



O desafio da prática da fé no mundo urbano à luz do pensamento de Paul Ricoeur

*The challenge of practicing faith in the urban world in the
light of Paul Ricoeur's thinking*

DONIZETE JOSÉ XAVIER^a 

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar o desafio da prática da fé no mundo urbano à luz do pensamento de Paul Ricoeur. Primeiramente, trata-se de identificar que, diante do paradigma tecnológico em que estamos vivendo, sobressai o encanto do ser humano pelo poder da manipulação que está em suas mãos. Ressalta-se que o antropocentrismo despótico se tornou o tema dominante da nossa época. Diante do clima cultural hodierno, é urgente que a comunidade eclesial se pergunte de maneira autocrítica pelo desafio da prática da fé, especialmente no mundo urbano onde vive, frente à pluralidade de formas da vida e o problema da relação entre religião e ética, que efetivamente se converte em um problema social e político. Nesse sentido, esse artigo evidencia que é o modo de sentir a vida humana que modifica a forma de compreensão do mundo; isto porque aqueles que creem vivem no mundo a emergência da fé do seu tempo. Por fim, conclui-se que Ricoeur propõe pensar filosoficamente o sentido e a função de uma comunidade eclesial com implicações teológico-pastorais, uma vez que sua análise nos interpela a interpretar os sinais dos tempos e discernir os espíritos que constituem os desafios da fé no mundo urbano.

Palavras-chave: Fé. Técnica. Identidade eclesial. Utopia. Mundo urbano.

^a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil. Doutor em Teologia Fundamental, e-mail: djxavier@pucsp.br

Abstract

This article aims to analyze the challenge of practicing faith in the urban world in the light of Paul Ricoeur's thinking. Firstly, it is about identifying that, in the face of the technological paradigm in which we are inserted, stands out the charm of the human being for the power of manipulation that is in his hands. It is noteworthy that despotic anthropocentrism has become the dominant theme of our time. Faced with today's cultural climate, it is important for the ecclesial community to ask itself in a self-critical way about the challenge of practicing faith, especially in the urban world where it lives, in the face of the plurality of forms of life and the problem of the relationship between religion and ethics, which effectively becomes a social and political problem. In this sense, this article shows that it is the way of feeling human life that modifies the way of understanding the world; this is because, those who believe, live in the world the emergence of the faith of their time. Finally, it is concluded that Ricoeur proposes to think philosophically about the meaning and function of an ecclesial community with theological-pastoral implications, since his analysis challenges us to interpret the signs of the times and discern the spirits that constitute the challenges of faith in the Urban world.

Keywords: Faith. Technique. Ecclesial identity. Utopia. Urban world

Introdução

Este artigo visa analisar o desafio da prática da fé no mundo urbano à luz do pensamento de Paul Ricoeur. Para isso, serve-se da sua reflexão inédita realizada em uma conferência datada em janeiro de 1967 no salão paroquial da Igreja protestante da cidade de Amiens, localizada no norte da França, próxima a Paris, onde, em três grandes partes, o filósofo fala e reflete sobre o papel de uma Comunidade confessora no seio de uma sociedade desencantada que permanece perturbadoramente atual¹. Comumente, nessa direção, Ricoeur quis evidenciar o que significa para um filósofo pensar o significado e a função de uma comunidade eclesial. Lembrando que, para ele, a pessoa que crer deve se empenhar no interior de um Estado laico, ser uma aplicação social da fé, abrir-se à fraternidade, jamais se fechar na vida privada e, por fim, empenhar-se com os outros, inclusive com os não crentes. O texto está estruturado em nove partes, sendo assim as reflexões a partir da segunda parte definem o

¹ As três conferências proferidas por Ricoeur vieram a ser publicadas mais tarde em Cahier d'études du Centre protestant de rencontres et de recherches du Nord nº 26/1968.

objeto da análise e estão estruturadas metodologicamente da seguinte forma: a questão do significado e a função de uma comunidade eclesial; a decifração do humano e a sacralidade do mundo; a pressão da moral da convicção sobre a moral da responsabilidade; a utopia como concepção dialética moral; um outro mundo possível; funções específicas da comunidade; a dimensão escatológica da fé e a economia da vida e da esperança; por fim, o processo de reconciliação na definição do humano.

