. Paris, Aubier, 1945, p. 37 et. seq.

⁸⁹ A obra de Gabriel Marcel referenciada aqui é: “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’esperance”, in: *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1945, p. 37-86.

3.2.2 A negação

Nada e diferença são importantes para se obter uma melhor compreensão da metafísica ricoeuriana e que também se presta a apontar os diversos momentos em que a angústia se manifesta, como um momento que nos coloca frente à única possibilidade que nos resta, a esperança, que é o momento recapitulador do sentido da vida.

Refletir implica, segundo Ricoeur, “partir dos atos e das operações nas quais tomamos consciência de nossa finitude, indo além dela”.⁹⁰ Conseqüentemente, o autor postula que a capacidade de superação é o que realmente viabiliza a captação da finitude humana por um movimento dialético no qual, a partir do próprio ato dessa superação, se é possível perceber um momento de negação, na qual já está implícita a afirmação de onde surge a negação. Donde se conclui que a superação seja, então, uma negação da negação.

Assim, a superação é uma tarefa que necessita levar em consideração a significação de um determinado ponto de vista, mas sempre em relação a outras perspectivas também possíveis, dispensando, portanto, aquele tipo de visão unilateral. De igual modo, deve-se levar em conta a imediatez do corpo, o qual manifesta o modo do sujeito encontrar-se no mundo e a valorização que ele faz do objeto. Em um determinado ponto de vista, a afetividade se manifesta na possibilidade do desprezo, da negação; e esta possibilidade sempre se realiza, mesmo quando se dá uma afirmação de querer algo, uma vez que querer algo significa não querer outras coisas. Da mesma maneira, se querer algo implica querer realizar algo, projetá-lo, também envolve uma dimensão de negação, pois expressa o que lhes falta às coisas, e, portanto, o que falta a própria realidade.

A negação também marca presença na subjetividade humana; ela permite a captação de que há diversos pontos de vista, e isto para toda e qualquer consciência, de modo que para as outras consciências, seus respectivos pontos de vistas não podem ser dotados de significado por uma consciência alheia. Então a negação significa que a finitude é uma realidade que se esbarra no seguinte dilema, já não só me encontro diante do limite da perspectiva que produz uma

⁹⁰ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Sueil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 296.

significação própria, mas, além disso, minha consciência precisa admitir a real possibilidade da existência de outras perspectivas, cujos significados correspondem às outras consciências. Aqui já está implicado a afetividade e com ela as valorizações das respectivas projeções.

A importância que Ricoeur dá a negação o leva a defender uma capacidade nihilizante da consciência. Entretanto, não é o mesmo que hipostasiar os atos de negação em um nada porque a negação não brota do nada, mas nasce de uma afirmação, porquanto se produz num ponto de vista a partir do qual se dá a própria negação. Logo, o que realmente acontece é que a afirmação consciente desse ponto de vista é por sua vez a negação da negação. Então, as fontes da negação não é o nada, muito menos algo parecido com o absoluto de Hegel, mas a própria diferença, o outro.

3.2.3

A angústia como evocação de uma afirmação

A angústia é algo que se vivencia na experiência prática, como algo negado que nos aproxima da consciência dos limites da contingência de nossa existência. Não obstante, a angústia não pode ser reduzida a este sentimento, porque não se trata de uma negação pura e simples, ela é ao mesmo tempo a evocação de uma afirmação. Cumpre dizer, que essa afirmação tem lá sua dimensão de opacidade, em função de sua indeterminação. É por isso mesmo que a angústia é, dentre todas as experiências humanas, a que mais poderosamente manifesta o poder nihilizante da consciência. Seguindo, pode se dizer que o temor é outra experiência humana na qual o sujeito sente o poder da negação, mas diferentemente do temor, no qual se pode identificar a fonte da ameaça, no caso da angústia, o objeto que a ocasiona, de modo algum pode ser reconhecido; e, esta indeterminação da angústia faz com que a expectativa que a gera seja diferente.⁹¹

Para Ricoeur, a angústia pode ocupar vários níveis, e, dentre eles, a morte é o principal, mas não a minha morte como tal, uma vez que nossa experiência

com ela se dá mais abundantemente com a morte que se abate aos outros. Eis a razão de a morte não entrar aqui como negação da vida. Mas é o silêncio dos outros a forma como a negação própria da morte se faz sentida, na presença de um expectador.⁹² Na verdade, a morte é a experiência derradeira, razão porque dela não se pode dizer nada mais, além da experiência alheia que assistimos como meros expectadores; mas ainda assim, dela praticamente nada podemos saber, “quando chega já não estamos aqui, e quando estamos aqui, ela não chega”.⁹³ Assim, a morte é e sempre será uma incógnita para nós.

Duas negações acontecem no mesmo ato, uma é aquela produzida pelo silêncio do outro; outra é a total impossibilidade de não poder tomar seu lugar e voltar para contar como de fato é essa experiência derradeira; assim, a finitude humana nesse nível, significa *o mais abissal não à vida*. Por outro lado, a afirmação suscitada no âmbito da angústia é declaradamente um desejo de viver; que pode ser interpretado como um querer que transcende a vida, passando do nível da sua dimensão físico-material, para um nível mais além. Desejar a vida, então, significa aceitar tudo o que com ela está implicado: seus anseios, aspirações, perspectivas e expectativas, tudo isto resumido naquilo que é o que orienta a existência humana, a saber, o sentido.

No cristianismo há também uma dimensão de afirmação que brota da angústia, sendo que a orientação na qual esta afirmativa da vida embala, está voltada para um horizonte muito mais recapitulador, de modo que é legítimo afirmar que a fé da vida é também a fé da morte, porque nessa perspectiva, até a morte é vencida pela vida. E, a maior prova da aceitação da vida com tudo que a ela está implicado, é mesmo a resposta de Jesus em face da dor, do sofrimento e da morte. O triunfo dele sobre a vida, não é prova de que ele não poderia ter fracassado (ele era homem como nós), mas não fracassou porque – na liberdade – decidiu confiar inteiramente aos cuidados do Pai. Em meio a experiência da

⁹¹ A discussão em torno da distinção entre temor e angústia, é uma apropriação ricoeuriana que se refaz à obra de Soren Kierkegaard, no seu livro: *El concepto de angustia*. Madrid, Espalsa Calpe, 1982.

⁹² Esta forma de abordar a questão da morte é um dos temas fundamentais na construção do pensamento de Gabriel Marcel, especialmente na sua abordagem sobre o ser e a presença; e, Ricoeur retoma essa discussão pelo menos como fonte para o seu itinerário ético.

⁹³ RICOEUR, P. *Vraie et false angoisse*. Extrato de *L'angoisse du temps presents et les devoirs de l'esprit*. Recontres Internationales de Genève. Reproduzido em: *Histoire et verité*. Paris, Seuil, 1978, p. 317 -335. Citado do espanhol: *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 282.

angústia, contida na expressão: “Pai se possível, passa de mim este cálice,” Jesus fez a experiência mais radical de uma fé afirmativa da vida, ao completar a oração com as palavras seguintes: “todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres.”⁹⁴ A consequência disso, é que O Pai proveu a força e o consolo na medida exata de sua necessidade. Este exemplo mostra a coragem de ser, expressa na atitude de fundo de Jesus, que lida com o mal implicado na vida humana, mas sem resisti-lo com outro mal ou alguma forma de messianismo de poder, mas se servindo do princípio da não-violência, acreditando que no cume da existência está Aquele que dá sentido a todos os episódios que marca a finitude humana.

Há, por assim dizer, em Ricoeur um tipo de angústia que gera uma debilidade comprometedora na pessoa humana, conduzindo-a à negação do próprio sentido da existência e conseqüentemente ao sepultamento no labirinto do tenebroso descaminho do sem sentido. As razões que nos compelem a esse sentimento de irrealização e conseqüente negação da vida pode ser impulsionada por uma falha de ordem social, como é o caso do ócio, que Ricoeur chama de pernicioso. Desde muito já se observou que o ser humano se realiza também naquilo com o qual se ocupa, de modo que, se falta as motivações de suas ocupações cotidianas, conseqüentemente esse indivíduo terá razões para sentir-se um inútil, um desvalido.⁹⁵ Imbuído por esse sentimento, a única afirmação decorrente daí, se projeta sobre uma base fictícia, cujo imaginário está muito distante daquilo que se pode dizer de um sentimento de esperança.

De igual modo, a descoberta de que a história não contém em si mesma um sentido próprio ruiu, a reboque disso, o sentido da própria responsabilidade na história, uma vez que a própria história ficou carecendo de sentido. A ética da história, além de ajustar a vida prática às normas morais, dispunha também o grau de responsabilidade que cada indivíduo tinha ante o surgimento do sentido da história, bem como o pesar pelo possível mau insucesso da mesma. Assim entendido esse indivíduo é evocado a participar da angústia advinda da liberdade, segundo a qual o advento da história, tanto daquilo que ela aporta de bom, quanto

⁹⁴ Mt 26, 39

⁹⁵ O que aqui está sendo discutido é o objeto de estudo da terapia ocupacional e ao mesmo tempo depõe a favor da mensagem veiculada lá no Gênesis, o qual descreve o Édem não como um paraíso de preguiça, mas como um lugar espetacular de doação-serviço, na construção de um mundo de cultura para todos os viventes. Cf. Exegese de Gênesis 1,1-2,4a (apostila), de Emanuel Bouzon. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1970.

de ruim, ricocheteia diretamente no indivíduo aí implicado. Não se trata, portanto, de um tipo de angústia que tem que ver com atos meramente pontuais, que se expressam como arrependimentos ao nível individual, mas de um sentimento que permite que esse tal capte a sua real condição de ser de liberdade e no que tal adjetivo pode ou não potencializar um mal a um nível que vai além dele mesmo e impacta a própria coletividade na qual ele está inserido. Assim se desperta nesse tal a imperiosa responsabilidade de buscar incansavelmente fugir de práticas que resultam no mal, imponde-se-lhe como liberdade que objetiva justamente o seu oposto. Este é o sentido onde a evocação da angústia se converte em exigência radical de esperança; e tal exigência só é captada mediante o exercício da reflexão.⁹⁶

Além de todas estas experiências de angústia, há uma outra forma que, por seu alcance, Ricoeur a chama de “angústia metafísica”. Diz respeito àquele que ao assentir-se admitir Deus, descobre-o não como um ser bom, mas um malvado. Esta experiência não é assim tão absurda, pois como sabemos, faz parte da cultura grega, e também se encontra em muitos traços de outras culturas. No caso grego a motivação da angústia passa pela enorme dificuldade de se gerir o ocaso da liberdade humana, com a tragédia que independe do ato humano. Já no caso da tradição hebréia, aparece algo semelhante, embora nada suficiente para justificar a defesa da idéia de um deus malvado, ou mesmo ciumento como os deuses gregos; mas que, de algum modo, dispõe a experiência da angústia humana num patamar que vai além da ação humana. Com isso, o episódio da queda do homem em Gênesis depõe a favor dessa dificuldade, simbolizando na serpente que a origem do mal não tem como fonte única os atos humanos, mas que essa mesma humanidade terá de experimentar a presença dessas desventuras, cujas forças o homem não pode controlar. De qualquer modo, esta realidade, que nada mais faz que devolver para nós mesmos nossa condição de finitude, nos coloca numa condição tal de expectativa que nos vemos diante do absurdo da existência, entendendo-se por existência aquele movimento de existir para além de nós mesmos⁹⁷, ou seja, de sair de nós mesmos e do núcleo de nossa impotência e

⁹⁶ Foi Imanuel Kant quem, segundo Ricoeur, conseguiu atingir esse nível de profundidade em suas reflexões, sendo capaz de vislumbrar como a angústia se converte em evocação da afirmação, e não só isso, mas da afirmação original da bondade do ser.

