

A teologia e o sentido da história em Ricoeur

Theology and the sense of history in Ricoeur

Breno Mendes *

Resumo

A proposta do artigo é compreender a importância da teologia para a abordagem de Paul Ricoeur sobre o sentido da história. O caminho escolhido para a investigação foi a leitura de textos da primeira parte da trajetória filosófica do autor compreendida entre as décadas de 1940 e 1960. Para tanto, focalizamos especialmente o ensaio *Cristianismo e sentido da história* incluído em *História e verdade*. Nesse sentido, destacamos, especialmente, a importância dos argumentos de João Calvino e Santo Agostinho para o pensamento teológico de Ricoeur. Durante a pesquisa procuramos compreender de maneira mais específica de que modo Ricoeur emprega categorias teológicas como *esperança*, *mistério* e *sentido* para pensar o sentido da existência histórica.

Palavras-chave: Teologia. Filosofia da História. Paul Ricoeur. Existência.

Abstract

The proposal of this article is to understand the relevance of theology for Paul Ricoeur's approach to the meaning of history. The strategy chosen in the investigation was the reading of works that cover the first part of Ricoeur's philosophical path between 1940s and 1960s. We especially focus on the essay *Christianity and the meaning of history* included in *History and truth*. To do so, we highlight, especially, the importance of the arguments of John Calvin and Saint Augustine for Ricoeur's theological thought. We seek to understand throughout the research the way as Ricoeur uses the theological categories such as hope, mystery and meaning to think about the meaning of historical existence.

Keywords: Theology. Philosophy of history. Paul Ricoeur. Existence.

Artigo submetido em 20 de maio de 2021 e aprovado em 10 de dezembro de 2024.

* Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Adjunto da UFG. Coordenador do Mestrado Profissional em Ensino de História. País de origem: Brasil. ORCID: 0000-0001-6408-4117. E-mail: mendes.breno@ufg.br.

Introdução

Basta pouco tempo de pesquisa para que os estudiosos da filosofia de Ricoeur, especialmente no campo da filosofia da história, percebam que algumas das mais vigorosas críticas ao seu pensamento ocorrem em virtude da confissão religiosa cristã do autor¹. Embora o próprio filósofo francês sempre tenha se preocupado em dizer que quando fazia filosofia não recorria à teologia argumentamos que uma leitura cuidadosa de seus escritos que dialogam com a teologia é fundamental para compreendermos a influência da religião cristã na visão de Ricoeur sobre a História. Sendo assim, o artigo que apresentamos coloca-se a tarefa de compreender de que modo a teologia foi importante para a filosofia da História de Paul Ricoeur. Nosso argumento é que Ricoeur realiza uma abordagem existencial da teologia como forma de elaboração de sentido para a experiência histórica por intermédio da linguagem simbólica. Em termos metodológicos, nos limitaremos a uma leitura estratégica de textos escritos no primeiro período da sua trajetória entre o final dos anos 1940 e o início dos anos 1960², ainda que, eventualmente, façamos referência aos textos que o filósofo publicou entre meados da década de 1980 e o início dos anos 2000. Destacaremos de maneira especial o ensaio *O cristianismo e o sentido da história* [1951] que fornece elementos instigantes para nossos propósitos, porém, de maneira surpreendente, esse texto não tem sido abordado pelos historiadores que analisam a obra ricoeuriana. Aliás, no prefácio à primeira edição de *História e verdade*, Ricoeur confessou ter hesitado na sua publicação, já que ali ele teria ido longe demais para os parâmetros acadêmicos na confissão de sua fé protestante. Todavia, um impulso à proibidade intelectual o teria levado a “colocar as cartas na mesa”, segundo sua expressão:

É fato que o sentido por mim atribuído ao meu ofício de historiador da filosofia define-se por essa dupla vizinhança da disciplina crítica do historiador (tout court), que não sou e da profissão de um sentido escatológico, que resulta de uma teologia da história cuja elaboração não me sinto qualificado (Ricoeur [1955], 1968, p.14).

¹ Para Christian Bouchindhome (1990) os pressupostos da hermenêutica ricoeuriana são mais bíblicos do que propriamente filosóficos; Para Alain Badiou (2015) a obra *A memória, a história, o esquecimento* veicula uma “visão militante da concepção cristã de sujeito”.

² Nossa proposta é que, no que diz respeito ao *problema do sentido*, a obra ricoeuriana seja periodizada em três grandes momentos. O primeiro período teve início em 1947 com a obra *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, escrita em parceria com Mikel Dufrenne, e vai até 1960, ano em que foi publicada *A simbólica do mal*. O segundo compreende o giro hermenêutico entre 1960 e 1985 e o terceiro entre 1985 e 2005 com foco em narrativa, identidade e memória.

1 O debate acerca das raízes teológicas da filosofia da história

Antes de realizarmos nossa análise sobre a dimensão teológica da filosofia da história de Ricoeur, vale a pena retomarmos, de maneira breve, como o tema tem sido abordado no campo da teoria e filosofia da história. Em *O sentido da história* (1949), Karl Löwith enunciou a tese clássica da secularização: “a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico” (Löwith, s/d, p. 16). Após as catástrofes vividas na primeira metade do século XX tornava-se cada vez mais difícil acreditar que a História era o processo de desenvolvimento progressivo da consciência rumo à liberdade como defendido pela filosofia da história de Hegel³. Para Löwith, o conceito moderno de História como uma interpretação sistemática de um processo universal a partir de um princípio unificador e teleológico das sucessões históricas não passaria de uma versão secularizada da perspectiva escatológica. Em síntese, com base no teólogo Oscar Cullmann, ele afirma que na história da salvação o passado é visto como a preparação e o futuro como a consumação do reino de Deus⁴ (Löwith, s/d, p. 183-193).

Outro nome de peso da teoria e filosofia da história que endossa a compreensão da filosofia da história moderna tendo como base o processo de secularização é o historiador alemão Reinhart Koselleck (2006 e 2014). Sua ênfase recai sobre o conceito de progresso como uma nova forma de orientar o fluxo do tempo buscando se desvencilhar do passado e acelerar o presente rumo a um futuro inédito e mais avançado. A crença secularizada no aperfeiçoamento contínuo e imanente da humanidade se traduziria em uma tensão entre o espaço

³ Na filosofia da história hegeliana a razão que se realiza no processo histórico se nutre de si mesma para realizar sua finalidade ao se exteriorizar na história. Em outras palavras, a razão é autônoma e busca em si mesmo sua normatividade. Mas, como fica a religião diante desse pensamento? É conhecida a doutrina cristã da providência segundo a qual existe uma sabedoria divina dotada de poder infinito que cumpre seu objetivo no mundo e direciona os eventos. Nesse sentido, é importante ter em mente o contexto teológico germânico na passagem do século XVIII para o século XIX. Como salienta Charles Taylor (2014), o pietismo ainda era forte e enfatizava uma relação interior e sincera do coração do fiel com Cristo em detrimento de uma religiosidade mais formalizada e racionalista. Nessa visão, aquele que desejasse compreender Deus com sua mente poderia se tornar um ateu. Diante desse quadro, o luterano Hegel (2008) dizia que sua filosofia da história não se iguala a doutrina da providência, na medida em que ela não recorre a um plano oculto e inacessível ao conhecimento racional e humano.

⁴ Para Cullmann, a *história da salvação* está no núcleo da teologia do Novo Testamento e estava no centro da pregação no cristianismo primitivo. Isso implica que a escatologia diz respeito à toda experiência de temporalização, pois produz sentido não apenas para o futuro, mas também para o passado e para o presente. “A concepção cristã de tempo como marco da história da salvação apresenta dois aspectos característicos [...] Em primeiro lugar, a salvação está ligada a uma sucessão *contínua* dos acontecimentos temporais que abarca o passado, o presente e o futuro. A revelação e a salvação acontecem no transcurso de uma linha temporal ascendente. [...] Em segundo lugar, a valorização do tempo como marco da história da salvação se caracteriza pela relação existente entre todos os pontos da linha da salvação e o *fato histórico*, único e central; fato de fundamental importância e decisivo precisamente por sua historicidade vulgar; o fato da morte e ressurreição de Jesus, o Cristo (Cullmann, 2008, p. 23-24).

de experiência e o horizonte de expectativa. No entanto, segundo ele, após a Revolução Francesa, as mudanças sociais alteraram o conteúdo do processo de secularização. Na verdade, Koselleck (2006 e 2014) sugere que a ideia de *temporalização* seja mais adequada para descrever esse processo. Assim, haveria uma distinção entre a escatologia cristã que postulava um fim para a história do mundo e as filosofias do progresso, que entendiam ser possível realizar os potenciais humanos na história deste mundo. Em outras palavras: a modernidade buscou solucionar os problemas e desafios da sua época no interior do próprio tempo histórico. Portanto, a oposição entre passado e futuro passou a ocupar a posição central, inclusive nos programas políticos estatais, em detrimento da oposição entre tempo e eternidade.