Desse modo, o discurso sobre o desafio da prática da fé no mundo urbano é tecido considerando, como sugere Elias Wolff, “o pensar a cidade e o urbano no amplo universo das diferenças e das singularidades dos atores que a constituem” (2021, p. 65). Por outro lado, tendo em vista que a sociedade em que vivemos é altamente consumista, e que a globalização do paradigma tecnocrático, tal como nos alerta a Encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco, coloca-nos diante de um grande problema, cresce assustadoramente, junto com o tecnicismo, o hedonismo, a indiferença e a sedução pelo poder e pela manipulação da vida. Nessa época hodierna, o ser humano se apresenta completamente seduzido pelo poder de conquista e de manipulação que está em suas mãos. O homem fascinado segue um programa antropológico despótico (*Laudato Si*, 68). O paradigma tecnocrático se traduz a nível subjetivo por um consumo exacerbado que considera tudo irrelevante, reduzindo tudo a simples produto, ou seja, usa-se e quando não é mais útil se joga fora. Como denuncia a *Laudato Si*, “dado que o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender seus produtos, as pessoas acabam sendo arrastadas pelo turbilhão de compras e gastos supérfluos. O consumismo obsessivo é o reflexo subjetivo do paradigma tecnoeconômico” (*Laudato Si*, 203). Diante dessa proposta sutil do capitalismo, podemos dizer que o ser humano parte para um caminho de exílio, para um caminho de fuga de sua verdade.

É nesse contexto que este artigo procura considerar uma nova substância epistemológica capturada sob enfoque de uma linguagem instauradora de sentido. Sendo assim, propõe-se buscar em Ricoeur uma chave de leitura que permita construir uma reflexão madura sobre a fé na perspectiva da linguagem, da palavra, da ação e finalmente com os recursos da utopia.

A questão da ação se apresenta como lugar da inscrição e da manifestação da pessoa humana no mundo, o que significa que, para o filósofo, o agir é a manifestação do ser. Ricoeur chamará o agir de “a utopia de uma humanidade completa”, o que significa para ele que ao mesmo tempo a totalidade dos seres humanos e o destino singular de cada pessoa humana constituem o sentido universal da fraternidade (RICOEUR, 2018a, p. 10). Trata-se de fazer com que a necessidade da humanidade seja tomada como totalidade para prevalecer sobre os particularismos e egoísmos. Nesse sentido, é inegável, como afirma Elias Wolff, a necessidade de se afirmar a liberdade religiosa sem individualismos; isso porque nas palavras do teólogo: “exige admitir que o Deus da cidade se manifesta de muitas formas, e só é reconhecível por quem acolhe as diferenças hermenêuticas do sagrado na vida da cidade” (2021, p. 72). Sob o risco de uma prática de fé desvinculada da vida e da busca excessiva por um solipsismo místico e espiritual, a religião não pode perder a sua dimensão social, pois, ainda nas palavras de Wolff, “o intimismo da fé tira a força profética da religião na cidade, pois, fechada em si mesma, vive sob a influência da cultura individualista do mundo atual, fragilizando o seu discurso sobre relação, cooperação e comunidade” (2021, p. 72).

Ricoeur é convicto de que a dimensão religiosa do homem lhe oferece um fundamento da dignidade e um horizonte da responsabilidade humana que somente ela pode oferecer quando se trata das exigências absolutas na ordem do bem, da verdade e do serviço ao próximo (RICOEUR, 1967, p. 113). Delineia-se assim marcas profundas em seu pensamento sobre um cristianismo social, pois, para ele, é da relação entre profecia e sociedade que se manifesta a preocupação pela ética social; pela tradução da mensagem evangélica em responsabilidades sociais. Em suas palavras, como ressalta François Dosse, na verdade, o cristão não pode se contentar em derramar lágrimas pela miséria humana, ele “precisa remover montanhas. Este é precisamente o único sentido possível de sua tarefa aqui em baixo. Quanto à caridade, ela é o próprio fermento da revolução, pois ‘revolucionários é o que queremos ser’” (2017, p. 56).