⁹⁷ Desde o conceito clássico que substancia, tanto para Platão quanto para Agostinho se refere a algo de durabilidade eterna, permanente, estável. Entretanto, para o santo de Hipona, o conceito de

impossibilidade, para enfim, nos lançarmos, irremediavelmente, nos braços da esperança – notável recurso que nos ajuda a vencer o sem-sentido da existência!

A passagem da desesperança para a esperança se dá de um modo radical, porque não exige nenhuma prova para aquilo que se espera, senão que se espera para só depois buscar provar. É, pois, um ato de gratuidade de um espírito desarmado, que reconhecendo seus limites se atira em direção do conforto produzido pela esperança. Assim como a angústia se distende entre a esperança e a desesperança, a fé é a dimensão de profundidade do homem que possibilita a passagem da desesperança à esperança, porque é o alicerce sobre o qual ela é edificada e é uma persuasão que ocorre no íntimo do homem por força do dedo de Deus. “Ora a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se vêem.”⁹⁸ Na verdade, tanto o esperançoso quanto aquele angustiado estão todos muito próximos do sem-sentido, mas o que realmente difere o primeiro do segundo é que enquanto este acede à esperança, aquele sucumbe no lamaçal da angústia; a estrutura humana no seu núcleo mais fundamental detesta o caos. Assim sendo, a esperança:

“Atua em silêncio e ao mesmo tempo se oculta e se mostra em seu poder de ir recapitulando todos os graus da afirmação original [...] é ela a que anima ocultamente esse renovado impulso do profundo, sacudido pela angústia da culpabilidade, que recobra o otimismo trágico frente a ambigüidade da história e que subjaz à mesma energia psíquica e ao simples querer-viver a existência cotidiana e moral”.⁹⁹

A esperança é verdadeiramente uma resposta alvissareira que põe em relevo a dimensão de bondade que, há muito, está encerrado no interior do ser. Ela

homem passa da substância para a existência, daí ser mais relevante falar de existência do que de substância em Agostinho. Ex-sistenta, neste contexto, significa uma existência voltada para fora, e Heidegger vai completar dizendo que o ser no mundo (aberto) é também voltado para o mundo. Assim, para Heidegger ser no mundo é ser um ser relacional, de modo que eu, eu mesmo, vou construindo a minha relação ao longo de um processo inteiro de minha existência, na qual essa existência relacional se torna também uma existência potencial, ou seja, somos sempre a possibilidade da possibilidade. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, vol. 2). Frankfurt, Vittorio kloestermann, 1977, p. 495ss. Em português: *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 2000, §72, pp. 179ss.

⁹⁸ Hb 11,1

⁹⁹ RICOEUR, P. *Vraie et fausse angoisse*. Extrato de *L'angoisse du temps présents et les devoirs de l'esprit*. *Recontres Internationales de Genève*. Reproduzido em *Histoire et Vérité*. Paris, Seuil, 1978, p. 317 -335. Citado do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 294.

é pujante no esplendor de sua afirmação a favor da vida, mas que sabe conservar a sua humildade própria sem cair no absolutismo que exclui o outro. Ela não necessita evocar a autoridade de uma coincidência do âmbito do lógico ou mesmo do ontológico, para tornar exequível a demonstrabilidade de sua natureza, nem o alcance, muito menos a importância de sua presença, mas sem dúvida alguma é uma arma poderosa que se presta a regular o horizonte da vida, sem que isso a divorcie radicalmente da presença da angústia, pois, como insiste Ricoeur, ambas caminharão até o fim, se revezando como sombra recíproca uma da outra.¹⁰⁰

Ricoeur percebe que o tema da esperança, desde a história da filosofia clássica, subjaz ao esforço por encontrar uma afirmação original às negações nas quais o ser humano se desenvolve. Mas, no intuito de compreender o ser como afirmação original, pelo menos duas orientações foram utilizadas e, é claro, sempre ligadas ao conceito de ser; a primeira reduz o ser ao estado de coisa, essência, imutável e indiferente aos entes, particularmente dos seres vivos. Esta é a idéia que durante muito tempo serviu de pano de fundo para embasar aquele tipo de visão ética do mundo que o cindia entre bem e mal e que igualmente povoou a mentalidade de muitos, gerando um saldo negativo, resultando num enorme mal.¹⁰¹

A segunda forma de compreender o ser Ricoeur o faz interpretando-o como algo dinâmico, que dá origem a tudo o que é e, por isso mesmo, tudo tem nele sua fonte e origem; ele é a um só tempo o dado e o valor, o princípio e o fim, é o ilimitado, o infinito, o indeterminado, mas justamente por essa condição peculiar, que dele se pode dizer que é o que limita, o que define e o que determina. O problema das filosofias da negação é que esbarram no deslumbramento da capacidade do ser e param por aí, ficando no meio do caminho, não se permitindo ir mais adiante e captar com clarividência a dialética da indeterminação-determinação. Muitas filosofias não conseguem compreender o sentido da negação e, por isso, faz-se necessário retomar o caminho daquilo que o negativo permite visualizar; e precisar o negativo é justamente, como bem falou

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 294.

¹⁰¹ É o ser compreendido como o Ser de Parmênides. Cf. o texto construído em torno do pensamento de Parmênides por Guillermo Fraile, na obra: *Historia de la filosofía*, vol. I. Madrid, B.A.C., MCMLXV, p. 181et. seq.

Ricoeur, “reconquistar uma noção do ser que seja *ato*, mas bem que *forma*, afirmação viva, força de ser e de fazer existir”.¹⁰²

A ética do esforço de ser, nesta perspectiva, pode ser mais bem interpretada assim, isto é, retomando as implicações que a falta confessada encerra no horizonte da compreensão humana. E, na confissão da falta, estão presentes dois elementos fundamentais: a negação e a afirmação. Quanto à negação, podemos distinguir dois níveis, uma é a negação que conduz a confissão, na qual se reconhece que o eu não atuou conforme poderia ter atuado, o qual se dá a partir da afirmação de si mesmo; e, por isso, se observa a diferença entre o eu e o si mesmo, que é também uma negação e se afirma a possibilidade da coincidência pelo esforço de ser, verdadeiramente alimentado pela prospectiva advinda do fator esperança. A coincidência, portanto, não é algo real, mas dos domínios da esperança.

Algo semelhante pode acontecer na visão ética do mundo, isto é, o reconhecimento e a confissão de uma falta cometida. Entretanto, as motivações que possibilitam tal confissão difere, em muito, daquela observada na ética do esforço de ser. No caso da visão ética de mundo, a confissão é apenas na perspectiva da culpabilidade, sentimento este oriundo da sensação de não se ter atuado conforme uma suposta ordem eterna. Esta visão está eivada de negatividade, no não-ser, na separação radical entre o sujeito e a ordem, impossibilitando assim o alcance da afirmação que, como negação da negação, abra possibilidades de ser, confirmando a idéia básica de que de fato, neste modelo de visão ética, não sobra espaço para a esperança.

Por outro lado, diferentemente do que se poderia pensar, a visão ética do mundo também não comporta a angústia, visto que ela (a angústia) é uma negação que brota da consciência e, como tal, exige uma atitude afirmativa. Ora, é claro que, neste modelo, a angústia está erradicada, pois um sentimento assim, que resulta em afirmação, conjuntamente com isto, traria após si a idéia de um dinamismo, ao passo que na visão ética a consciência fica como que sob o efeito do sono da indolência, o que significaria a total imobilidade dela, face ao seu estado de profundo entorpecimento. Esse estado corta qualquer possibilidade de se conceber outros mundos possíveis, seja a de criá-los, seja a de imaginá-los; e a

¹⁰² RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*.

reboque disso se esvai também toda e qualquer possibilidade de redenção e da própria imaginação. Sendo assim, o princípio esperança estará solapado nas suas bases mais fundamentais, como será visto nas linhas subseqüentes.

Na fé cristã, a angústia é integrada ao universo da experiência humana, não sendo ela exatamente um mal, mas um sintoma que denota o estado de estreitamento, de sufocamento, de ser espremido por algo que nos faz desejar pelo seu oposto; daí é que concordamos com Ricoeur quando diz que a angústia evoca uma afirmação, um desejo de viver, que é uma querer que transcende a própria vida. No caso da fé cristã, esse querer transcendente encontra em Deus o seu mais alto refúgio. E isso leva o apóstolo a pergunta: “quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a **angústia**, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada?”¹⁰³ Esta expressão, em si demonstra que no interior da experiência humana já está suposto as adversidades, mas este padecimento longe de representar uma derrota para aquele que tem fé, ao contrário, se revela como aquilo que nos torna conjuntamente com Cristo, “mais que vencedores”, não só porque vencemos as adversidades externas, mas porque aniquilamos em nosso próprio âmago qualquer inclinação para o sem-sentido, e nos deixamos ser atraídos irresistivelmente para o objeto de nosso amor – Deus. E é nisso que consiste derivar algum bem, até mesmo de uma adversidade como a angústia.

3.3

A imaginação como força para o desejo

Sobre o tema da imaginação, destacamos dois aspectos que particularmente interessa a essa dissertação, são elas: a imaginação que corresponde ao possível; e a imaginação pura. Este é, sem dúvida alguma, mais um daqueles temas sobejamente recorrentes na obra de nosso autor. A bem da verdade, falar de dois tipos de imaginação em Ricoeur, não significa que haja realmente tal distinção no plano prático; isto só ocorre dada a complexidade com

Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 316.

¹⁰³ Rm 8,35

que esse tema se reveste; mas, do ponto de vista didático, serão feitas referências a essas duas vertentes, cada qual em seu campo próprio de consideração.

A obra *Philosophie de la volonté*¹⁰⁴ é um importante marco para a reflexão desse tema; nele, Ricoeur segue uma orientação fenomenológica; portanto, muito distante daquela tradicional relação entre a imaginação e a percepção do empirismo.