Com efeito, o pano de fundo dessas interpretações é a questão: “quão nova é a modernidade?” Para Karl Löwith, a modernidade não é tão moderna, pois embora se concentre na imanência em detrimento da transcendência, ainda pensou a História humana como um processo dotado de sentido capaz de ultrapassar a factualidade dos eventos. Para Koselleck (2006 e 2014), o estabelecimento de um *telos* para o processo histórico seria o único substrato da herança cristã que foi efetivamente secularizado⁵ pela modernidade. As demais semelhanças ficam apenas no plano formal já que as *expectativas* iluministas tinham como base *experiências* intra-históricas e não apelavam para um juízo final.

A intervenção de Hans Blumenberg nesse debate é notável e se iniciou na década de 1980 com propósitos ambiciosos. Ao mesmo tempo em que criticava a tese da secularização proposta por Löwith ele se envolveu na espinhosa tarefa de reanimar a originalidade e legitimidade próprias da modernidade. No seu entendimento, o conceito de secularização é uma categoria equivocada, anacrônica parte de um discurso recorrente em alguns setores das ciências humanas para os quais “tudo vem da religião”. De acordo com esse discurso tudo o que há de importante no mundo moderno – os conceitos jurídicos, as liberdades civis, o espírito do capitalismo e as filosofias da história não seriam nada mais do

⁵ Apesar da polissemia envolvida na história do conceito de *secularização* podemos identificar como núcleo comum uma oposição dualista entre o espiritual e o secular, o divino e o humano, o sagrado e o profano, o eterno e o temporal, a igreja e o mundo, o infinito e o finito, a transcendência e a imanência. Tal pensamento só pode surgir a partir de um pressuposto filosófico e teológico que conceba dois mundos, ou, dois reinos distintos (Koselleck, 2014).

que uma versão secularizada de instituições e pensamentos religiosos pré-modernos. Desse modo, a consequência lógica seria a negação da legitimidade do projeto moderno, já que ele não teria cumprido suas promessas de ser autenticamente novo (Mata, 2010; Blumenberg, 1985).

Segundo Blumenberg, se existe alguma conexão entre o período moderno e a tradição cristã, ela seria uma continuidade de funções e não de substância. Portanto, faz-se necessário distinguir entre uma identidade de funções e uma identidade de conteúdo. Em vez da tese da secularização, Blumenberg propôs a tese da reocupação. A grande diferença da *tese da reocupação* é que ela distingue o plano formal do plano dos conteúdos na qual a modernidade se viu impelida a reocupar a posição deixada pelo cristianismo medieval, buscando responder a um conjunto de questionamentos que a tradição cristã formulara pressupondo já possuir as respostas. Desse modo, o sonho iluminista de um progresso inevitável almejava reocupar a posição deixada pela providência cristã como resposta à pergunta sobre a totalidade e sentido último do processo histórico. Ao refutar a tese da secularização, Blumenberg tinha a esperança de recuperar a legitimidade própria da modernidade⁶. Logo, a época moderna teria algo de radicalmente novo e legítimo que conservaria sua validade ainda hoje (Blumenberg, 1985; Souza, 1995).

Outro expoente crítico da filosofia da história como secularização foi Odo Marquard. Embora parta de alguns argumentos de Blumenberg, Marquard os radicaliza na chave do ceticismo. Em *Dificuldades com a filosofia da história* ([1973] 2007) sua empreitada se apresenta como uma resignação às filosofias da história, uma teoria da decadência da teoria do progresso. Ao contrário de Karl Löwith e Hans Blumenberg, ele tentou mostrar de maneira mais radical quais seriam as raízes religiosas da filosofia da história. Marquard tem uma abordagem que privilegia o paradoxo. Sua tese é que a filosofia da história nasceu pela transformação da teodiceia tradicional na teodiceia idealista. Ele enfatiza que o idealismo alemão tinha como uma de suas bases a tese da autonomia, a ideia de liberdade total do homem de sorte que o próprio sujeito, e não Deus, dirigiria seu

⁶ Para ele, a contemplação racionalista das filosofias da história destruiu as bases teológicas ao propor uma progressão linear e universal da razão invés da necessidade de salvação a transcendência (Ver Blumenberg, 1985, p. 37). Entretanto, a ideia de um progresso inevitável seria um desvio do projeto original e legítimo da modernidade.

destino. Desse modo, o problema do mal formulado pela teodiceia⁷ teria como resposta a efetividade da ação humana na história. Portanto, não seria Deus o responsável pelas contradições e sofrimentos do mundo, posto que os próprios homens estariam a conduzi-lo. Paradoxalmente, a tese idealista da autonomia radical do homem não é vista como uma rebelião contra Deus, mas como sua defesa perante a existência do mal no mundo⁸ (Marquard, 2007).

2 A Simbólica do mal e a lógica do sentido em Ricoeur

A menção ao problema do mal no campo da filosofia da história realizada por Marquard (2007) é pertinente para nossos propósitos, pois a existência do mal no mundo é um grande obstáculo para a filosofia da história. A nossa experiência humana é suscetível ao mal, àquilo que desafia o sentido e demanda a mediação da linguagem e suas estratégias de significação mais complexas. Não por acaso, em seu prefácio aos *Ensaio heréticos de filosofia da história* de Patočka, Ricoeur sintetizou sua lógica do sentido, sustentando que: “a perda do sentido não é a queda no ‘não sentido’, mas o acesso à qualidade de sentido implicada na busca ela mesma” (Ricoeur, 1999, p. 16). Em resumo, a mediação da linguagem simbólica para enfrentar a experiência do mal evidencia a *problematicidade* do sentido e inviabiliza seja o dogmatismo, seja o niilismo. A reflexão ricoeuriana sobre o mal surge no seio de sua antropologia filosófica do agir humano. Logo nas primeiras linhas de *A simbólica do mal* [1960] descobrimos que o objetivo da obra é pensar a transição entre a possibilidade do mal humano e sua realidade histórica, entre a falibilidade e a falta (Ricoeur, 2013, p. 19). Se compararmos este segundo volume da *Filosofia da vontade*, chamado *A simbólica do mal*, com os livros anteriores de Ricoeur a diferença é significativa: a abordagem mais puramente conceitual e fenomenológica cede espaço à interpretação hermenêutica dos símbolos e mitos que narram a origem do mal existente no mundo.

⁷ “(Como se pode afirmar conjuntamente, sem contradição, as três proposições seguintes); Deus é todo poderoso, Deus é absolutamente bom; contudo o mal existe” (Ricoeur, 1988, p.21).

⁸ Donde surge a pergunta: “a função de ator e guia do mundo não representa um fardo demasiado pesado para o ser humano?” (Marquard, 2007, p. 69). Marquard responde que sim. Tanto que os representantes do idealismo buscaram apoio em categorias extra-humanas como natureza, espírito ou mesmo a compreensão de que Deus existe, mas apenas como um postulado ou como o “absolutamente outro”. A defesa da autonomia radical do homem levou a um novo paradoxo: “as tentativas de uma teologia filosófica do idealismo invocam sempre a Deus, no entanto, ao mesmo tempo o tornam irreal. Isso significa que que o único responsável pelo mal no mundo continua sendo o homem.” (Marquard, 2007, p. 70). A conclusão irônica a que o autor chega é que a filosofia da história do idealismo alemão desembocou em um “ateísmo para a glória de Deus”.