Paul Ricoeur e o cristianismo social

O filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), um dos principais pensadores e protagonistas da cultura filosófica do século XX, delineou uma teoria hermenêutica propondo, entre tantas interpretações, também uma reflexão original que ficara guardada por muito tempo em seus arquivos sobre o papel da Igreja no mundo contemporâneo. Nascido em uma família de tradição de fé protestante, depois de diversas experiências marcantes em sua vida, a de ser prisioneiro dos alemães durante a Segunda Guerra Mundial se aproxima do cristianismo social da sua época. Marcado profundamente pelas teses de Karl Barth, define no pós-guerra o modo da intervenção do cristianismo na política, o que o levou a assumir uma militância efetiva por meio do cristianismo social.

Sob a influência do Prof. de Direito da Faculdade de Lyon que conheceu no movimento de estudantes protestantes no Congresso socialista, Ricoeur começou a apoiar a causa socialista (RICOEUR, 1997, p. 24). Por outro lado, tentava juntar protestantismo e socialismo sem cair na confusão à qual cediam muitas vezes os socialistas cristãos. Sendo assim, entrava em confronto com aqueles que se posicionavam como “Socialistas por serem Cristãos” (DOSSE, 2017, p. 57). Com essas palavras, como esclarece o historiador Dosse François, Ricoeur explica como se estabelece a sua vocação cristã e sua decisão política, uma vez que “a vocação religiosa carrega certas exigências do plano social que só podem levar a condenar o capitalismo como um ‘choque de egoísmos e de interesses, uma selva onde o homem é inimigo do homem’” (2017, p. 57). O cristianismo precisa perceber a dificuldade da fecundidade da sua mensagem em nosso tempo histórico por uma exigência de se identificar a partir do que lhe é próprio: sua identidade. Nesse sentido, é evidente que, para Ricoeur, segundo Dosse François, não há continuidade entre a condenação cristã do capitalismo e a proposta de uma solução alternativa (2017, p. 57). No entendimento do Cristianismo Social de Ricoeur, o cristão não pode se apresentar como portador de outro sistema em nome de suas convicções religiosas. Entre ambos há lugar para o risco do arbitrário na tomada de posição política. Para ele é aqui, na posição política, o lugar da humildade

(DOSSE, 2017, p. 57). De fato, a mensagem cristã desencadeia uma revolução pessoal no homem e o fortalece para assumir uma responsabilidade histórica.

Recorda-se de que a obra de Ricoeur é vastíssima e, de fato, constitui-se um discurso filosófico autônomo com relação a qualquer autoridade, seja ela ou não religiosa. Jamais negara a sua convicção de fé a ponto de afirmar sem rodeios que é um cristão de confissão protestante, mantendo a distância necessária entre a sua fé e a sua abordagem filosófica. Porém, para ele, somente uma hermenêutica, a que contém a mediação semântica capaz de se referir à existência humana, permite acender a esfera de uma autêntica ontologia, trata-se da compreensão de si, proclamada por uma “ontologia militante”, em que o conflito das hermenêuticas é revelador do “si” que habita o mais profundo da pessoa humana – dialogando com as instâncias mais críticas da filosofia contemporânea. Desde a fenomenologia simbólica e a semântica da linguagem, chega-se ao problema da interpretação ou da hermenêutica no esforço de dar uma interpretação da fé sempre mais adequada à necessidade, às dúvidas e às inspirações do homem do seu tempo.

Significado e função de uma comunidade eclesial

Com este título “Significado e função de uma comunidade eclesial”, Ricoeur, como é próprio do seu estilo, faz comunicar na sua rigorosa reflexão filosófica a sua convicção de fé a partir desse lugar específico de intersecção: a comunidade eclesial. Para ele, a filosofia não é simplesmente crítica mas também da ordem da convicção, e a convicção religiosa possui uma dimensão crítica interna. Nesse sentido, colocar no centro de sua reflexão a comunidade eclesial é compreendê-la na sua missão hermenêutica. Em outras palavras, naquilo que ela tem de mais original e que remete à condição de sua natureza: uma comunidade que faz sentir a própria voz e que exercita uma pressão contínua, por mais leve que seja, para ser um impulso utópico precisamente para dentro da sociedade.