Entre necessidade e querer, está a imaginação como um liame fundamental na articulação entre ambas; pois, imaginar pressupõe exatamente que o objeto sonhado não está presente, mas que ao mesmo tempo aponta para o benefício que sua presença trará. Esta perspectiva de poder vislumbrar aquilo que se espera, ainda que seja no imaginário da esperança, do ponto de vista psicológico, dá a consciência necessitada, uma forma determinada daquilo que se imaginou acontecer; e, isso orienta, sem dúvida alguma, a ação possível do sujeito em questão.

Ao fazê-lo, a imaginação se constitui “e possivelmente em primeiro lugar, em uma potência militante a serviço de um sentido difuso do futuro pelo qual antecipamos o real que virá, como um real-ausente sobre o fundo do mundo”.¹⁰⁵ Neste percurso, Ricoeur acrescenta que a imaginação tanto abre novas possibilidades ao orientar o querer, quanto propicia também condições de conquistas reais, ao destacar essa dupla antecipação do projeto e da fonte.

Por outro lado, é bom lembrar que nem toda imaginação alcança esta antecipação, porque há dois modos diferentes delas se comportarem. Numa projeto e fonte se fazem presentes, de sorte que, pela maneira com que exige, “nos transporta a outra parte”.¹⁰⁶ Esta imaginação está relacionada com o gozo criativo e se aproxima muito da imaginação estética. A outra é um tipo de imaginação que se pode dizer “necessitada”, na qual as coisas ausentes dizem respeito às coisas do mundo real que, uma vez presentificadas pela imaginação, geram como subproduto, o sofrimento. Assim, poderia se pensar em uma imaginação dependente da percepção, liberada por um artifício do desejo, e que por isso

¹⁰⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 18 e 45. O enfoque do tema aqui neste escrito se dá na perspectiva da psicologia fenomenológica, e sua importância acontece por apresentar a função da imaginação, suas fontes e estruturas básicas, fazendo também uma significativa aproximação entre a imaginação e a ética.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 93.

mesmo se constitui em base para a tentação. Certamente que, pela implicação da tentação no horizonte da imaginação, muitos filósofos e moralistas desprezaram esse tema, ou ao menos o trataram como coisa de somenos importância.

Não obstante, para se entender a relação existente entre imaginação e tentação, há que se recorrer à conexão que se estabelece entre imaginação e prazer expressa no desejo. Assim, “o desejo é a prova do necessário como falta e motivo, prolongado pela representação da coisa ausente e a antecipação do prazer”.¹⁰⁷ É imperioso ter em mente que o mediano entre a coisa e o prazer é mesmo a necessidade, uma vez que é por ela que a coisa tem valor; de modo que é mesmo na satisfação da necessidade que se experimenta o prazer. Entretanto, corre-se o risco de perder de vista a mediação da necessidade, tendo como conseqüência que a imaginação chegue a ser confundida como motivação que justifique o abandono da mediação e, ao mesmo tempo, motivando ações que objetiva mera busca do prazer. Ricoeur acredita que a sedução exercida pela imaginação não tem sua origem nela mesma, mas na antecipação de um prazer anteriormente experimentado.¹⁰⁸ Tomando-se essa associação, é possível pensar que a carga de afeto já não repousa mais na satisfação da necessidade. Fez-se, por um lado, uma separação entre necessidade e prazer, e por outro, o objeto ausente imaginado mudou trapasseiramente pelo objeto que satisfazia a necessidade; até o ponto de constituir-se em um convite à perseguição do prazer imaginado. De sorte que, deste modo, a imaginação fascinada modifica o comportamento humano em relação com suas necessidades; se bem que estas são limitadas, o desejo se faz desmesurado e infinito. E já não são as necessidades as que se procura satisfazer, mas os desejos, cuja satisfação se mascaram “por exigências fictícias que fazem da felicidade um horizonte fugaz”.

Entrementes, nesta situação, ainda não se pode considerar a imaginação como a sede das fatalidades, pois, segundo Ricoeur, a vontade é que é superior, no sentido de que a imaginação sedutora se encontra no nível da tentação que não é a falta, senão o retumbante convite a ela. Além do que, o imaginado depende de um

¹⁰⁶ ETXEBEERRIA, Xavier. *Imaginário y derechos humanos desde Paul Ricoeur*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teologia Pastoral/ Desclée de Brouwer, 1995, p. 33 e 334.

¹⁰⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montagne, 1950, p. 97.

saber de algo inventado ou aprendido, que pode chegar “a esfera de juízos virtuais, na região dos discursos sobre o fim e os meios” e, por conseguinte, da motivação.

Daí, que se pode concluir que, pelo prazer experimentado, a imaginação exerce um poder de fascinação no sujeito, chegando mesmo à raia da tentação; mas, sem que com isto se queira dizer que ele estaria obrigado a levar a cabo a conseqüente falta. Assim, e tendo como pano de fundo a idéia de que a imaginação trapaceira segue tal estrutura, pode-se dizer que nela (imaginação trapaceira) as imagens dos objetos se limitam a ser imagens de coisas que se associaram com o prazer; de modo que a imaginação se vê limitada por essas coisas. Não gera imagem de nenhum mundo novo, não se arrisca a nada, fica infrutífera; e, no máximo, suas empresas não passam de meros ajustes ou adequações daquilo que efetivamente já existem. E, dificilmente chegam a captar uma realidade mais ampla, como a própria cultura ou sociedade.

Contraditoriamente ao que se poderia pensar, o ócio que a parafernália tecnológica traz consigo, em nada se presta à suscitar o exercício que se esperava da imaginação, que, malfadadamente, se converteu em fonte de tédio e desumanidade. Isto confere a esta humanidade uma enorme sensação de angústia, uma vez que põe em cheque o sentido do desenvolvimento do homem hodierno. Esta verdadeira ação niilizante da consciência mostra sua face desfigurada de embotamento da consciência crítica, em proveito da incapacidade que leva à total negação daquela indagação cuja função cumpriria exatamente uma pergunta sobre o sentido da história, na qual está embutida a pergunta fundamental sobre o real sentido da própria humanidade. Daí, que novamente surge a necessidade de se perscrutar qual seja a afirmação básica que se oculta no interior desta negação-pergunta.

¹⁰⁸ Algo semelhante a isso acontece na psicanálise freudiana. Cf. S. Freud, “A história do movimento psicanalítico”, in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, (vol. 7). Rio de Janeiro, Imago, 1976.

3.3.1 A abrangência da imaginação na cultura

Em Ricoeur, o tema da imaginação transcorre no nível psicológico-individual, até chegar a ponto de atingir uma perspectiva de coletividade; tal se dá em função da sua obra *Philosophie de la volonté*, na qual dá prosseguimento a seu itinerário, objetivando um estudo que abarca a falta como acontecimento. Nesta mesma linha, ele empreende o estudo dos símbolos, trazendo à baila o tema do mal no livro *La symbolique du mal*.

Então se pode distinguir, segundo ele, entre duas formas, a saber, a imaginação cultural e a social.¹⁰⁹ Aquela tem a ver com a criação de idéias; já a que se segue, tem a ver com a compreensão das funções designadas nas instituições, sendo, portanto, relacionada ao horizonte do político, mas não necessariamente a ele reduzido.

Os símbolos podem perfeitamente ser estudados no horizonte da imaginação cultural; e, aqui vale considerar: o que se refere ao cósmico, presente nos símbolos sagrados, o que se refere à dimensão onírica e o que se refere à imaginação poética. Também cumpre lembrar que os símbolos conformam um dos substratos mais profundos da cultura e, como ela, antecedem a consciência de individualidade; de modo que seus comportamentos estão, de algum modo, orientados por eles, o mesmo que sua capacidade com os demais, seus sonhos, etc. Todos têm como fundo comum à simbólica que, embora os limita, é também o que lhe dá possibilidades para se desenvolver, como também para criar. Entretanto, é bom lembrar que os mitos ocupam uma posição mais superficial que os símbolos, mas que devem ser encarados como verdadeiros símbolos, mas com o “porém” de que sua posição é verdadeiramente inferior, no sentido de que neles temos uma primeira exposição de racionalização de símbolos primários. A camada à qual pertencem os mitos, temos acesso mediante a linguagem narrada. Assim, vêm-se nos mitos sua própria lógica, que verdadeiramente difere daquela lógica própria da razão dedutiva ou da indutiva; entretanto, é nessa linguagem narrada que já se observa uma certa dose de racionalidade, circunscrita, é claro, à

¹⁰⁹ Cf. Nota 1 da Conferência Introdutória de Paul Ricoeur, sob o título: “Le problème du doublé-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, in: *Cahiers Internationaux de symbolisme* n. 12, 1996, p. 59 – 71. Reproduzido em: *Le conflit des*

redoma própria da lógica do mito em questão. É essa condição que impõe à dimensão do simbólico a necessidade de um esforço interpretativo; e, na mesma relação, é precisamente essa necessidade que, segundo Ricoeur, define o símbolo.¹¹⁰

Então, em *La symbolique du mal*, o autor empreende um estudo sobre a experiência da confissão do mal, exatamente a partir da hermenêutica da simbólica, mais especificamente naquela de nível cósmico. Igualmente, ele se respalda nos mitos que através dos símbolos expressam as experiências pela sonoridade da linguagem narrada. A experiência da distinção entre o eu que comete a falta e o si mesmo da outra possibilidade com que se poderia ter atuado, tem como sua fonte nada mais que a própria confissão do mal; então, a distinção entre o eu da falta e o si mesmo da outra possibilidade da não-falta é, por assim dizer, uma exigência de unificação entre ambos que, conseqüentemente, é o que realmente marca a exigência de ser, base da ética nos moldes da proposta ricoeuriana. Para esse autor, há ainda uma diferença básica entre a situação atual da sociedade e a outra situação anterior que se pode chamar de primordial; e isto já está imbuído no interior da estrutura mítica, como expressão dessa descontinuidade-continuidade.¹¹¹ No mito, então, pulsa uma sensação de que “o eu se sente eu e ao mesmo tempo alienado de si”.¹¹² De qualquer modo, neles se pode observar um esforço por perguntar-se sobre a falta, bem como por seu significado. Deste modo, pode-se dizer que as inquietudes que geram as faltas individuais são as mesmas que sucumbem a coletividade na mesma armadilha, assim como é comum também a mesma exigência de ser. A vantagem de se ampliar estas inquietudes do nível meramente individual para o coletivo é que nisso surge a possibilidade de se ver a gênese de uma visão da história, posto que é mesmo na tensão entre a situação vigente e a situação possível que se desenha a face da história; sendo por esse viés o caminho seguro para se compreendê-la

interprétations. Essai d'hermeneutique. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: Hermenéutica y estruturalismo. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 71 – 88.

¹¹⁰ Cf. Paul Ricoeur., *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique.* Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Hermenéutica y estruturalismo.* Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 17.