Os símbolos sobre a experiência do mal são mais do que um mero ornamento discursivo para algo que poderia ser dito com a linguagem direta. Nesta chave de leitura, a tarefa do filósofo instruído pelos símbolos é romper com o privilégio concedido à reflexão imediata sobre si mesmo, elevando a dimensão simbólica à esfera dos conceitos existenciais. Isso significa, inclusive, um questionamento à transparência do *cogito*. A abertura à dimensão simbólica da experiência acarreta pensar que o sujeito não conhece a si mesmo de modo intuitivo e transparente, mas pela mediação dos signos transmitidos pela cultura e pela história. A entrada de Ricoeur no domínio da hermenêutica filosófica se deu pela via dos símbolos culminando em uma *aposta do sentido*.

Em franco diálogo com a fenomenologia da religião de Mircea Eliade e com a teologia existencial de Rudolf Bultmann, o pensador francês não concebe os mitos como uma falsa explicação, mas, em vez disso, toma-os como “uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos” (Ricoeur, 2013, p.21). Nessa abordagem a narrativa mítica tem como propósito fundamental instituir as formas de ação e pensamento por intermédio das quais o homem irá compreender a si mesmo no seu mundo.

Sem dúvida, a dimensão que mais interessa a Ricoeur nos mitos sobre a origem do mal não é tanto sua função explicativa, mas a sua função simbólica. Cerrando fileiras com Bultmann⁹, o filósofo francês aponta a *demitologização* como fator que explica esse movimento. Onde surge a questão, o que é, afinal, a demitologização? Em um texto seminal publicado em 1941, Bultmann procura equacionar o *crer* ao *compreender* no contexto da racionalidade científica moderna. Seu ponto de partida é a impossibilidade de reestabelecer a concepção mítica do universo tal como ela é veiculada pelo Novo Testamento com a interferência de poderes sobrenaturais sobre acontecimentos naturais. Assim, ele coloca como tarefa para a teologia a demitologização da mensagem cristã. Em poucas palavras, demitologizar significa entender o mito como um mito. Isto é, não o tomar como um discurso que veicula uma explicação objetiva do universo.

⁹ Rudolf Bultmann (1884-1976) figura entre os teólogos protestantes mais relevantes do século XX. A partir da década de 1920 se tornou próximo da pessoa e do pensamento de Martin Heidegger, com quem conviveu na Universidade de Marburg. Nos círculos teológicos Bultmann se notabilizou por sua proposta de interpretação existencial do Novo Testamento apresentada no ensaio programático sobre a *demitologização*. “Sob *demitologização* entendo um procedimento hermenêutico que interroga os enunciados ou textos mitológicos quanto ao seu teor de realidade. Ao fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada” (Bultmann, 1999, p. 91).

Em vez disso, o mito deveria ser interpretado antropologicamente, ou, de modo ainda mais preciso, *existencialmente*. Na abordagem existencial o mito é mais do que mera ideologia ou falseamento da realidade, antes, ele é meio privilegiado para a compreensão da existência humana. “O mito fala do poder ou dos poderes que o ser humano supõe experimentar como fundamento e limite de seu mundo, bem como de seu próprio agir e sofrer” (Bultmann, 1999, p. 14).

A lógica bíblica do *perder para ganhar*¹⁰ parece explicar o argumento trazido demitologização que foi assumido por Ricoeur: ao perder a pretensão de explicação “objetiva” o mito ganha o poder de compreensão da função simbólica, o que quer dizer, nesse contexto, “desvelar o elo entre o homem e seu sagrado” (Ricoeur, 2013, p. 22). Ora, o problema do mal surge exatamente como uma crise, um ponto fraco no elo entre o homem e o sagrado. A partir deste *background* os mitos podem ser concebidos como elaborações narrativas que procuram contar como as coisas começaram a ficar assim e como elas irão terminar um dia. Dizendo de outro modo, “o mito volta a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e *sentido* da narrativa” (Ricoeur, 2013, p. 22). Esta breve passagem aporta elementos fundamentais para nossa reflexão sobre o problema do sentido à luz da dialética entre existência e linguagem. Com efeito, a conexão entre “orientação” e “sentido” por intermédio de uma narrativa foi mais bem esmiuçada pelo filósofo, sobretudo, em *Tempo e narrativa*.

Para dar conta daquilo que configura um desafio à filosofia e à teologia, o problema do mal, Paul Ricoeur empreende uma interpretação de mitos sumérios, gregos, judaicos e cristãos. Assim, o problema do mal surge como uma crise, um ponto fraco no elo entre o homem e o sagrado. A partir deste *background* os mitos podem ser concebidos como elaborações narrativas que procuram contar como as coisas começaram a ficar assim e como elas irão terminar um dia. Dizendo de outro modo, “o mito volta a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e *sentido* da narrativa” (Ricoeur, 2013, p. 22).

¹⁰ Esta lógica paradoxal aparece em um discurso de Jesus registrado no evangelho de Mateus. Como observam os comentaristas da *Bíblia de Jerusalém*, ela opera sobre a dualidade temporal entre o presente e o futuro da existência humana. Perde-se algo no presente para ganhar no futuro. Observamos, ainda, que este pensamento possui uma notável inclinação teleológica. “Então disse Jesus aos seus discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará. De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro, mas arruinar sua vida?’” (Mateus 16: 24-26. Cf. Bíblia de Jerusalém).

A primeira função dos mitos do mal, na interpretação de Ricoeur, é englobar o conjunto da humanidade em uma única história exemplar. Na teologia cristã, por exemplo, acredita-se que toda a humanidade está representada na história da queda de Adão e Eva. Assim, a experiência escapa à sua singularidade e passa ser inserida no caminho das estruturas existenciais; o mito oferece, por intermédio de uma narração, um universal concreto. No meio deste movimento o mito confere orientação à existência revelando tanto a culpabilidade humana quanto a possibilidade de salvação. “Ao narrar o *Princípio* e o *Fim* da culpa, o mito confere a essa experiência uma orientação, uma marcha, uma tensão. A experiência não se reduz a uma vivência presente” (Ricoeur, 2013, p. 181). A própria história humana adquire sentido posto que está orientada de um princípio em direção a um fim, que na concepção cristã está expressa na tensão entre o Gênesis e o Apocalipse.

Outro argumento fundamental para o problema do sentido colocado em pauta pela obra *A simbólica do mal* é a compreensão do mal como um desafio ao sentido, corroborando com nosso argumento segundo a qual, em Ricoeur, o desvelamento do sentido não exclui o não-sentido. Assim, na perspectiva cristã a qual o filósofo francês está filiado, o mal é compreendido por meio da experiência do *pecado* cuja tradução antropológica é a experiência de ser si mesmo e simultaneamente estar alienado de si. Essa experiência escandalosa e surpreendente, para usarmos os termos ricoeurianos, demanda a linguagem, convida à confissão para ser compreendida. Mais do que isso, para nós importa ressaltar o mal como um indicador da falha de sentido e, ainda, o mito como uma busca de encontrar sentido simbólico para esta situação: “O pecado torna-me incompreensível para mim mesmo; Deus está oculto; *o curso das coisas já não tem sentido*. É na linha dessa interrogação e para dar *resposta à falha de sentido* ameaçadora que o mito narra ‘como isto começou’” (Ricoeur, 2013, p. 24. Grifos nossos).

Diante disso, podemos nos perguntar, qual a relação entre mito e história na perspectiva ricoeuriana? Em texto dos anos 1980 incluído em sua *Hermenêutica bíblica*, o filósofo afirma que à primeira vista ambos parecem *perfeitos contrários*: o mito é uma narrativa de origens situada em um tempo

primordial, ao passo que a história é uma narrativa de acontecimentos que pode incluir acontecimentos mais recentes ou mais longínquos situados em um tempo humano. Apesar disso, Ricoeur defende que seria enganoso pensar que desde a cultura grega houve uma *ruptura epistemológica* na qual a narrativa histórica tomou o lugar da narrativa mítica: “a história não toma necessariamente o lugar do mito, mas pode existir em paralelo com ele na mesma cultura, ao mesmo tempo que outros tipos de narrativa” (Ricoeur, 2006, p. 249). O mito assim como a história produz sentido, inteligibilidade e valor para a existência humana no tempo:

Quando tratamos do mito e da história nesse nível, devemos evitar a tentação de adotar oposições simplistas entre os tipos de civilizações ou de empregar interpretações genéticas exageradamente lineares. Uma mesma sociedade pode de fato ter mitos de decadência e mitos de progresso, seja em épocas diferentes, seja no mesmo período. [...] Em uma cultura dada, a historiografia pode ser concebida para só fornecer explicações parciais sem pretensões de serem exaustivas, enquanto questão mais ampla da significação é deixada às lendas e mitos [...] Enfim, sobre o pano de fundo da significação da história, encontramos a questão da interpretação que uma sociedade dá ao tempo em que sua história – e toda a história – se desenvolve (Ricoeur, 2006, p. 250).