Para Ricoeur, uma Comunidade confessoria é uma Comunidade hermenêutica; o que significa primeiramente que o sujeito da fé não é apenas o indivíduo, o “eu”, mas um “nós” (RICOEUR, 2018a, p. 18). Nessa perspectiva, pode-se dizer que a referência ao “nós” constitui o cerne do conteúdo da

profissão de fé cristã, pois não se crê isoladamente, mas “em” e “como” comunidade. Esse “nós” é uma referência hermenêutica eclesial, isto é, uma referência mediatizada pela interpretação da exigência própria da fé. A fundamentação do conteúdo da profissão de fé torna-se uma fundamentação hermenêutica pelo próprio recurso semântico da sua simbólica. Por isso, esse “nós” não é uma ideia de “comunitarismo forjado”, mas concretamente um tornar-se comunidade. Em entrevista à Bertrand Révillon, Ricoeur afirmou: “a nossa fé cristã é, portanto, um ‘crer em’ e, concomitantemente, um ‘crer com’. Este complexo de crenças é o modo como temos de aderir ao simbolismo fundamental” (RICOEUR, 2009c, p. 137). Nesses termos, constituir-se um “nós” como feição corporal dessa fé eclesial pressupõe deixar de lado qualquer possibilidade em que o tornar-se “comunidade” seja uma realidade que se configura como somatória de sujeitos agrupados.

Na Teologia, diria Libânio: “Se há resposta do ser humano à Revelação, as mudanças na compreensão do ser humano refletem na maneira de ele viver sua fé. Em outras palavras, a cada concepção antropológica corresponde-se uma compreensão da fé, e vice-versa” (LIBÂNIO, 2000, p. 43). Para Ricoeur, “é a saúde do corpo eclesial o que determina a qualidade das relações Igreja-mundo, pois não há nenhum equilíbrio externo sem o equilíbrio interno” (RICOEUR, 2018a, p. 18). É doentio querer viver a fé isoladamente, pois nenhum tipo de solipsismo, quer seja ele da consciência, do espiritual ou do místico, pode responder à altura o significado original de uma Comunidade eclesial, a qual, por natureza, tem a missão de testemunhar ao mundo um sentido fundamental. É nessa perspectiva que Ricoeur se preocupa com o resgate à razão de ser de uma Comunidade, ou seja, sê-la em sua totalidade. Se a fé nasce do testemunho de outros e orienta-se para o testemunho a outros, a sua economia testemunhal emerge do seu próprio objeto; germina de uma experiência que originalmente é comunal.

Nas entranhas do cristianismo se encontra uma fé que, além de ser graça, é histórica, comunitária e social, pois se constitui por meio do testemunho de uma Comunidade. “Ela se faz cultura a fim de ser transmitida” (LIBÂNIO, 2014, p. 85).

Porém, é o anúncio da morte e ressurreição de Cristo que é para os cristãos uma leitura de uma figura da história em que se atesta o excesso de

sentido sobre tudo o que não tem sentido na existência humana: a hostilidade; a mentira; a violência; a barbárie; o egoísmo; o antropocentrismo despótico etc. Atestar e testemunhar significa ter ações concretas e um estilo específico de linguagem que designam a autoafirmação do sujeito em seu discurso (RICOEUR, 1984b, p. 43). Para Ricoeur, a linguagem é mediação humana e elemento que substancializa o humano. Ela é um modo de ser. Nesse sentido, a categoria testemunho ganha total relevância uma vez que, para ele, “se aplica a palavras, obras, ações e vida, que, enquanto tais, atestam, no coração da experiência e da história, uma intenção, uma inspiração e uma ideia que ultrapassa a experiência e a história” (RICOEUR, 1994, p. 107). Assim, a categoria de testemunho, por sua própria atestação histórica, configura-se como questão inerente à performividade da linguagem, o que significa dizer que o sujeito que diz se diz no ato da palavra.