¹¹¹ Todavia, neste particular convém apenas identificá-los como uma situação de integridade perdida, que motiva sua própria recuperação, e que de igual modo cabe a possibilidade de interpretá-los como a abertura a uma outra situação possível, com função objetiva de orientar o esforço de ser.

como uma transição entre uma situação de alienação e uma situação de plenitude. Neste sentido, a simbólica que carrega consigo algum laivo de esperança reflui, ela mesma para o interior da própria história.

Jesus Cristo, enquanto esperança para o ser humano é o personagem indispensável no drama da história humana, e por isso ele é o homem para o qual convergem as nossas atenções, não havendo nenhum outro com maior importância do que ele, senão que todos estamos, de algum modo, a ele relacionado. Isto porque foi por ele que Deus se revelou de um modo cabal em nossa história. Ele é o sentido escatológico da própria história. É, pois, no interior dessa tensão entre a situação vigente (estado de não-salvação) e situação possível (estado de filhos de Deus, de salvação) que a história de Jesus Cristo se desenha, configurando o símbolo-realidade que reflui para dentro desta própria história como esperança dos homens. “[...] o conteúdo profundo da verdade, seja a respeito de Deus seja da salvação do homem, se nos manifesta por meio dessa revelação em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda a revelação.”¹¹³ É por considerar isso que se pode assumir com propriedade aquela belíssima expressão bíblica, “Cristo Jesus, esperança nossa.”¹¹⁴

Ainda como intérprete competente e profundo conhecedor de Freud, Ricoeur submete a suspeita da psicanálise, e vê passar livre de qualquer objeção, suas reflexões a cerca da imaginação, dos mitos e dos símbolos. Entrementes, apropriar-se do cabedal de riquezas do universo da psicanálise parece constituir-se em notável aquisição, sobretudo daqueles aspectos da psicanálise que bem se prestam a promover algum tipo de burilamento nas convicções a que chegou Ricoeur acerca da importância da imaginação em sua função prospectiva. Especificamente nas idéias freudianas sobre a arte, Ricoeur encontra um vácuo aberto, mas não devidamente explorado, que perfeitamente serve para mostrar uma alternativa à imaginação suspeitosa de enganar pelo artifício do mascaramento do desejo.¹¹⁵ Aproveitando o espaço em aberto, o autor mostra que

¹¹² RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 171.

¹¹³ Concílio Vaticano II, constituição dogmática *Dei Verbum*, n. 2. Citado por J. B. Libanio in: *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*. São Paulo, Loyola, 2000, p. 341.

¹¹⁴ 1 Ti 1,1

¹¹⁵ Cf. Paul Ricoeur, *l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Sueil, 1969. Do espanhol: *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, S.XXI, 1978, p. 137.

a imaginação transcende sua função regressiva aos desejos e que pode constituir-se em faculdade humana aberta a novas possibilidades e, desta feita, aberta ao futuro. Com isso, segundo ele, os signos podem ser vistos sob duas perspectivas hermenêuticas: a que destaca os símbolos arcaicos e aquela que se volta ao surgimento dos símbolos novos.¹¹⁶ Com isto, ele torna manifesto o empobrecimento da análise psicanalítica e lhe dá uma base razoável para galgar à condição de hermenêutica restauradora do sentido.¹¹⁷ O reconhecimento dessas duas perspectivas hermenêuticas não pretende desapreciar a dependência que os símbolos cósmicos tem dos oníricos. E perfilando o caminho dinâmico inaugurado pela psicanálise, Ricoeur pensa ser possível aproveitar a energia aplicada a imagens primigênicas, para destiná-la a imagens projetadas. “Não seria o verdadeiro sentido da sublimação – pergunta Ricoeur a propósito da arte - promover novas significações mobilizando antigas energias anteriormente invertidas em figuras arcaicas?”¹¹⁸

Logo, pelo fato de Ricoeur ter visto a esperança vinculada à faculdade da imaginação, e justamente por ser ela a faculdade do possível, da criação, tem salvaguardado seu lugar no interior da vida humana e tudo o mais que a isto se segue, especialmente a emergência da ética da exigência de ser.

3.3.2 A abrangência da Imaginação na sociedade

No sentido de fazer referência à compreensão da organização social, certamente que a imaginação social difere em muito da expressividade própria dos mitos e dos símbolos.¹¹⁹ Em termos de idéias, estruturalmente a imaginação social cultiva uma proximidade muito significativa com aquela observada na imaginação simbólica; Por outro lado, a forma de se expressar é totalmente distinta, pois seu

¹¹⁶ Cf. Cf. Paul Ricoeur, *l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1969. *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Hermenêutica y psicoanálisis*. Buenos Aires, Megapolis, 1975, p. 25.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁹ Acerca desse tema, consultar de Paul Ricoeur: *Lectures on ideology and utopia*. New York, Columbia University press, 1986. Do espanhol: *Ideologia y utopia*. Barcelona, Gedisa, 1994.

linguajar difere em muito se o comparamos com a linguagem utilizada no universo dos símbolos, o mesmo é válido para o caso dos mitos.

Convém lembrar que, diferentemente de Marx e os marxistas, Ricoeur não vê na ideologia uma realidade meramente pejorativa, para cuja função cabe a tarefa de promover uma deformação na consciência coletiva, com o fim de desencaminhar essas massas ao total alheamento de si mesmas e, conseqüentemente, de uma reprodução de um modelo sordidamente arquitetado; não! O que ele sugere é, sim, que há na ideologia uma função mais radical que simplesmente a de deformar a consciência alheia, embora seu caráter ambíguo sirva como o caminho que possibilita o surgimento desse mal.

Portanto, sua abordagem no que concerne à imaginação social, aponta na direção de que suas principais formas de expressividade, ao contrário do que se poderia imaginar, não são contraditórias, mas complementares; de sorte que ideologia e utopia são realidades que se tangem e se complementam, podendo por isso mesmo ser vista a partir de um outro prisma diferente daquele do marxismo. Daí que ambas são expressões da necessidade de orientação na vida social, ante a inexistência de padrões genéticos que disponham as ações dos homens neste marco. A ideologia é particularmente importante aqui, porque torna possível a entidade política, portadora em si mesma de adjetivos referenciais que se prestam a justificar o sistema de autoridade, vigente em um determinado momento da história.¹²⁰ É, pois, pela ideologia que se atinge o estágio da liderança política, sem cair necessariamente na dominação despótica, e isto se dá porque as ações políticas não se impõe por si mesmas, uma vez que dependem diretamente da ideologia como seu mais fundamental substrato de justificação. Todavia, é verdade também que a ideologia pode mostrar seu lado dissimulador, chegando mesmo a deformar a realidade, mediante uma má utilização que um indivíduo ou estrutura faz ao servir-se dela para mascarar sua dominação; e este é o instante em que a ideologia assume sua faceta deformadora.

Já a utopia, por sua natureza nômade, de ao mesmo tempo estar e não estar em lugar algum abre um fulcro enorme à imaginação, para redesenhar os contornos diretivos da vida em sociedade, possibilitando um novo mundo de cultura melhor para todos. Deste modo, o que se põe em cheque com o advento

das utopias é mesmo a questão da autoridade e, neste sentido, elas reagem como verdadeiros antídotos contra as posturas amainadas pelo peso e controle das massificações produzidas pelo mascaramento sócio-político-ideológico, possibilitando a cura a incapacidade de mudança a que fora submetido determinado grupo social.

Do exposto, pode-se dizer que imaginação e esperança caminham juntas, sua capacidade de desmascarar eficazmente a maldade presente em determinada situação vigente, se fazendo passar por um instrumento crítico, se constitui, segundo Ricoeur, em “o olho avisador da humanidade em marcha em direção a uma lucidez, a uma maior maturidade, até uma estatura adulta”.¹²¹ A imaginação possibilita sonhar mundos no qual haja inocência, reconciliação e amizade, uma vez que é “[...] a través destes sonhos de inocência e reconciliação[...] (que) trabalha a esperança entre os homens”¹²². São exatamente estas coisas que fazem da imaginação a principal faculdade humana pela qual se operam mudanças decisivas e radicais nas visões do mundo, tendo em vista que “ao mudar a imaginação, o homem muda também sua existência,”¹²³ diz Ricoeur.

3.4 Cristianismo e esperança

Uma vez tendo visto dois elementos fundamentais para se entender a temática da esperança no pensamento ricoeuriano, seguiremos com a investigação de um outro aspecto de igual envergadura, que é: a fonte do simbolismo cristão.

Ricoeur sempre se refere à temática da esperança no sentido escatológico-cristão; este é o pano de fundo que subjaz seu discurso, pelo menos nos seus primeiros escritos. Evidentemente que, para esse autor, ocupar-se com um tema próprio do universo religioso não significa necessariamente que tal atividade irá desembocar numa reflexão de cunho especificamente teológico. Ao contrário, seu

¹²⁰ Aqui particularmente Ricoeur está seguindo as pegadas de Max Weber, mas de um modo todo particular, próprio de sua empreitada intelectual.

¹²¹ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *História y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p.114.

¹²² *Ibid.*, p. 114.

¹²³ *Ibid.*, p. 114.

enfoque é filosófico e se justifica pela necessidade que a filosofia tem de interficiar com qualquer símbolo, que por ventura descubra e escancare uma verdade acerca da natureza humana.¹²⁴ Este diálogo é, além de saudável, necessário; sem isso, a humanidade caminha manca e a cultura humana ficaria falando para si mesma, para não dizer para as paredes: úmidas e tingidas pelo visgo dos fungos e do tempo. Mediante o exposto, faz-se necessário dizer que o critério saudável para se recorrer a um tema é que sua mensagem aporte valores que verdadeiramente, no processo de sua análise, permitam desvelar o sentido real daquilo que é a humanidade e o que isso representa para o futuro.

Entretanto, o estudo de um determinado tema ou símbolo não se dá sem um pressuposto, e Ricoeur assume sua condição de homem de fé, de maneira tal que sua hermenêutica vai do “crer para compreender” até chegar ao estágio do “compreender para crer”. E é esta perspectiva que justifica a prioridade com que trabalha com o mito judeu-cristão, particularmente aquelas que exprimem a experiência da confissão dos pecados. Isto, muito longe de impedi-lo de obter uma boa compreensão dos mitos de outras culturas, “pelo menos até um certo ponto” facilitou sua compreensão de todos os demais.¹²⁵

“A dimensão cultural abre naturalmente o conhecimento ao horizonte da transcendência; não se trata de dois modos separados, mas da exigência autêntica e originária da inteligência do sujeito e da qualificação da civilização: A compreensão do Homem torna-se mais exaustiva, se o virmos enquadrado na esfera da cultura, através da linguagem, da história e das posições que ele adota diante dos acontecimentos fundamentais da existência, [...] No centro de cada cultura, está o comportamento que o homem assume diante do mistério maior: [...] Deus. As culturas das diversas Nações constituem fundamentalmente modos diferentes de enfrentar a questão sobre o sentido da existência pessoal: quando esta questão é eliminada, corrompam-se a cultura e a vida moral das Nações [...]”¹²⁶

Munido com essa preocupação de fundo, a escatologia cristã passa a ocupar um lugar de destaque no pensamento ricoeuriano, chegando a orientar

¹²⁴ Cf. Paul Ricoeur, “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”. In: *Archivio di Filosofia*, v. 31, n. 1–2, 1961. Reproduzido em, *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 44.