3 A ideia de progresso e a laicização da escatologia cristã

O filósofo francês inicia o ensaio *Cristianismo e sentido da história* lembrando que seria muito pretensioso buscar dar uma resposta total ao problema do sentido da história, porque existem vários níveis de leitura da história e, portanto, há várias escalas de resposta para a questão acerca do sentido da história. Assim, ele se arrisca a afirmar que a leitura cristã sobre o mistério da história pode ser chamada a corrigir de algum modo outras leituras, que seguem sendo verdadeiras em seu respectivo nível de argumentação. O estudo está estruturado em três níveis: 1) Nível abstrato do progresso; 2) Nível existencial da ambiguidade; 3) Nível misterioso da esperança.

A princípio, Ricoeur se propõe a atacar um falso problema, qual seja, a existência de uma oposição entre a escatologia cristã e a noção de progresso. Os conceitos de progresso e de mistério ou esperança não se enfrentam por não estarem no mesmo nível de leitura da história. Para ele, “esse tema do progresso espontâneo e contínuo da Humanidade surgiu de uma *laicização* e, em suma, de uma *degradação racionalista da escatologia cristã*” (Ricoeur [1955], 1968, p.93).

Grifos nossos). Laicização, secularização e desencantamento do mundo são categorias correlacionadas, porém, não apresentam o mesmo significado conceitual. No texto ricoeuriano que estamos analisando, aliás, parece que o autor de *História e verdade* utiliza laicização como sinônimo de secularização, mas não devemos esquecer que “se toda laicidade é uma secularização, nem toda a secularização se realizou como laicidade” (Catroga, 2006, p. 46).

Pelo menos desde Carl Schmitt (2006) a secularização é um processo no qual categorias de cunho teológico e metafísico são transpostas de sua esfera original (a transcendência) para serem aplicadas à esfera mundana (a imanência)¹¹. Embora fosse crítico a alguns aspectos do pensamento de Schmitt, Löwith retomou esse argumento para pensar as filosofias da história na modernidade e sobretudo o conceito de progresso. Como já dissemos, para Löwith, a filosofia da história está em total dependência da teologia da história e carece de bases científicas. Para nós, quando Ricoeur lança mão do conceito de *laicidade*¹², ele está denotando sua inserção no ambiente político e cultural francês, pois, conforme definiu o historiador Fernando Catroga, a França é uma nação que “colocou a pátria no lugar de Deus” (Catroga, 2006, p. 227).

Na abordagem ricoeuriana o mito do progresso é abstrato e não inclui dramas ou peripécias – os homens e mulheres foram colocados entre parênteses. O pensador francês entende progresso como a *acumulação de algo adquirido* ao longo do tempo. Num primeiro momento ele se dá no mundo instrumental, mas, posteriormente, abarca também as obras de cultura. O drama singular que cada invento pode ter significado para cada ser é colocado em suspenso. Mesmo quando a história das técnicas e das ciências faz menção às crises, ela não faz isso com o objetivo de esclarecer a *existência* daqueles que lutaram contra os problemas. Pelo contrário, aqui, as crises, em geral, são lembradas apenas pelo

¹¹ O fundamento da secularização, para Carl Schmitt, estava no romantismo que substituiu a noção de Deus pela de sujeito individual, que passou a ser compreendido no mundo burguês como a última instância de legitimidade. Assim, não há mais a ideia que exista uma ordem de sentido que estruture o mundo e transcenda o homem. No romantismo, o sujeito passa a definir todas as coisas a partir de si mesmo, relativizando o mundo e a história ao seu próprio *eu*. “Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi *transferido* da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos” (Schmitt, 2006, p. 35).

¹² O termo provém do grego *Láos* que significa povo, donde se originou o termo latino *laicus*. O vocábulo “laico”, assim como “leigo”, expressa uma *oposição* ao religioso, especialmente ao clerical. A laicidade é, fundamentalmente, um fenômeno político; via de regra, o Estado afirma-se como laico em busca de restringir ou mesmo excluir a religião da esfera pública. Para tanto, o projeto de laicização costuma envolver um programa de educação pública (Catroga, 2006).

seu aspecto metodológico e não pelo existencial. Assim, temos uma visão ampla da história como sedimentação das obras e realizações humanas desligadas de seus autores, como um imenso capital disponibilizado pela tradição. O limite da categoria de progresso diz respeito a este afastamento do drama concreto vivenciado pelos indivíduos (Ricoeur [1955], 1968)

Diante deste raciocínio, Ricoeur conclui que “o sentido cristão da história” não se confronta com a ideia de progresso por estar em um plano bem distinto. O cristianismo não se interessa pelo aspecto abstrato da história, mas pelo que seres humanos concretos fazem com essa história. A revelação cristã se dá pela narrativa de eventos considerados como sagrados: a criação, a queda, a encarnação, a crucificação e a ressurreição. À luz destes acontecimentos, a existência humana teria seus olhos abertos para aspectos de sua experiência que antes não podia enxergar (Ricoeur [1955], 1968). Assim sendo, há uma notável valorização da história no pensamento cristão.

O elevado significado da história na visão de mundo cristã já foi observado por importantes nomes da tradição historiográfica, aproximando autores tão díspares como Marc Bloch e Mircea Eliade. Em sua *Apologia da história*, Bloch qualifica o cristianismo como uma religião de historiador, pois, se alguns outros sistemas religiosos estão fundados sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano, os cristãos acreditam no valor histórico de seu livro sagrado e muitas de suas liturgias rememoram os episódios da vida terrena da encarnação de Jesus (Bloch, 2002). Eliade, em seus questionamentos sobre a moderna visão de mundo historicista, também aponta o cristianismo como uma religião histórica. Isto em virtude de – na esteira do judaísmo – ter rompido com a concepção cíclica de tempo¹³ (presente nas sociedades que ele chama de arcaicas) e vislumbrado a história como palco da ação salvadora de Deus:

Pela primeira vez, encontramos afirmada e cada vez mais aceita a ideia de que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, enquanto são determinados pela vontade de Deus [...] Desse modo, os fatos históricos se transformaram em "situações" do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir” (Eliade, 1992, p. 105).

¹³ Para ser mais preciso, o historiador romeno coloca que os profetas hebreus foram os primeiros a transcender à visão de ciclo, descobrindo um tempo unidirecional.

A leitura de Ricoeur sobre o “sentido cristão da história” é feita do ponto de vista existencial¹⁴. Mas, qual aporte a filosofia da existência pode trazer ao cristianismo? Em um texto datado de 1949, Ricoeur defendia que o problema filosófico de Deus se transformaria em uma “teoria inexistencial” caso não considerasse o “existente humano concreto”. “A preocupação em respeitar o caráter obscuro, estranho, paradoxal ou insólito do vivido é comum à todas as filosofias da existência” (Ricoeur, 1949, p. 49). Aos nossos olhos, a atenção à concretude é um freio às pretensões de totalização do sentido. Quando o olhar se dirige aos seres humanos concretos, a história aparece com muito mais ambiguidades do que no abstrato plano do progresso.