A fé, por sua própria índole comunitária, não pode legitimar nenhum tipo de particularismos e egoísmos. Se nos dias atuais, a relação metafisicamente geradora do próprio ser comunhão de pessoas foi cortado e entregue à fragmentação irracional do materialismo hedonista e mercadológico contemporâneo, é urgente, como sugere Ricoeur, o resgate do sentimento de “*ekklesía*” enquanto “assembleia para compartilhar o símbolo central e o conteúdo de base da fé” (RICOEUR, 2009c, p. 137-138)². Para

² Para Ricoeur, três são os elementos que constituem o coração da fé cristã: 1) O núcleo simbólico central para o cristianismo, e que temos em comum com o judaísmo, é o símbolo do servo sofredor, do homem que agrada a Deus porque dá sua vida por seus amigos; 2) Um conjunto de crenças, não opiniões. Uma adesão forte que se faz, todavia, por meio da palavra de um outro, que é ele mesmo o testemunho de qualquer coisa ou de qualquer um que o excede. Ele afirma dar créditos às testemunhas e relembra a formulação das primeiras confissões cristãs: “Eu creio com os apóstolos”. A nossa fé cristã é, portanto, um “crer em” e ao mesmo tempo um “crer com”. Este complexo de crença é o modo como aderimos ao simbolismo fundamental; 3) A conexão entre o simbolismo fundamental do servo sofredor e ao mesmo tempo das crenças que estão ligadas a ele ocorre “no contexto de uma comunidade – uma ecclesia, uma assembleia – que se divide do símbolo central e do conteúdo de base da fé” (RICOEUR, 2009c, p. 137). Falar desses três elementos, que para o filósofo constituem o coração da fé cristã, sugere que a reflexão seja aberta também à sua dimensão kerigmática. Para o filósofo, em sua reflexão, a inserção do kérigma da fé se dá no mesmo lugar onde o sujeito se compreende entre a origem e o fim. O que significa assumir que há uma perspectiva horizontal-escatológica da própria gramática da existência humana que deve ser compreendida desde a perspectiva vertical-do-amor-ágape-de-Deus manifestado em Jesus de Nazaré.

Libânio, essa temática é decisiva quando o tema é a fé da Igreja, isso porque, como afirma o teólogo, “Cremos enquanto somos Igreja. Nós, como Igreja, somos o sujeito da fé. ‘Crer na Igreja’ significa, portanto, ‘crer em Igreja’, como sendo uma comunidade eclesial, no seu interior, como seu membro. A maneira de expressar a própria fé pessoal é comunitária” (2014, p. 87). Essa condição ontológica da fé manifesta a decifração do humano, que é por si comunitário, e a sacralidade do mundo. Continua o teólogo, essa “dimensão comunitária se situa no início e no fim do processo humanizante, tanto em nível pessoal como societário” (LIBANIO, 2014, p. 80).

A decifração do humano e a sacralidade do mundo

Ora, diante dessa base ontológica primordial, é preciso ressaltar que o isolamento de outrem não pode ser um conforto para uns em detrimento de outros, ou mesmo gerar um sentimento de segurança e proteção individualista; isolar-se do outro ou, ainda, isolar o outro é, e sempre será, uma forma violenta de não reconhecimento de outrem. Todo e qualquer tipo de individualismo e isolamento põe em risco o desvelamento do enigma do humano. Nas palavras do filósofo, “se há um mistério de Deus, ele está nos confins do humano, e, se há um mistério do homem, ele está no meio do humano, isto é, o mistério do misto” (RICOEUR, 1960, p. 125). Adolph Gesché diria: “o ser humano é esse ser à procura de sua humanidade e do segredo que ele guarda” (2003, p. 13).