¹²⁵ RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p.496.

¹²⁶ J. Paulo II, *Centesimus Annus*, 24.

outros aspectos de sua pesquisa, tais como: a arqueologia e a teleologia.¹²⁷ Ricoeur observa um importante liame entre a arqueologia e a teleologia nos símbolos do sagrado, posto que em ambas o que se busca é o que se poderia chamar de o alfa e o Omega contidos em seus respectivos escopos. Este sagrado, “interpela ao homem e, nesta interpelação se anuncia como aquilo que dispõe de sua existência, porque a estabelece absolutamente, como esforço e como desejo de ser”.¹²⁸ O autor se ocupa, então, com os mesmos símbolos estudados na teologia, mas sua investigação leva em conta os aportes oriundos de muitos outros pensadores; especialmente a influência de Soren Kirkegaard e Moltmann¹²⁹ se faz sentida, particularmente no modo com que esses autores lidam com o tema da esperança, o que, para Ricoeur, torna-se em terreno fértil para suas criativas leituras. De Kierkegaard, ele adota a paixão pelo possível que se opõe à sabedoria do eterno presente; e, de Moltmann, retoma a intenção de colocar a existência na dinâmica do futuro da ressurreição de Cristo.

O que realmente motiva o esforço intelectual de Ricoeur é o que ele consegue perceber de influente e impactante que o tema da esperança escatológica insufla no interior da cultura. É lógico que uma realidade assim tão presente na estrutura do pensamento ocidental não poderia passar despercebido do olhar clínico de alguns filósofos geniais; e, este é o caso de Kant, o qual influencia profundamente o pensamento ricoeuriano, principalmente naquilo que toca a forma de assumir a temática da esperança, nas suas considerações filosóficas.

¹²⁷ Esta é a opinião de José Aranguéz Sánchez em, “La primacia explicativa escatológica en la simbólica de Paul Ricoeur”, in: *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Antropos Editorial del Hombre, 1991, p. 385 et. seq.

¹²⁸ RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Citado do espanhol, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p.28.

¹²⁹ A obra a que se refere aqui é, no caso de Soren Kirkegaard: *EL concepto de angustia*. Madrid, Espasa Calpe, 1982. E, no caso de Jürgen. Moltmann: *Teologia da esperança*. São Paulo, Herder, 1991. No apêndice dessa obra, Moltmann nas páginas 407-438 esclarece que seu diálogo vai de encontro ao pensamento de Ernst Bloch, relacionando o princípio-esperança com a teologia da

3.5 Esperança Cristã e Filosofia

Ricoeur observa, na filosofia dos limites propugnada por Kant, um pensamento que se abre à inteligência da esperança.¹³⁰ Neste modelo, a objeção se constrói no sentido de suscitar uma crítica aos postulados da razão em seu uso teórico e a conseqüente pergunta sobre a possibilidade de tais postulados.¹³¹

O reconhecimento tácito do equívoco de se formar objetos absolutos, em cumprimento às exigências da razão, que os postula como condições de possibilidade para o desenvolvimento da vida, é o que, de fato, dá espaço para o surgimento da esperança. Se não fosse assim, a pergunta pelo que podemos esperar não surgiria da experiência, nem mesmo seria produto do conhecimento, mas uma exigência da razão; e tal não permite a construção de um conhecimento, muito menos de um saber razoável. Conseqüentemente, respostas como o sumo bem, enquanto culminação da vontade, a relação entre moralidade e felicidade e a existência de um legislador universal, “designam uma ordem de coisas por vir as quais sabemos pertencer: cada uma designa um momento da instituição, ou melhor, da instauração desta totalidade que, enquanto tal, está por fazer-se”.¹³² Estas exigências, e não objetos de conhecimento segundo Kant, obrigam, todavia, a uma abertura da razão, a qual, segundo Ricoeur, corresponde ao equivalente filosófico da esperança.¹³³ Então, esta abertura é o que se constitui como uma base da ética ricoeuriana.

A razão não só dispõe de exigências, senão que também se converte em motivos da ação humana, na medida em que nos permite tender à instauração de uma situação, na qual se dão condições de humanidade, a partir da qual se podem interpretar feitos da vida humana, como primícias de sua realização.

esperança, para se chegar a escatologia cristã como possibilidade aberta àquele princípio e dele partir portando a riqueza contraída nesse encontro.

¹³⁰ Aqui se faz referência estrita a filosofia dos limites e não a do imperativo, isto é, aquela filosofia da dialética transcendental a nível de I. Kant, na: *Crítica da Razão prática*. Lisboa, Ed. 70, 1970.

¹³¹ Cf. Paul Ricoeur, “Approche philosophique du concept de liberté religieuse”. In: *Archivio di filosofia*. Roma, v. 38, n. 2-3, 1968. Reproduzido como, “la liberté selon l’esperance”, in: *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p.154 et. seq.

¹³² *Ibid.*, p.158.

¹³³ *Ibid.*, p.158.

Esta reflexão demonstra o quanto de importância tem a temática da esperança no âmbito do pensamento filosófico e, fatalmente, muitos outros aspectos da vida estão, sem dúvida alguma, transpassados pela mesma herança que o potente pensamento de cunho religioso legou à cultura em todas as áreas do saber humano. A isto, Ricoeur tratou com toda seriedade, recuperando, assim, um dos mais autênticos temas já forjados no interior da fé judeu-cristã, a saber, a esperança como culminação da história ou pelo menos como orientação para aquilo que dela se espera.

A esperança como culminação da história se descortina no seguinte delineamento: Todo o Novo Testamento é escatológico a medida que a história é vista como uma realidade movida por Deus com vista a uma meta ou fim. Assim, ela é juízo e redenção. Apenas Filemom e 3 João carecem de referências às esperanças e expectativas concernentes ao futuro e as últimas coisas; no mais, todos os outros a isto se referem. Do ponto de vista escatológico, Deus é visto como começo da história, está acima da história e dentro dela, movendo-a em direção a sua meta. Ela é, por assim dizer, uma interpretação da história, tal como é percebida desde sua meta ou fim. Ela não é um mapa para o futuro, mas um critério para o presente, posto que no centro de sua preocupação está a consequência desse presente. O fato de a história estar se movendo com destino a sua meta, quando o juízo e a libertação serão levados a sua consumação, se faz claro a importância de uma decisão neste *Kairós*.¹³⁴

3.6 A abrangência da Esperança na filosofia

Para ampliar a possibilidade de se entender o pensamento ético de Ricoeur, passamos agora a analisar o impacto da esperança na articulação do sentido filosófico desse autor e, em seguida, a implicação disso na história e na imaginação.

¹³⁴ Cf. Harold. A. Guy in: *The New Testament Doctrine of the last things*. New York, Oxford University Press, 1948, p. 173 et. seq.

Desde o princípio de seu labor intelectual, Ricoeur se mostra um homem que vive a tensão entre um tipo de racionalidade consumada da totalidade da história, para a qual ele se mostra desconfiado, e a suspeita de que todo pensamento escatológico é mítico.¹³⁵ Seu pensamento, portanto, segue em referência a dois enfoques: numa ponta está o filosófico, ao qual imbuído de um criterioso apelo à razão inquisidora, compete o ofício de exigir uma justificação no procedimento tomado e no ponto de partida, é este o enfoque que lança um questionamento a escatologia; na outra ponta está o cristianismo, que cumpre a tarefa de se refazer ao dia derradeiro (ou grande dia que envolve uma perspectiva na história, mas, igualmente para além dela, isto é, a escatologia como meta da história). É, pois, a partir desse enfoque que o filósofo se põe a desconfiar daquele tipo de racionalidade triunfante, que busca pretensiosamente explicar o todo, com base num suposto critério que dá unidade à totalidade da história. É obvio que Ricoeur está cômico da exclusão recíproca existente entre os dois enfoques; todavia, mesmo diante disso, ele se vê na obrigação de manter seus olhos fitos em ambos; porquanto, apesar da exclusão e mesmo para além disso, ele pensa existir “uma unidade final de que o verdadeiro é o espírito mesmo da razão”.¹³⁶

Considerada do ponto de vista filosófico, segundo Ricoeur, a esperança deve ser encarada como razão normativa da reflexão, que não se esgota em seu exercício, justamente porque se refaz como eterna tensão. Assim, os problemas são tangidos a partir de uma oposição de termos que não só se mantêm, como também permanecem em “certo ponto de tensão sem resolver”. Não se trata de recuperar aquele modelo dialético que culmina em síntese. O que se busca, em certa medida, é analisar os problemas recorrendo-se ao expediente de aproximações sucessivas, na maioria das vezes com um saldo positivo de soluções possíveis, sem que isso implique em se cair no frenesi estéril da busca.

A proposta ricoeuriana dá provas de tal normatividade, mantendo sempre no fundo de sua orientação aquele desejo ardente de reconciliação na ordem ético-cultural e a desconfiança renhida frente a toda forma apressada de solução

¹³⁵ Esta idéia fica muito patente quando o próprio P. Ricoeur reflete sobre seus artigos, os quais são recolhidos e publicados no livro *Histoire et vérité* (primeira edição). Paris, Seuil, 1959. No prólogo desta obra, pode-se observar, sem rodeios, essa tenção vivida pelo autor, entre escatologia mítica e totalidade histórica. Este livro foi posteriormente publicado, em 1964, em 1967, e em 1978.

gratuita. Semelhante postura, Ricoeur observa no cristianismo, particularmente na doutrina das últimas coisas, em sua busca permanente pelo modelo de perfeição, que é a perfeitíssima conformação da Igreja-orante ao Cristo-que-vem.¹³⁷

De fato há textos bíblicos que parecem indicar nitidamente essa mentalidade de desejo ardente de reconciliação na ordem das coisas, tal como Ricoeur o faz ao exprimir um desejo de reconciliação na ordem ético-cultural, vejamos o caso da bíblia

“Porque a ardente expectativa da criatura espera a manifestação dos filhos de Deus. Porque a criação ficou sujeita a vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou, na esperança de que a mesma criatura, será libertada da servidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda criação geme e está juntamente com dores de parto até agora. E não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, esperando a adoção, a saber, **a redenção** do nosso corpo. Porque em esperança somos salvos.”¹³⁸

Pelo visto, a contrapartida da redenção do corpo é a redenção da criação. A redenção que se inicia com a liberação do poder do pecado e conseqüente renovação do homem interior é continuada na redenção do corpo. Mas assim como o corpo é um elemento essencial do homem que há de ser redimido, também o é o mundo criado. Pelo que indica o texto haverá uma redenção cósmica como algo de algum modo ligado ao homem. Se é difícil se pensar em uma redenção cósmica, a redenção acerca do corpo humano não é menos difícil. De qualquer modo, se o corpo humano pode ser redimido de igual modo é legítimo se pensar que tal se dará em relação ao cosmos. A respeito da natureza de como isso se dá, não é sabido; mas é possível se pensar que há diferença entre materialidade e corporeidade, de modo que essa outra realidade ou esses “novos céus e nova terra” na verdade está ligada a necessidade de adequação do tipo de vida que se acerca a esse novo homem total e redimido.¹³⁹

¹³⁶ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Sueil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 12.