Nesse mesmo artigo de 1949, Ricoeur sustenta que a manutenção da distinção entre os domínios da teologia e da filosofia permite que um possa contribuir com o outro, afinal, trata-se de “duas disciplinas radicalmente autônomas quanto ao objeto e quanto aos métodos” (Ricoeur, 1949, p. 52). Dessa maneira, mantendo as distinções, o pensamento existencial pode colaborar para que a fé cristã se desembarace de abordagens muito espiritualistas – que abdicam do caminho pela existência concreta – ou otimistas – que passam por cima da angústia e do absurdo. O espaço de diálogo procura evitar tanto a separação quanto a confusão entre o domínio filosófico e o domínio religioso, para usarmos a feliz expressão de François Dosse (2008). Aos olhos de Ricoeur, o principal aporte que a filosofia da existência traz à teologia é uma renovação na compreensão do conceito de “universalidade”, uma vez que trabalha com uma nova noção de universalidade que não abstrai as singularidades e contingências históricas, mas passa pela estrutura existencial da condição humana concreta.

4 A ambiguidade do sentido existencial da teologia da história

Isso posto, chegamos agora ao segundo andar do estudo ricoeuriano. No nível existencial da ambiguidade, Ricoeur sublinha que não encontramos apenas histórias pessoais enredadas em si mesmas. Como se sabe, uma das críticas dirigidas a Sartre acusavam o autor da *Náusea* de um solipsismo subjetivista. Sem entrar no mérito da abertura da ontologia sartreana para a alteridade,

¹⁴ “Dirige-se o cristianismo a todo homem, a um comportamento completo, a uma existência total” (Ricoeur [1955], 1968, p.86).

importa-nos, apenas, ressaltar que, possivelmente, Ricoeur, bem ao seu modo, buscava se esquivar da objeção levantada ao existencialismo e à fenomenologia. Portanto, ele destaca que se no âmbito do progresso há uma única *humanidade*, no plano existencial encontramos uma história de *diversas* civilizações. Aqui, a ideia de “civilização” recebe um enfoque existencial: “uma civilização é uma maneira temporal de projetar um estilo concreto de existência, de querer do homem” (Ricoeur [1955], 1968, p.101). Na história, assim como na história da filosofia, o desejo pela unidade não leva o filósofo a desrespeitar a singularidade, a história é, simultaneamente, *una e múltipla*.

A abordagem existencial visa revolver aquilo que a categoria de progresso soterrou; se a Humanidade permanece, as civilizações nascem e morrem; as civilizações podem entrar em declínio ou despertar, podem sobreviver ou ser restauradas. Nesse sentido, o historiador holandês Johan Huizinga apontava que as “antigas formas de civilização morrem, enquanto, ao mesmo tempo e no mesmo solo, o novo encontra alimento para florescer” (Huizinga, [1919] 2013, p. 6). Tais expressões são empregadas pelos historiadores em um ou outro momento de sua análise, ajuíza Ricoeur, que tem como referência autores como Toynbee e o já referido Huizinga. Contudo, o filósofo francês não cai em simplificações e percebe a existência de variados ritmos temporais: “uma civilização não avança em bloco nem entra em estagnação sob todos os aspectos [...] A maré não se acha em ascensão ao mesmo tempo em todas as praias da vida de um povo” (Ricoeur [1955], 1968, p. 102). Algo como uma “história integral” é uma ideia que nos escapa.

Em Ricoeur, a teologia da história surge no nível existencial da ambiguidade. De modo mais preciso, são as *crises* que, segundo ele, nos colocam diante de um aspecto fundamental da condição humana: a *culpabilidade*. Ora, o anônimo âmbito do progresso não é passível de culpa. O drama em torno da disputa pelo poder revela a ambiguidade humana: “onde está a grandeza do homem, justamente ali se acha seu pecado (*faute*)” (Ricoeur [1955], 1968, p.105). Para haver culpa, segundo Ricoeur, é preciso conceber a história como ambígua, aberta e incerta; uma trama na qual os eventos entrelaçam perigos e oportunidades. Assim, no solo da ambiguidade, o aspecto existencial e o aspecto

teológico da história se tocam, pois uma visão dramática da história estaria mais próxima da teologia cristã do que do racionalismo das Luzes.

O tema da *culpabilidade* é uma das tônicas da reflexão filosófica de Ricoeur. Um dos tomos de sua *Filosofia da vontade*, inclusive, tem como norte a relação entre *finitude e culpabilidade*. Se levarmos a sério o que o autor disse em *História e verdade*, podemos dimensionar melhor uma das discussões mais polêmicas de sua filosofia da história, a saber, a sua proposta de um *perdão difícil* em *A memória, a história, o esquecimento*. Se na obra dos anos 1950, Ricoeur vislumbrava que no nível existencial da ambiguidade as crises da história nos colocam diante do problema da culpabilidade, no limiar do século XX, o filósofo francês detectava que um dos dilemas contemporâneos era o excesso de memória e de esquecimento. No âmbito ontológico-existencial, o filósofo propõe, então, que uma política de “justa memória” tenha o perdão como horizonte para o problema da nossa condição histórica e como forma de crer no sentido da História. Sendo verdade que, como destacou Mateus Pereira (2015), o perdão pode ser lido para além da chave religiosa, acreditamos que, entretanto, sem a dimensão da *teologia da história* seu entendimento fica incompleto. Afinal, como pensar em perdão se não houver admissão de culpabilidade? Logo, parece-nos profícua a interpretação de Pereira para quem o perdão assume os contornos de uma “utopia escatológica” (Pereira, 2015). Aliás, já em *História e verdade*, o filósofo observava que utopia tem um alcance teológico, uma vez que, ela “é um dos caminhos desviados da esperança, um dos caminhos contornados pelos quais se promove a humanização do homem” (Ricoeur [1955], 1968, p.143). Na obra dos anos 2000, Ricoeur introduz a temática do perdão fazendo menção à sua dimensão escatológica: “O que está em jogo (*l'enjeu*) é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada de modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada” (Ricoeur, 2000, p. 595).

5 A linguagem misteriosa da esperança e o sentido cristão da história

Finalmente, chegamos, então, ao terceiro nível do estudo ricoeuriano, denominado por ele mesmo como o *plano misterioso da esperança*. Para Ricoeur, o sentido cristão da história não se resume às crises e à culpabilidade, porque o

centro da fé cristã não é tanto o pecado, mas sim a salvação. O circuito teológico da história pode ser sintetizado em duas ideias cuja tensão constitui a linguagem da esperança: *sentido e mistério*.

Sentido: existe uma unidade de sentido; é o princípio da coragem de viver na história. Mistério: mas esse sentido está escondido; ninguém o pode *declarar*, firmar-se nele, confiar nele contra os perigos da história; é preciso que nos arrisquemos baseados em sinais (Ricoeur, [1955], 1968, p. 94).

Disto concluímos que na filosofia da história ricoeuriana há a abertura de um espaço para o sentido cristão da história, sendo que este sentido é misterioso, escondido, cifrado e não anula a ambiguidade existencial nem o âmbito do progresso.

Na nossa interpretação, as raízes da teologia da história ricoeuriana devem ser buscadas em dois expoentes da tradição cristã: Santo Agostinho e João Calvino. A tradição cristã originária da reforma protestante apresenta distintas leituras e propostas sobre o modo como o cristianismo deveria se relacionar com a sociedade e com a cultura. Para nosso trabalho, importa destacar o calvinismo. O vínculo de Ricoeur com o calvinismo pode ser percebido desde seu engajamento juvenil no “cristianismo social” durante os anos de 1930. O título de um de seus artigos trazia a chamativa divisa “socialista porque cristão”. Ao operar com uma clara diferenciação entre o reino espiritual e o reino temporal, o luteranismo podia conduzir a um certo quietismo político. Assim, a igreja deveria canalizar suas energias para o anúncio da mensagem do evangelho e para a administração dos sacramentos. Em contrapartida, o calvinismo, tem como base a soberania de Deus sobre todas as esferas da existência. Nesta perspectiva, enfatizava-se que o fiel deveria participar ativamente da transformação e do melhoramento do mundo¹⁵. Para nós, a herança da teologia calvinista se faz sentir quando o filósofo confessa sua fé no senhorio de Deus sobre todas as áreas da existência, inclusive sobre a história. “Se Deus é o Senhor das vidas individuais, é também o da história [...] Mais precisamente creio que esse Senhorio constitui um ‘sentido’ e não uma farsa suprema” (Ricoeur [1955], 1968, p. 107-108). Uma das tópicas dos teólogos que reivindicam pertencimento ao calvinismo é,

¹⁵ “Cristianismo e socialismo” era o título do primeiro artigo publicado por Ricoeur em 1934 sob o pseudônimo “Péric” (P. Ric.). Neste texto, segundo Dosse, ele manifestava sua repulsa ao quietismo e convocava os cristãos a se engajarem na transformação do mundo e na busca de justiça social (Dosse, 2008, p. 54).

justamente, a soberania de Cristo sobre todas as esferas da vida. Nas *Institutas da religião cristã*, o reformador de Genebra indicava que a crença na criação tem como corolário a fé na providência, isto é, na intervenção divina na história, preservando as coisas criadas até que elas atinjam seu propósito.