É em sua filosofia da vontade (1950) que Ricoeur afirma que o ser humano aprende a se reconhecer na relação com as outras criaturas e com o mundo. Em suas palavras, diz: “Eu expresso-me exprimindo o mundo; exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo” (RICOEUR, 2009a, p. 216). Dito isso, vale a pena reiterar que a economia testemunhal da fé nasce do seu próprio objeto. Ela é germinal, pois, fecundada em uma experiência originalmente comunal, o ser humano pode explorar sua sacralidade decifrando a carne do mundo, como expressa significativamente o filósofo (RICOEUR, 2009a, p. 216). Para ele, o ser humano está permanentemente em estado de decifração, ou seja, decifrando a si, decifra o mundo na exploração da sacralidade. Esse é o estado permanente de interpretação em que o ser

humano se encontra, como afirma o filósofo em seu ensaio *Doctrine de l'homme* de 1966; essa é primordialmente a condição da sua existência (RICOEUR, 1966, p. 26). Nesse sentido, colocar-se diante do ser humano é colocar-se diante de “um sagrado”. Dispor-se diante de uma realidade que por si exige decifração. No entendimento de Ricoeur, é como uma espécie de *kénosis* da natureza, um campo de atividade humana em que o homem é chamado a ser próximo do homem. Nesses termos, se o ser humano é um ser sacral, abre-se então, aqui, uma fenda ética, a de saber se o homem se fará próximo do homem. Como pergunta Ricoeur, “será que respeitará esse agrado difuso?” (RICOEUR, 1966, p. 30).

Nessa perspectiva, a comunidade eclesial tem algo a dizer ao mundo. Ela deve manter algo vivo no dinamismo da história que se apresente como uma utopia. Há que buscar um projeto para o conjunto dos homens, querer que a humanidade seja de fato, fraternidade universal. Nesse sentido, nas palavras de Ricoeur, “o que temos de trazer de específico para o debate ético, colocado em jogo pela opção coletiva, é uma verdadeira visão do homem suscetível de fornecer um sentido à nossa ação no mundo” (RICOEUR, 1973, p. 139). Esse ponto, vale a pena reiterar que, para ele, “a pregação aos fiéis tem uma função precisa: a de montar o núcleo da comunidade confessora que leva coletivamente a pregação ao mundo. A finalidade da pregação aos fiéis é que haja uma tal comunidade confessora que seja pregadora coletiva da pregação ao mundo” (RICOEUR, 1973, p. 145). A Pregação vincula-se efetivamente ao novo tipo de testemunho que aparece dissociado de todo aspecto institucional e que se dirige ao político para exortá-lo e adverti-lo.

Ricoeur, em seu texto “A Saúde da Presença da Igreja no mundo”, indaga que a ação dos cristãos no contexto em que se vive depende de uma justa relação entre a elaboração de uma nova pregação ao mundo, seguido de um trabalho teológico da Igreja sobre si mesma e sobre sua relação com o mundo e, finalmente, uma qualidade de engajamento de seus membros nas ações de caráter leigo (RICOEUR, 1973, p. 144). Nesse mesmo texto, não hesitou em citar a mensagem de Paulo VI à ONU como paradigma significativo na perspectiva testemunhal, a qual, para ele, faz “aparecer no mundo de hoje uma nova articulação do espiritual e do político e, por meio dela, trata-se de pesar sobre o processo de mundialização, problemas e soluções, a própria