¹³⁷ Sobre o modelo daquilo que se busca no Cristianismo, comparar Ef 4,13 com I Co 13,9-13. Cf. também o texto de George Eldon Ladd, “A igreja”. In: *Teologia do novo testamento*. São Paulo, Exodus, 1977, p. 493-508.

¹³⁸ Rm 8,19-24a

¹³⁹ Cf. Harold Schaly, *O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo*. Rio de Janeiro, JUERP, 1987, p. 67ss. Consultar também de Eduardo da Silva Santos, *A ressurreição da carne*:

3.6.1 História e progresso

Foi a partir do momento em que o conceito de história passou a adquirir importância na cultura do ocidente, que atrelado a isso se agregou também à idéia de um progresso, que também se permitiu cultivar uma atitude de esperança, a partir dessa nova perspectiva. Então, esta foi a tônica da modernidade, que interpretou a esperança na esteira da possibilidade deste progresso. Entretanto, é notável a argúcia de Ricoeur, que muito precocemente lança em questionamento à validade de uma possível vinculação entre estes três elementos, a saber: esperança, história e progresso, que na atualidade encontra eco, em certo sentido, no grito desse movimento que atende pelo nome de pós-modernidade.¹⁴⁰

A objeção ricoeuriana se constrói com base naquilo que ele entendia ser o real sentido de progresso e o modo como isso se relaciona com a história. Assim, vejamos, para ele a idéia de progresso está diretamente relacionado com coisas que de algum modo beneficia a vida humana, em todos os sentidos, inclusive no modo como elas mesmas são produzidas e adquiridas, isto é, pelo trabalho.¹⁴¹ E aqui estão inclusos toda parafernália instrumental, que vai desde os aparatos tecnológicos, passando pelo conhecimento, e principalmente pelo capital humano, no sentido de sua adaptabilidade às coisas e à sua própria cultura. Ampliando o que significa, para Ricoeur, o termo utilidade, tem-se na mesma relação que se considerar como instrumentos, aquelas idéias ensejadas pela reflexão moral, bem como tudo o mais que, devidamente aplicado, propicia ao gênero humano uma compreensão melhor de si mesma e de sua condição real, face aos desafios das experiências que se faz dentro deste assombroso mistério, que é a vida. Do exposto, fica patente que na idéia de experiência entra não só aquelas próprias da vida prática (moral), no plano da materialidade; como também das espirituais, as

estudo comparativo entre a posição de teólogos contemporâneos e a posição tradicional da Igreja sobre o momento da ressurreição da carne. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1987.

¹⁴⁰ Para uma abordagem panorâmica da pós-modernidade, consultar a obra: *Teologia na pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática.* De José Trasferetti e Paulo Sergio Lopes Gonçalves (org.). São Paulo, Paulinas, 2003.

¹⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, esperance”, in: *Christianisme social* v.59, n. 4, 1951, p. 261 – 274. Reproduzido em, *Histoire et vérité.* Paris, Sueil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad.* Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 74 e 75.

quais conferem à humanidade uma vintena de produções admiráveis.¹⁴² Os benefícios hauridos desse desenvolvimento técnico-científico-cultural se espalharam pela vasta comunidade humana, segundo Ricoeur, graças a fatores preponderantes numa empreitada, assim como a generalização da ciência com suas técnicas e métodos nos diversos recantos do mundo, a busca por políticas e economias estáveis, enfim, por um modelo de cultura sentidamente mais universalizável.¹⁴³

Esta acumulação e extensão do “capital”, em todos os sentidos que merece estar é, na concepção de Ricoeur, um ganho sem precedentes, pois implica a humanidade no exercício pleno de suas potencialidades que, como artífices de si mesmos, se entregam à aventura de construir o majestoso processo de sua própria humanização, tornando cada vez mais possível a libertação de sua liberdade. Muito bem, ainda sobre a questão da liberdade, Ricoeur reconhece o que ele chamou de...

“Duplo limite: o limite de meu conhecimento, e o limite de meu poder. Por um lado, *não conheço* a origem de minha liberdade má; este desconhecimento da origem é essencial ao ato mesmo da confissão de minha liberdade radicalmente má. O desconhecimento constitui parte do ato de confessar, em outras palavras, de meu auto-reconhecimento e minha auto-apropriação. Por outro lado descubro a *falta-de-poder* de minha liberdade (falta-de-poder curiosa uma vez que me declaro culpado por sua ausência. Ela é inteiramente diferente da reivindicação de uma opressão externa). Arrogo ser minha liberdade, [...], autora de sua falta de liberdade. Tal admissão constitui o maior dos paradoxos éticos. Parece contradizer nosso ponto de partida. Começamos dizendo: o mal é este cativo anterior, que faz com que eu deva realizá-lo. Esta contradição é interior à minha liberdade, assinala a falta-de-poder do poder, a falta-de-liberdade da liberdade.

Será isto lição de desespero? De forma alguma: ao contrário, tal asserção constitui via de acesso ao ponto onde tudo pode recomeçar. A volta à origem é a volta onde a liberdade descobre a si mesma como algo a ser libertado – em resumo, ao local onde pode *esperar* ser libertada.”¹⁴⁴

¹⁴² Cf. Texto de Paul Ricoeur editado por F. Bovon et G. Rouiller intitulado, “La tâche de l’herméneutique”, in: *Exegesis, problèmes de méthode et exercices de lecture*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179 -200. Reproduzido como, “La tache de l’herméneutique: em venant de Schleiermacher et Dilthey”, in: *Du texte à l’action*. Paris, Seuil, 1986, p. 75 -100. Do espanhol, “La tarea de la hermenéutica”, in: *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*. Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 241.

¹⁴³ Cf. id., “Civilisation universelle et cultures nationales”, in: *Esprit*, n. 10. Reproduzido em, *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 251 -254.

¹⁴⁴ RICOEUR, P., “Culpa, ética e religião”, in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, v. 07, fas. 56, 1970, p. 688.

O esforço ricoeuriano por fazer aproximações entre pontos totalmente em tensão, é o modo como ele pensa ser possível a filosofia viver a esperança, isto é, vivê-la como fonte orientadora da reflexão, que por sua natureza implica a tensão como parte constitutiva da experiência humana ordinária; e, ao mesmo tempo como força potencializadora do agir ético.

3.6.2 Historia e humanização

Cultura, progresso e história, no pensamento ricoeuriano, não se reduzem a uma simples dimensão de bem-estar para um determinado grupo social; seu alcance ultrapassa os limites sociais e transborda num colorido multidimensional de alcance e comprometimento mais nobre e profundo, atingindo o sentido mais abrangente de inclusão, na qual toda a humanidade é vista numa perspectiva de solidariedade-serviço. Este nível de consciência, entretanto, jamais se atinge tomando-se o progresso enquanto tal, que de per si está desqualificado para erguer-se como critério moral validamente aceito, para nortear a necessária relação homem versus humanização. Seria muito ingênuo se pensar que o sentido da história se afeiçoa apenas no rosto do progresso, sem deixar de sobreaviso que a ambigüidade também lhe é própria, e do qual jamais se divorcia.¹⁴⁵ A parafernália instrumental tem lá seus benefícios, mas é necessária uma utilização consciente de tais recursos, tendo em vista que seu mau uso pode e tem, muitas vezes, sacrificado a pessoa humana, em benefício do valor que se agrega a tais instrumentos; bem como a vantagem que deles se pode usufruir, em cumprimento às exigências da ganância daqueles que o administram. Diante deste incômodo, resta saber que o poder político, dada a sua capacidade de produzir mudanças significativas no destino do mundo, precisa ser um instrumento cuja responsabilidade compreenda a pessoa consciente na sua dimensão de

¹⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, espérance”, in: *Christianisme social* v. 59 (1951), n. 4, 1951, p. 261 – 274. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 78, et seq.

individualidade, mas, para além disso, conte também com uma forma de organização que definitivamente a transcenda.¹⁴⁶

Assim, para Ricoeur, o progresso com todo o bem-estar socializado em escala universal não pode ser acatado, sem nenhuma restrição, porque dada a sua ambigüidade, ele é e pode muitas das vezes, representar um perigo real que atenta contra a identidade das múltiplas culturas existentes ao redor do mundo. Logo, se deseja uma admissão enriquecedora dos aportes oriundos do progresso, em seus aspectos mais diversificados, é bom não se esquecer de imbuir-se de uma atitude sempre equilibrada, mantendo um espírito sóbrio, ao aceder a simpática tentação desses benefícios, tendo em vista que nem sempre progresso científico-tecnológico, representa verdadeira promoção da pessoa humana. Esta mesma sinuosidade no trato com a idéia de progresso, deve ser levada em conta com a idéia de ciência.

Pois bem, com a idéia de ciência, Ricoeur faz referência, mais especificamente, ao que ele chamou de “racionalidade científica”, a qual está na base de uma civilização universal, sem que isto represente o fim das culturas locais. Entrementes, como se tem o hábito de esperar, a ambigüidade permanece a postos, uma vez que o modo específico que a ciência tem de ver e interpretar o homem, necessariamente não é a mesma utilizada pela leitura possibilitada pelas respectivas culturas regionais.¹⁴⁷ Daí, a necessária pergunta sobre como adequar validamente uma cultura local com os pressupostos do domínio da racionalidade científica, sem que isto redunde em perda para ambas, mas muito mais ainda para a cultura, que é o espelho pelo qual vemos e interpretamos a vida.

Dada as circunstâncias, Ricoeur adverte que o mais razoável a se fazer, neste caso, é que todas as culturas se apropriem das ciências e seus aparatos,

¹⁴⁶ Cf. Paul Ricoeur., *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 236.