Portanto, que os leitores apreendam de início que não se chama *providência* aquela através da qual Deus observa passivamente do céu *as coisas* que se passam no mundo; ao contrário, é *aquela* pela qual, como que a suster o leme, governa a todos os eventos (Calvino, 2006, p. 202. Grifos no original).

Quanto a isso, François Hartog afirma que, historicamente, um dos modos de *crer em história* era identificar as intervenções, diretas ou indiretas, de Deus na história. Na perspectiva judaico-cristã, Deus pode até mesmo usar os inimigos de Israel, à sua revelia, para o cumprimento dos seus desígnios na história (Hartog, 2013). Seguindo o rastro aberto por Hartog podemos afirmar que o pertencimento de Ricoeur à tradição cristã calvinista é um dos elementos que contribuem para explicar sua crença na história. Em sua teologia da história, a crença na soberania de Deus sobre a história humana fundamenta a esperança do cristão, mesmo diante das ambivalências e absurdos da existência no tempo:

O que, portanto, permite ao cristão superar o descosido da história vivida, superar o absurdo aparente dessa história que com frequência se assemelha a ‘uma história de doido contado por um idiota’, é que essa história tem a atravessá-la uma outra história cujo sentido não lhe é inacessível, que pode ser *compreendida* (Ricoeur [1955], 1968, p.108).

Na nossa perspectiva, a crença de Ricoeur na soberania de Deus sobre a história remete a Calvino. Já a crença na existência de duas histórias nos remete a Santo Agostinho e sua clássica reflexão em *A cidade de Deus*. Neste livro, a principal preocupação do bispo de Hipona é com o sentido da história de um ponto de vista filosófico-religioso e não historiográfico. Isso implica a existência de uma realidade que transcenda a própria história e a temporalidade, donde vem a distinção entre dois planos, o da história humana e o da história sagrada. Para Ricoeur, o sentido cristão da história consiste na *esperança* de que a história profana faça parte do sentido desenvolvido pela história sagrada. No fim das contas, o fiel espera que não exista senão uma história, que toda história seja sagrada.

A *unidade de sentido* entre as duas histórias é aguardada para o “último

dia”. Ricoeur deixa claro que tal esperança no sentido da história é objeto de fé, pois está no plano da escatologia, e não da racionalidade do progresso ou das “irracionalidades” presentes na ambiguidade existencial. Por consequência, o sentido atribuído à história como um todo não pode ser verificado empiricamente, mas somente esperado com fé; por isso, o sentido nunca pode ser totalizado racionalmente. Em outras palavras, o cristão continua imerso nos perigos e absurdos da existência temporal, todavia, não cai no abismo do desespero, porque tem esperança em um *sentido escondido*. O que separa o cristianismo do existencialismo de matriz sartreana, na visão de Ricoeur, é que para o cristão as ambiguidades da vida são a penúltima – e não a derradeira – palavra da história. A crença neste *sentido escondido* leva o cristão a adotar “parcelas de filosofia da história”¹⁶.

6 O papel da teologia na filosofia da história de Paul Ricoeur

Conhecer melhor a visão de mundo cristã pode nos auxiliar a compreender a complexa postura ricoeuriana diante das filosofias da história. Por um lado, o discurso da esperança religiosa diz: “existe um sentido, procura um sentido” (Ricoeur [1955], 1968, p. 110); por outro, o mesmo discurso diz: “é um sentido oculto; após enfrentar o absurdo, enfrenta o espírito de sistema” (Ricoeur [1955], 1968, p.110). Então, podemos sustentar que a teologia da história é um dos elementos que alimenta a desconfiança de Ricoeur em relação as filosofias sistemáticas da história que colocam as chaves do castelo nas mãos do sujeito. Entre o sistema que totaliza o sentido e o mistério no qual o sentido se dá de modo escondido e enredado, Ricoeur escolhe a segunda opção. Pensar a história como um *mistério* tem uma implicação metodológica apontada pelo próprio filósofo: a multiplicação de perspectivas sobre a história, com o fito de que cada ponto de vista venha corrigir ao outro e limitar a ambição do discurso dogmático de dizer a última palavra sobre a história.

A primeira edição de *História e verdade* foi publicada em 1955 e não passou incólume ao contexto da guerra fria. Aliás, como já dissemos, há no

¹⁶ Vejamos a irônica provocação ricoeuriana sobre a relação entre o cristianismo e a filosofia da história: “sob esse ponto de vista, o cristianismo estaria mais perto do humor marxista do que do humor existencialista, se ao menos o marxismo conseguisse resumir-se a um método de investigação, em lugar de se tornar um dogmatismo” (Ricoeur [1955], 1968, p. 110).

ambiente pós-1945 uma certa hostilidade às filosofias sistemáticas da história, seja por parte dos existencialistas franceses¹⁷, dos críticos do marxismo ortodoxo, da Escola de Frankfurt¹⁸, ou do programa da Escola dos *Annales* de aliança com as ciências sociais em detrimento da filosofia. As reservas de Ricoeur às filosofias sistemáticas da história visam escapar, também, ao maniqueísmo e bipolarização que não raramente eram postos em jogo quer pela narrativa do capitalismo liberal, quer pela narrativa do socialismo soviético. Afinal de contas, se a experiência histórica tem um ar de mistério não faz sentido tentar explicar a história com uma clara distinção entre o polo do bem e o polo do mal. “Compliquemos, compliquemos tudo; misturemos as cartas; na história o maniqueísmo é algo de estúpido e mau” (Ricoeur [1955], 1968, p. 111).

Trocando em miúdos, o contexto pós-segunda guerra mundial revela a *dimensão política* da crítica ricoeuriana às filosofias da história. Basicamente, ele censura a “violência virtual” que as filosofias da história cometem quando identificam um motivo condutor da história humana, deslegitimando as tendências interpretativas divergentes. O cenário se torna ainda mais sombrio quando essa pretensa “lei da história” é identificada com um determinado grupo social, povo ou raça, como no caso dos fascismos. Tal procedimento é qualificado por Ricoeur como sendo, concomitantemente, provincial e totalitário. Pensando nisso, podemos nos perguntar: será que o mesmo raciocínio se aplicaria ao viés do materialismo histórico, segundo o qual o proletariado aparece como o sujeito central da história? Para Ricoeur, neste caso, a questão é mais complexa. Segundo ele, sob muitos aspectos o marxismo é “a filosofia da história por excelência”, pois propõe um sentido teórico e um objetivo prático para a história, um princípio explicativo e uma linha de ação. O proletariado, tal como apresentado por Marx, não se resume a um povo ou uma nação como testemunha a célebre frase grafada em caixa alta nas últimas linhas do *Manifesto Comunista*: “Proletários de todos os países, uni-vos” (Marx; Engels [1848], 2010, p. 69). O que leva o autor a concluir: “o universalismo proletário é, em princípio e fundamentalmente, algo

¹⁷ Mendes, p. 445-446.

¹⁸ “Parece uma ideia extravagante a pretensão de construir a história universal, como fez Hegel, em função de categorias como liberdade e justiça. [...] O espírito é uma monstruosidade e tudo o que há de bom em sua origem e em sua existência está inextricavelmente envolvido neste horror [...] Visto que a história enquanto correlato de uma teoria unitária, como algo de construível, não é o bem, mas justamente o horror, o pensamento, na verdade, é um elemento negativo” (Adorno; Horkheimer [1947], 2006, p. 182-184).

de libertador em confronto com o provincialismo fascista” (Ricoeur [1955], 1968, p. 209).