¹⁴⁷ Desde a visão dualista, modernamente ratificada pelo cartesianismo, sabe-se da dessacralização sofrida na natureza, e, mesmo Deus tornou-se objeto de escárnio, ao ser morto e deslocado da esfera do sagrado, para dar vez e finalmente ser substituído pelo próprio homem. Então, nesta selva onde a ciência e a técnica ditam as regras, somente uma fé que valorize o tempo, as mudanças, e que valorize o homem como artífice de sua própria história, embora isso não lhe impeça de aferrar-se ao sentido último de sua existência – Deus, poderá, livre da massificação, sobreviver a essa nova ordem de coisas. Consultar a obra do Pe. Alfonso G. Rubio, com título: *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. São Paulo, Paulus, 2001, p. 101. Ver também de Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, in: *Esprit*, n. 10. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 261.

consoante às necessidades que cada uma delas têm, buscando, com isso, ajustar estas aquisições do mundo técnico, com os desafios reais a que toda cultura tenta sensatamente responder, até o ponto de atingir um equilíbrio, o mais perfeito possível. Segundo ele, a prodigalidade do espírito criativo é uma realidade presente nas diversas culturas e, por isso elas se refazem em “conjunto de resposta aos desafios”.¹⁴⁸ A ciência e a racionalidade científica, sem dúvida alguma é, e deve ser, uma riqueza pertencente à humanidade como um todo, porque, de um modo ou de outro, seus aportes podem ajudar a responder problemas que os homens têm em comum e, por isso mesmo, estes recursos devem estar à serviço da humanização da pessoa humana, sem que isto implique em passividade.¹⁴⁹

Verdadeiramente, a idéia de progresso tanto pode representar uma boa oportunidade, quanto um perigo, como já se discutiu acima. Daí que, em primeira instância, pensar na esperança como um modo razoável de se debruçar sobre a ambigüidade da história, para superar seus percalços, em direção a uma sociedade mais perfeita, parece a Ricoeur uma solução muito simplista. Esta tentativa foi proposta na filosofia hegeliana, que postergou para o futuro uma sociedade perfeita, como culminação da história. Mas, segundo Ricoeur, estes sistemas de idéias, que se configuram ao sabor das filosofias da história, sofrem mui rapidamente uma obsolescência terminal; e o que poderia ser a saída para esta querela, no seu entender, são as utopias. Tomadas com responsabilidade e acima de tudo, com consciência, elas podem propiciar mudanças radicais na realidade vigente, tanto no mundo externo, como em foro íntimo, porque muda até o modo de pensar e de agir da pessoa ou grupo social com ela envolvida. Ainda como companheira e também tão importante quanto as utopias, são as ideologias; porque é por elas que vemos expressa uma imaginação constitutiva da própria identidade. É, pois, por elas que são erigidas as expressões sócio-culturais que se observa mais fundamentalmente na vida prática, a saber, as instituições, leis, constituições, etc. Tudo isto são, a um só tempo, símbolo e concretude de identidade, que de igual modo se refaz tanto ao passado, quanto se remete ao

¹⁴⁸RICOEUR, P., “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté. Esperance”, in: *Christianisme social* v. 59 (1951), n. 4, 1951, p. 261 -274. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 79.

¹⁴⁹ Cf. *ibid*, p. 79.

futuro, tomando na boca de Ricoeur o tom de que “o que dizemos que somos é também o que esperamos ser e todavia não somos”.¹⁵⁰

Taxar de simplismo todo modelo que, plasmado num sistema de idéias, pensa uma sociedade perfeita, meticulosamente projetada para o fim das ambigüidades da história, não impede nem contradiz o filósofo francês de defender o princípio esperança, além, é claro, de olhar para a história, como um homem de fé. Para corroborar esta assertiva, veja o que se segue.

Primeiramente, temos o aspecto da reflexão filosófica que, para Ricoeur, é o viés pelo qual se expressa a esperança, na “dilação de toda síntese” e o “adiamento do desenlace de todas as dialéticas,”¹⁵¹ em virtude de um sentimento de abertura a possibilidade de sentido da história, muito semelhante aquele sentimento próprio do cristianismo, de espera da manifestação do Reino de Deus. Naturalmente que o impacto desta ‘dilação’ e ‘adiamento’ gera uma vintena de efeitos no pensamento, sobretudo naquilo que concerne o âmbito da esperança. Alguns dos quais destacamos: (a) o efeito que mostra os limites de duas atitudes sobre a história, não raramente marcando presença no comportamento de muitos pensadores, seja no ceticismo que renuncia a busca pelo sentido, ou, seja no fanatismo que, inversamente àquele, confere prematuramente o sentido buscado. É conveniente lembrar aqui que é a própria esperança quem permite o reconhecimento de tais limites. (b) Um outro efeito que se pode destacar ainda é aquele que exige uma dose de humildade do pensamento, face à diversidade de aspectos com que se apresenta o real, em especial a vida humana. (c) O outro é aquele que obriga o respeito às diferentes visões de mundo, não como mero respeito à diferença pela diferença, mas pela verdade que respectivamente cada qual pode representar.

Para Ricoeur, constitui-se em coisa tremendamente difícil alguém conseguir ser um historiador da filosofia sem ser simultaneamente um filósofo da história; e isto significa que, no estudo da relação entre as diferentes correntes filosóficas, a tendência é a de sempre postar-se como que um autêntico árbitro. Este sentimento racional discutido aqui, portanto, é um sentimento de que todas as

¹⁵⁰ RICOEUR, P., *Lectures on ideology and utopia*. New York, Columbia University press, 1986. Do espanhol, *Ideología y utopia*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 326.

¹⁵¹ RICOEUR, P., *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 17.

filosofias se encontram na mesma verdade do ser. E isto permite a percepção fugaz da consonância das múltiplas filosofias apesar da consciência da irreduzibilidade a um único discurso coerente e sistemático.¹⁵² E ainda que afirma não saber de que maneira, “Platão, Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel estão na mesma verdade”,¹⁵³ tampouco procura a anulação da descontinuidade das diferentes visões do mundo. Entretanto, esta posição de modo algum se reduz a um ecletismo. A diferença fundamental entre o pensamento ricoeuriano e esta forma de pensar é que o ecletismo se acha o único capaz à verdade; enquanto Ricoeur somente “espera estar na verdade”.¹⁵⁴ Tal atitude implica em disposição para o diálogo, além de manifestar respeito pelas outras filosofias, tendo sob consideração que estes múltiplos pensamentos foram ocasionados pelo ser. Tal consonância, todavia, não significa que haja um único sistema, uma vez que “pertence [...] a ordem da Promessa [...]”,¹⁵⁵ como afirma Ricoeur. O que está em vista aqui é manter aberto uma porta para o diálogo, num horizonte de altruísmo, apesar das diferenças nos respectivos modelos de pensamento.¹⁵⁶

Já no segundo aspecto, a saber, aquele de quem filosofa na fé, que é o caso do filósofo aqui trazido à baila, se pode dizer que a esperança se faz presente na forma realista com que se afronta a ambigüidade da história. Ante a história como conjunto, o filósofo, que como cristão vive a esperança, se encontra em meio a uma dialética gerada pelo sentido e o mistério. Sentido este que lhe permite pensar em uma unidade da história, possibilitando assim o transcurso da vida e por ela o surgimento do próprio pensamento; e, mistério que lhe mostra que tal sentido está oculto, razão porque não se pode contar com ele no enfrentamento da ambigüidade da história. Ao mesmo tempo, tem-se consciência de que a própria história não carece de sentido, uma vez que a vida não se reduz a “uma história contada por um idiota”. Esta consciência é que permite ao que filosofa na fé, partir para o embate diário frente às armadilhas implícitas na ambigüidade da história, desarmado de qualquer laivo de temor. Diz Ricoeur, “Não tenhais medo,

¹⁵² Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*. Paris, Seuil. 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 12.

¹⁵³ Ibid., p. 17.

¹⁵⁴ Ibid., p. 17.

¹⁵⁵ Ibid., p. 17.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 17.

é a palavra bíblica frente a história”;¹⁵⁷ palavra esta que de modo algum se presta à condenação de um sentimento que chamamos de angústia e que, por vezes, se abate sobre nós, apesar da esperança que alumia o procedimento daquele que tem fé. Então, o sentido real desta palavra é convidar-nos a sonhar mundos de inocência e reconciliação, os quais sirvam de referência para que ainda neste mundo ambíguo nos situemos e demos um sentido a tudo que nos compete fazer.

A propósito do que se disse acima, lembramos aqui daquela alocução feita por João Paulo II, quando de sua viagem apostólica ao Brasil no encontro com eminentes personalidades da cultura, expressa nestes termos: “Não tenhais medo, Senhores, abri as portas do vosso espírito, da vossa sociedade, das vossas instituições culturais, à ação de Deus, que é amigo do homem e opera no homem e pelo homem, para que este cresça na sua humanidade e na sua divindade, no seu ser e na sua realeza sobre o mundo.”¹⁵⁸ Sob esta palavra: “não tenhais medo”, está embutido um convite a se acreditar na bondade humana, apesar de toda nossa história de horror; a se desejar e a lutar para que a realidade atual de medo, terror, injustiças, etc, sejam suplantadas por uma outra realidade mais justa, mais encorajadora, plenificada de paz, que em outras palavras significa que devemos aceitar e assumir o projeto do Reino de Deus como sendo tarefa Dele e nossa. Para isso é indispensável o amor-serviço, pois o amor é pleno de confiança, porque se aventura sob os cuidados de um Deus-Amor que opera em nosso favor o bem, e não o mal; e como bem disse o escritor bíblico: “No amor, não há medo, antes o perfeito amor lança fora o medo; porque o medo envolve castigo; e quem tem medo não está aperfeiçoado no amor.”¹⁵⁹

Conclusão

A esperança da qual se fala aqui, é vista como aquilo que possibilita a capacidade humana para se desvencilhar de qualquer ordem vigente que reduz as

¹⁵⁷ RICOEUR, P., “Le chistianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambigüite, esperance”. In: *Christianisme social* 59 (1951). No. 4, aril, 261 -274. Reproduzido em: *Histoire et verité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 85.

¹⁵⁸ Discurso do papa João Paulo II no encontro com eminentes personalidades da cultura – *Viagem apotólica ao Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de julho de 1980.

dimensões fundamentais da pessoa humana, viabilizando, portanto, condições para que este homem redescubra sua dignidade ameaçada, e não poucas vezes agredida, e a partir desse instante recobre o ânimo necessário para lutar por aquilo que lhe pertence por direito: o respeito, a liberdade, a responsabilidade, etc. Assim, a ética segundo Ricoeur, deve se realizar na estreita coincidência entre o eu-dos-atos e o si-mesmo que se revela no eu-concreto, dimensão profunda do ser humano. Esta postura ética responde a vocação que o esforço de ser e o desejo por existir suscita como necessidade de um autoconhecimento da condição real da pessoa, que não detém a conquista de si mesmo, em toda sua completude (pois trata-se de um processo), mas que por isso mesmo sabe que precisa se auto construir, enquanto ser social, que experimenta uma convivência de solidariedade no encontro com o outro. O lugar exato onde tem início o encontro do eu-dos-atos com o si-mesmo-subjetivo é na esperança. Ela é a força que move o homem em direção a superação cotidiana de si mesmo, é por ela que esse homem é sensibilizado a reconhecer o direito a sua liberdade e a obrigação de respeitar o direito alheio, livre do medo de não submeter a si todas as coisas, e por isso mesmo abdica de qualquer tentativa de fazer do outro uma mera extensão de si, mas ao contrário disso, defende o direito do outro de se expressar consoante suas próprias convicções e por isso está disposto a ajudá-lo a se tornar uma pessoa melhor e mais livre do que fora no dia anterior. Nessa idéia, está embutida a ética cristã, que atendendo pelo nome de amor, e segundo Paulo:

“O amor é sofredor, é beníguino; o amor não é invejoso; o amor não trata com leviandade. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; não folga com a injustiça, mas folga com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.”¹⁶⁰

Pois bem, a verdade é que toda construção humana é finita, e por isso passível de erro, eis a razão de nos ocuparmos com o tema da ética analisando as construções que se fizeram ao longo do tempo, e as constantes reformulações que se faz necessário em face de novos desafios e mais luzes que vai se acumulando ao longo dos anos. Mas, sobre o cume de toda essa consciência da finitude

¹⁵⁹ 1 Jo 4,18

humana - e não poderia ser diferente - está a mensagem bíblica como um pressuposto válido para todos os tempos, uma vez que “O amor nunca falha”.¹⁶¹ É essa inteligência da esperança que coroa de sentido a ética do esforço de ser; e Ricoeur como um homem que filosofa na fé, não perdeu isto de vista. Ao contrário, foi buscar no horizonte do mundo religioso essa temática e se apropria dela como um princípio norteador de sua aventura ética, como foi visto nas linhas acima.

Na seqüência, tivemos a oportunidade de ver que em Ricoeur, a angústia não é uma antítese da esperança, mas uma força que nos desinstala de nosso comodismo ético, e nos dirige para uma atitude reflexiva, que culmina na maturidade pelo traslado de mero indivíduo reflexo para homem liberto. Especificamente na visão do cristianismo, a angústia também não é um mal em si, porque ele é um sintoma que expõe a nossa própria experiência de sufocamento frente a violência das conseqüências do pecado sobre nós; e por isso a alma que em Cristo encontra a libertação de sua liberdade, também deseja que o mesmo se dê com os seus semelhantes; e nisto consiste a força da angústia como afirmação da vida, tendo em vista que por ela somos sacudidos de nossa tendência ao lusismo moral, de nosso egoísmo, de nosso fechamento para o outro, e nesse movimento somos levados a desejar uma transcendência que supere esse círculo capturaste do pecado, em direção ao Infinito como resposta suficiente a todas as nossas objeções.

Do mesmo modo, a negação funciona como um instante de reconhecimento do outro, como ser consciente e portador de uma dignidade indelével, que ao afirmar a mim próprio como o ser de uma perspectiva limitada, reconheço nesse outro o direito à sua própria perspectiva, de modo que a afirmação do outro implica necessariamente numa negação de mim, e isto não representa um atentado contra a minha liberdade – porque ela não é absoluta – mas o modo de reconhecer e aceitar a diferença como oportunidade para uma convivência enriquecedora.

Tivemos ainda sob nossas considerações a imaginação como forma de corroborar a grande temática da esperança. Na ocasião, vimos os vários modos como a imaginação se comporta: como aquilo que corresponde ao possível, no

¹⁶⁰ 1 Co 13,40-7

nível individual, no coletivo, no social, no cultural, etc. Segundo Ricoeur, os símbolos podem ser estudados no interior da imaginação cultural, e aqui cabe bem a análise do evento mal no interior da experiência humana; porque a partir dela podemos perceber a condição do homem como aquele que se descobre como o eu que comete a falta e ao mesmo tempo como o si mesmo que poderia ter atuado de outro modo, isto é, praticando a não-falta. Esta confissão do mal expressa pelo mito, expõe a condição humana de sentir-se ela mesma e, ao mesmo tempo e na mesma relação, alienada de si mesma. Pois bem, a pergunta que cabe a dimensão individual acerca da falta que deu como resultante essa condição miserável de existir, também pode e é transposta para o nível da coletividade, de modo que a miserabilidade humana é vista de um modo mais alargado; e, nisso tem-se a vantagem da possibilidade de se desvelar a gênese da história humana, bem como o clamor latente no interior de cada um de nós, que no fundo é o mesmo. A que jaz o grande conflito das nações que é o de transpor a situação vigente de alienação brutal, seja do ponto de vista: econômico, político, financeiro, etc; para uma situação de plenitude: de gozo, de paz, de felicidade...

Nesta tentativa de transposição, já está presente a esperança como o motor que dá sentido a história, e por isso a imaginação supera a mera função regressiva dos desejos, conforme pensava a psicanálise; podendo ir além como faculdade humana aberta a novas possibilidades e ao futuro.

Daí que passamos por uma análise da imaginação social através do prisma da ideologia e da utopia. Então, a respeito da utopia, Ricoeur observa que verdadeiramente ela pode assumir os seguintes comportamentos: conduzir a uma anarquia, pretendendo com isto o desmantelamento de uma determinada forma de manipulação, dominação e poder; e também pode mostrar-se como busca por um poder de cunho racional. A questão é que mesmo essa pretendida nova forma de poder tem lá suas nuances, posto que suas diretrizes tanto podem conduzir a uma tirania da razão, como a uma estrutura demasiadamente formal, de sorte que o equilíbrio consistiria em mover a busca para um modelo político que se pauta pelo pendor da ética e da ascética.¹⁶² De modo que, unidas; utopia, ética e poder, sejam

¹⁶¹ 1 Co 13,8

¹⁶² Cf. Paul Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Extratos do curso de 1969 no Institut d'études Oecuméniques de Paris, p. 315.

assim um caminho inocente, que possibilita o sonho de um mundo melhor para todos, onde política e amizade estejam em perfeita reconciliação.

A ideologia, por sua vez, é também um outro correlato da questão ética, pois ela surge como tentativa de justificação das ações relativas ao poder político vigente; e, para concluir esse intento, recorre ao expediente de argumentos de cunho ético, mas de matriz capciosa, porque busca induzir as massas a uma conformação com o estado de coisas por eles vivenciado até o presente. E por isso, tanto quanto a utopia, a ideologia também pode se comportar como um perigoso elemento de mascaramento e deformação social.

Mas para Ricoeur, a ideologia vai além da mera função de deformar a realidade, como criticou Marx; porque ela, juntamente com a utopia, são expressões autênticas que servem para orientar a vida social, e por isso devem ser interpretadas como forças complementares que cumprem a função de possibilitar o sonho de um mundo melhor. Elas são idéias forças que pela ambigüidade do gênero humano tanto pode ser usada para um fim bom, quanto para um fim mau. Mas isto não significa que elas em si sejam más, porém que o uso que delas se faz é que pode pender para um desses lados.

“O discurso utópico funciona como mistificante ideologia em quanto pretende justificar a opressão de hoje em nome da liberação de amanhã. Resumindo: a *ideologia* como simbólica confirmação do passado e a utopia como simbólica abertura em direção ao futuro são complementares; separar uma da outra pode levar a uma forma de patologia política”¹⁶³

Assim, na concepção de Ricoeur, ambas devem ser elencadas numa dinâmica de complementaridade, e sem elas nenhuma estrutura social seria possível; e, tal como ocorre com a fé, como veremos adiante, a ideologia não pode ser desvalorizada pelas distorções que dela se faz, muito menos eliminada porque ela está inseparavelmente ligada à natureza social do homem, sendo, portanto, necessária, universal e atemporal. Uma ideologia alienadora não se agride, mas se destrói opondo-se-lhe uma outra ideologia que verdadeiramente seja libertadora.

¹⁶³ Ricoeur declara a complementariedade da ideologia e da utopia enquanto confirmação e abertura no tempo, isto é o que se pode ver neste texto “La creatividad del lenguaje”, in: *La paradoja europea*. Organizado por Richard Kearney, Barcelona, Tusquets, 1998, p.248.

Assim, vimos que imaginação e esperança caminham juntas, pois tem capacidade de desmascarar a maldade ou deformação de uma situação vigente, e é pela imaginação que podemos sonhar mundos possíveis no qual haja inocência, reconciliação e amizade, e é através desses sonhos que trabalha a esperança. Portanto, ela é uma importante atividade humana, porque propicia mudanças profundas na visão de mundo de modo que, “ao mudar a imaginação, o homem muda também sua existência”.¹⁶⁴

Discutiu-se ainda que Ricoeur mantém só seus “olhos” fitos na orientação de uma esperança que inclui a visão escatológica cristã; por isso seu percurso caminha do “crer para compreender” até o “compreender para crer”; também vimos que ele constrói um pensamento que articula dois aspectos diferentes: o filosófico que segue um criterioso apelo da razão, o qual busca justificar o procedimento tomado e o ponto de partida adotado; e, o outro aspecto que diz respeito ao cristianismo com sua visão escatológica. Como o primeiro enfoque lança um questionamento à escatologia, Ricoeur partindo exatamente do segundo, faz o inverso, ao desconfiar daquele tipo de racionalidade triunfante que busca explicar o todo da história com base num critério que supostamente dá unidade a totalidade da história. Assim, embora ele saiba da mútua exclusão, todavia não descarta nenhuma delas porque ele mesmo acredita na existência de uma unidade final na história, embora não totalmente compreendida por nós. Por isso, a esperança, segundo ele, é uma razão normativa que não esgota o mistério oculto no interior da história, razão porque ele não busca uma síntese como culminação de uma tenção dialética, mas trabalha a partir da esperança, com aproximações sucessivas sem se atazanar pelo cume derradeiro dessa busca. Pois, para ele, esse ponto de tenção permanecerá sempre, sem ser totalmente resolvido; e, o cristianismo com sua doutrina das últimas coisas, no seu entender, manifesta um pouco esse modo de encarar as experiências da vida, porque embora trabalha com denodo em prol da conformação do velho homem ao homem novo (nova criatura à semelhança de Cristo), entretanto o cristianismo se reconhece como o seguimento de Jesus Cristo que está em marcha e sempre a caminho... sem que a

¹⁶⁴ RICOEUR, P. “L’image de dieu et l’épopée humaine”, in: *Christianisme social*. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 144.

consciência dessa busca diária pelo modelo ideal na parusia, seja substituído por uma esquizofrenia religiosa ou mesmo por uma busca doentia.

Assim, Ricoeur verdadeiramente anseia por uma reconciliação na ordem das coisas, mas sem cair na ingenuidade de acreditar que esse sentimento não esteja transpassado pela tensão do “agora, mas ainda não”, próprio da existência concreta.