Entretanto, Ricoeur não deixa de apontar o desajuste do marxismo, sobretudo, quando, em suas palavras, “os homens da dialética” tomam o poder e fazem emergir as consequências autoritárias de uma filosofia da história que atribui a si mesma o ortodoxo monopólio sobre o sentido da história. Assim, no julgamento do filósofo, um pensamento universalista ganha feições tão tirânicas quanto a de um pensamento racista. O próprio Estado se considera, ao mesmo tempo, como um instrumento e como o intérprete da filosofia da história, comprometendo a objetividade das pesquisas científicas. De modo análogo, o filósofo francês observa que o *american way of life* também pode assimilar a herança totalitária ao “recusar-se ao exame pela história do resto do mundo e ao gabar-se de seus bons propósitos” (Ricoeur [1955] 1968, p.188). Isto é, na ocasião em que o *american way of life* é propagado como a síntese dos diversos planos da existência e da verdade, ele começa a trilhar os mesmos caminhos de violência das filosofias da história mais autoritárias.

A remissão ao contexto histórico não pode nos desviar do foco desta seção, qual seja, a relação entre a filosofia da história e a teologia. Nesse sentido, Ricoeur nota uma similaridade entre ambas: a função integradora. Tanto a filosofia da história, quanto a teologia, aos seus olhos, visam sistematizar o sentido dos vários planos da existência. A principal fecundidade da filosofia da história, na perspectiva de Ricoeur, é a produção de sentido e ordenamento para o caos. Tal composição de sentido é uma resposta à nossa demanda existencial e antropológica por significado e inteligibilidade, uma vez que, “buscamos a ordem, dela temos necessidade” (Ricoeur [1955], 1968, p. 211). Sendo assim, ele pensa que o esquema explicativo econômico-social do marxismo é superior à mera narrativa factual de batalhas militares. Embora a busca pela unidade de sentido seja legítima, para Ricoeur, existe uma “violência original” que corrompe a pretensão sistemática na filosofia da história e na teologia. A história é mais rica do que um esquema explicativo consegue expressar. Por conseguinte, é necessário recorrer a outros princípios interpretativos que exercerão uma *ação limitativa*, salvaguardando-nos do fanatismo oriundo das sínteses prematuras.

Para nós, a apologia da pluralidade de sentidos empreendida por Ricoeur se explica não somente por razões de ordem epistemológica, mas também por motivos de ordem ontológica. Na perspectiva fenomenológica, a história e a historiografia têm como fundamento ontológico a historicidade da existência humana. Se quisermos falar como Heidegger diremos que nossa existência não é temporal porque se encontra na história, mas, pelo contrário, só existimos historicamente porque o fundo do nosso ser é temporal (Heidegger [1927], 2012). A pluralidade faz parte do próprio movimento ontológico da historicidade. Logo, a historiografia não pode ser reduzida a apenas um princípio explicativo, porquanto ela tenha como referente algo que acontece de modo plural. “Se existem diversas leituras possíveis da história, é talvez porque existem diversos movimentos interpenetrados de ‘historicização’, [...] promovemos ao mesmo tempo diversas histórias” (Ricoeur [1955], 1968, p. 212).

Considerações finais

Diante do que discutimos nesse tópico surge a pergunta: Ricoeur teria elaborado uma “filosofia cristã da história”? Não exatamente. Assim como aponta Johann Michel, pensamos ser redutor rotular o filósofo francês apenas como um “pensador cristão”. O melhor, prossegue Michel, seria pensá-lo como um “filósofo paradoxal”, uma vez que é possível observar um trânsito com deslocamentos e transformações de argumentos religiosos em argumentos filosóficos (Michel, 2006). Ademais, a perspectiva ricoeuriana não é apologética. Isto é, sua reflexão não visa defender a veracidade da fé cristã ou vestir uma roupagem filosófica na explicação das verdades afirmadas pela fé; seus livros não são “panfletos evangelísticos”. Do neotomismo de um Jacques Maritain ao neocalvinismo de um Herman Dooyeweerd, ao longo do século XX, não faltaram tentativas de promover ou mesmo reanimar algo como uma “filosofia cristã”. Conquanto nunca tenha se furtado a confessar suas convicções, Ricoeur jamais apresentou seu projeto sob a chancela de um “pensamento cristão”. Em um texto de 1948, ele comenta e endossa a posição do teólogo e sociólogo Roger Mehl: “não há *síntese* teológico-filosófica que mereça o nome de ‘filosofia cristã’” (Ricoeur, 1996, p. 138). Para permanecer livre a filosofia não pode *dizer-se cristã*. Ao menos em tese, não deveria haver espaço para ortodoxia no campo filosófico. Ser um cristão filósofo

não é sinônimo de empreender uma “filosofia cristã”. “A minha preocupação primordial de não misturar os gêneros uns com os outros, que nunca vacilou, arrastou-me, pelo contrário, para próximo da noção de uma filosofia sem qualquer absoluto” (Ricoeur, s/d, p. 66).

Então, isso significa que a visão de mundo cristã não contribui em nada para a filosofia ricoeuriana? O caminho das respostas fáceis costuma ser o mais enganoso. É verdade que a perspectiva cristã de Ricoeur não é apologética, na medida em que não busca um acordo entre os distintos níveis de compreensão da existência pela via religiosa. Em sua trajetória filosófica, o pensador francês renunciou ao empreendimento de uma filosofia cristã, acentuando a diversidade e a diferença entre a atitude do filósofo e a do cristão. Todavia, como o próprio filósofo argumenta em *História e verdade*, a defesa da pluralidade não significa a ausência de relações. No que tange, mais especificamente, à filosofia da história, a temática da *esperança* nos ajuda a entender dois componentes da abordagem ricoeuriana: 1) A *esperança escatológica* reserva a unidade entre os níveis de verdade sobre a existência para o “último dia”. Portanto, até a consumação dos séculos, a história ainda se acha aberta e as filosofias da história que prometem sínteses totalizantes do sentido da história não passam de tentativas prematuras; 2) A *esperança escatológica* de que no “último dia” tudo vai fazer sentido, permite a Ricoeur renunciar ao saber absoluto e acolher as experiências existenciais de falta de sentido. A esperança acredita que no final da história haverá uma reunificação do sentido. Antes do fim, a experiência do sentido permanece envolta em meio à angústia e à ambiguidade.

Conquanto Ricoeur nunca tenha proposto uma “filosofia cristã”, defendemos que, ao longo de sua trajetória houve um crescente esforço para explicitar a clivagem entre o filosófico e o religioso. Se lembrarmos que ainda na década de 1950 ele recebeu de Jean-Paul Sartre a alcunha “o padre que se ocupa de fenomenologia” fica mais fácil entender e concordar com a interpretação de Olivier Mongin: a recepção da filosofia ricoeuriana, muitas vezes, foi marcada por uma “abordagem caricatural” que se explica, em primeiro lugar, pelo contexto histórico francês que desde a Revolução observa um conflito entre a cultura laica e a cultura religiosa (Mongin, 1994). Ou seja, além dos motivos de ordem

filosófica, há uma luta por reconhecimento intelectual da parte de Ricoeur:

Tinha talvez também outras razões para me proteger das intrusões, das infiltrações demasiado diretas, demasiado imediatas do religioso no filosófico; eram razões culturais, diria até institucionais: empenhava-me muito em ser reconhecido como um professor de filosofia, que ensina filosofia numa instituição pública e fala o discurso comum, portanto, com todas as reservas mentais, inteiramente assumidas, que isso supunha, pronto a deixar-me acusar periodicamente de ser um teólogo disfarçado que filosofa, ou um filósofo que faz pensar ou deixa pensar o religiosos (Ricoeur, 1997, p. 205).

Deste ponto de vista, podemos compreender melhor porque o religioso foi, gradativamente, deixando de aparecer de forma mais explícita nas obras ricoeurianas. Em *História e verdade* (1955), por exemplo, podemos encontrar uma espécie de credo filosófico-religioso no poder da palavra: “Creio, na qualidade de universitário, na eficácia da palavra docente; como professor de história da filosofia [...] como ouvinte da pregação cristã, creio que a palavra pode transformar o ‘coração’” (Ricoeur [1955], 1968, p. 11). Tal confissão de fé contrasta com o agnosticismo declarado no prefácio de *O si mesmo como um outro* (1990). A versão final deste trabalho, composto a partir das *Gifford Lectures*, não contou com duas destas palestras cujo objeto era a hermenêutica bíblica. Essas conferências integraram um livro a parte, *Amor e justiça* (2008). Ao explicar as razões da exclusão, Ricoeur reconhece que elas não eram apenas de caráter técnico. O problema não era apenas o tamanho do livro. Vejamos:

O primeiro motivo da exclusão que sei ser discutível e talvez lamentável, diz respeito à preocupação que tive em manter, até a última linha, um discurso filosófico autônomo [...] Acredito ter oferecido aos meus leitores apenas *argumentos* que não comprometem a posição do leitor a respeito da fé bíblica, seja esta de rejeição, aceitação ou indecisão. É de se observar que este ascetismo do argumento que, segundo creio, marca toda a minha obra filosófica, leva a um tipo de filosofia da qual está ausente a nomeação efetiva de Deus e na qual a questão de Deus, na qualidade de questão filosófica, se mantém em suspenso, de modo que pode ser considerado agnóstico (Ricoeur, 2014, p. 36).

“Entre o filosófico e o religioso não há nem confusão, nem separação”. A fórmula cunhada por François Dosse e endossada por François-Xavier Amherdt nos parece ser a melhor análise para a relação entre filosofia e religião em Ricoeur (Dosse, 2008, p. 564-581; Amherdt, 2006, p. 15). Olivier Mongin prefere falar em uma “justaposição conflitual” entre as camadas discursivas (Mongin, 1994). Em uma entrevista concedida na década de 1990, Ricoeur procurava esclarecer as

afinidades e diferenças entre o plano da convicção religiosa e da crítica filosófica. “Tive a preocupação – ao viver uma espécie de dupla fidelidade – de não confundir as duas esferas, de fazer justiça a uma negociação permanente no seio de uma bipolaridade bem instalada” (Ricoeur, 1997, p. 18). Conforme a metáfora proposta pelo próprio autor, ele seria alguém que caminhou sobre “duas pernas” (a filosofia e a teologia), evitando misturar os registros e trançar as pernas. Bem entendido, trata-se de uma polaridade complexa, já que, de um lado o campo filosófico, de nenhuma maneira, está desprovido de convicções e, de outro, o campo religioso tem uma dimensão de crítica interna. Trocando em miúdos, a crítica e a convicção são esferas distintas e autônomas, ainda que exista algum tipo de intercâmbio mútuo entre ambas.

De modo ainda mais específico, podemos nos interrogar: como a dialética entre a crítica e a convicção aparece na filosofia da história ricoeuriana? Para nós, parece que Ricoeur operou com a dualidade agostiniana entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Aliás, esta dicotomia nos ajuda a compreender por que ele não propôs uma “filosofia cristã” da história dos homens. A tensão entre as duas cidades permanece até o fim, o sentido não se desprende do não-sentido. Como disse Agostinho, na *Cidade de Deus*, somente no dia do Juízo Final haverá uma separação definitiva entre os dois reinos:

[...] a marcha das duas cidades, a celeste e a terrestre, mescladas do início ao fim [...] desfrutam igualmente dos bens temporais ou são atingidas pelos males temporais, com fé diversa, esperança diversa, amor diverso até que sejam separadas pelo Juízo Final e cada uma atinja seu fim que não tem fim (Agostinho, 2001, p. 263).

Neste registro podemos concluir que a convicção religiosa de Ricoeur dialoga, sem se fundir à sua crítica filosófica do sentido da história. A afirmação do apóstolo Paulo, no livro de Romanos, segundo a qual, onde abundou o pecado, a graça superabundou (Romanos, 5:20) serve de inspiração para Paul Ricoeur pensar a lógica do sentido sob a égide da esperança: “a esperança representa a superabundância da significação em oposição a abundância do não-sentido [...] afirmação do excesso de sentido sobre o não sentido em todas as situações desesperadas” (Ricoeur, 2006, p. 105). Neste mesmo texto chamado *A esperança e a estrutura dos sistemas filosóficos* [1970] há uma esclarecedora nota de rodapé na qual o filósofo mostra a complexidade que as categorias de sentido e não-

sentido tem em sua filosofia, já que abarcam aspectos, lógicos, éticos, existenciais e religiosos. Segundo ele, tal abrangência é análoga a intenção paulina ao tratar o tema do pecado com uma abordagem mais ampla que a moral.

O “efeito-esperança” no pensamento ricoeuriano é mais profundo do que a motivação para a escolha de determinados objetos de reflexão como a existência, a metáfora, a narrativa, a memória ou o perdão. Mais do que isso, a esperança cristã impactou o modo como Ricoeur organizou seu discurso filosófico. Dizendo de outro modo, o cristianismo não é tanto o ponto de partida – ou a fundamentação última – de sua reflexão, mas lhe desvela um horizonte. Pensar uma filosofia do sentido da história com esperança implica em renunciar ao saber absoluto típico do pensamento hegeliano. Podemos perceber, então, que a esperança subsidia um sentido teleológico para a história ao mesmo tempo em que deslinda o horizonte. Por conseguinte, “a esperança não é um tema que vem depois dos outros temas, a ideia que fecha o sistema, mas um impulso que abre o sistema, que rompe o encerramento do sistema: é uma maneira de reabrir o que fora indevidamente fechado” (Ricoeur, 2006. p. 110).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento. Reimpressão.** Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed, 2006.
- AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus. In: HARTOG, François (org.). **A história de Homero a Santo Agostinho:** prefácios de historiadores e textos sobre história reunidos e comentados por François Hartog. Traduzidos para o português por Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica.** Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BADIOU, Alain. **As aventuras da filosofia francesa no século XX.** Tradução: Antônio Teixeira, Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Vários tradutores. 10^a reimpressão. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2002.
- BLUMENBERG, Hans. **The legitimacy of modern age.** Cambridge : The MIT Press, 1985.

BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer (Éd.). **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, 1990.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1999.

CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes**: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Editora Almedina, 2006.

CULLMANN, Oscar. **Cristo y el tiempo**. Barcelona: Editorial Estela, 2008.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**. Les sens d'une vie (1913-2005). Paris: La Découverte, 2008.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Tradução : José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

HARTOG, François. **Croire en l'histoire**. Paris: Flammarion, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm. **Filosofia da história**. 2ª edição. Brasília: Editora da UnB, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. tradução Fausto Castilho, Campinas: Editora Unicamp, 2012

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. Tradução: Francis Petra Janssen. Revisão Técnica: Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre a história. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-RIO, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-RIO, 2006.

LÖWITH, Karl. **Sentidos da História**. Lisboa: Edições 70, s/d.

MARQUARD, Odo. **Dificultades con la filosofía de la historia**. Valencia: Pretextos, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução Osvaldo Coggiola. Tradução: Álvaro Pina e Ivanna Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

MENDES, Breno. Filosofia da existência, existencialismo e o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur. **História da Historiografia**, v. 13, p. 431-465, 2020.

MENDES, Breno. **Sentido, existência e linguagem**: a filosofia da história de Paul Ricoeur. Belo Horizonte: Fino Traço, 2025 (No prelo).

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur**: une philosophie de l'agir humain. Paris: Éditions du CERF, 2006.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Tempo de perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em A memória, a história, o esquecimento. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 19, dezembro, 2015.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

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

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Portugal, 2013.

RICOEUR, Paul. **Da Metafísica à Moral**; seguido de Paul Ricoeur, “Autobiografia intelectual”. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Trad. F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.

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

RICOEUR, Paul. Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence. In BOISET, Jean (org.). **Le problème de la philosophie chrétienne**. Paris: Presses Unversitaires de France, 1949.

RICOEUR, Paul. **Leituras 3**. Nas fronteiras da filosofia. Tradução de Marcos Marcionilo. Revisão de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papyrus, 1988.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Tradução: Ivone CSão Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. Préface. In. PATOČKA, Jan. **Essais herétiques sur philosophie de l'histoire**. Préface: Paul Ricoeur. Postface: Roman Jakobson. Traduction: Erika Abrahms. Lagrasse: Verdier, 1999.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg. **Síntese nova fase**, v. 22, n. 70, 1995.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: É Realizações, 2014.