política” (RICOEUR, 1973, p. 144). Por outro lado, se falou de o homem como ser fenomênico, Paulo VI denunciou corajosamente os obstáculos para a unidade da espécie humana e instigou em sua pregação a tomada de posição no plano econômico-social; além de efetivamente conclamar os políticos a formas econômicas da dádiva, face à crescente separação entre ricos e pobres; isto se deu porque ele mesmo se apresentou como um verdadeiro especialista em humanidade, e é nisto que consiste o poder espiritual, afirma o filósofo. (RICOEUR, 1973, p. 146). Nesse sentido, Ricoeur insiste que é preciso buscar a articulação entre a moral da convicção e a moral da responsabilidade, isso porque não pode haver uma concepção unificada da moral, pois “a vida moral se baseia em uma dialética do absoluto desejável e do ótimo realizável” (RICOEUR, 2018b, p. 30). De fato, o que conta são as ações concretas, a luta pela humanização nos grandes conjuntos urbanos, os atos de solidariedade e o compromisso com os que se sentem ameaçados no seu direito à vida, ou seja, as ações que fazem prevalecer as necessidades da humanidade tomadas como um todo. Segundo Ricoeur, a intenção dessas ações personalizantes constituem, como precedente, uma utopia de que cada homem se realiza plenamente. E, citando Spinoza, dirá que, “quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos a Deus” (RICOEUR, 1973, p. 139). Por fim, conclui dizendo que “a moral social não parte de um sistema, mas de um paradoxo; ela visa a duas coisas opostas; é uma utopia da totalidade humana ao mesmo tempo que uma utopia da singularidade humana” (RICOEUR, 1973, p. 139).

A pressão da moral da convicção sobre a moral da responsabilidade

Em seu ensaio “A presença da Igreja no mundo”, de 1966³, Ricoeur expõe a necessidade da tensão entre a moral da convicção e a moral da responsabilidade, uma vez que, para ele, há sempre uma exigência absoluta que de certa forma não suspende nem o sentido religioso nem o sentido laico quando se trata da questão da exigência absoluta. Recordar-se que, em sua

³ Texto traduzido do italiano: *Presenza della chiesa nel mondo*; publicado no Livro Paul Ricoeur. *Per un'utopia ecclesiale*. Torino: Piccola Biblioteca Teologica, 2018.

obra *Histoire et Verité*, Ricoeur distinguiu esses dois níveis da moralidade com base nas teses de Max Weber aplicada ao problema do poder e da violência. Nas palavras de Ricoeur, o sociólogo jurista alemão entende

por ética da convicção a projeção dos objetos fundamentais e por ética da responsabilidade o exercício mesmo da ação. Sob o signo do possível e do razoável e com o recurso e a força, elaborava um modelo capaz de inspirar uma pedagogia da história e de guiar a responsabilidade dos grupos de culturas e da pregação das Igrejas (1967, p. 353).

É interessante observar que, para Ricoeur, o que de fato cria no homem uma pressão da exigência utópica sobre a moral da responsabilidade é o mandamento “não matarás” como máxima absoluta. A exigência absoluta atinge a todos e, em linguagem kantiana, esta é a moral da convicção; a qual, nesse sentido, é uma espécie de absoluto que não se coloca em discussão, uma vez que na linguagem kantiana se diz: “tratarei sempre o outro ser humano não somente como um meio, mas também como um fim” (RICOEUR, 2018b, p. 30).

Se, por um lado, a moral da convicção se apresenta como uma espécie de absoluto que não se questiona, por outro, a moral da responsabilidade coloca em evidência o problema da igualdade das pessoas. Desse modo, somos todos iguais e ninguém merece mais do que outro. Ricoeur, a partir dessa distinção entre as duas morais, e sem negar a importância das duas e das suas articulações, perguntará pelo sentido teológico e antropológico da tensão entre ambas. Em suas palavras, “somos todos herdeiros do trabalho das gerações anteriores, e ninguém pode dizer que vale mais do que os outros. Somos todos devedores em comparação com tantos milênios de gerações humanas que nosso mérito é mínimo em comparação ao que somos humanamente” (RICOEUR, 2018b, pp. 30-31).

Mas como pensar esse sentido teológico e humano diante das inumanidades do nosso tempo? O problema da fome, por exemplo, está em todos os rincões do planeta e se agrava de maneira avassaladora nesse cenário da pandemia em que estamos vivendo. As inumanidades são uma das consequências mais violentas e veladas ao horror do não reconhecimento do

outro. Escancara ao mesmo tempo o fenômeno da indiferença, que afeta a convivência humana, e denuncia desequilíbrios incalculáveis na linha da defesa da vida. Como ele mesmo afirma, “temos, portanto, um modelo social completamente injusto por razões de produtividade, de rendimento, e nenhuma sociedade humana resolveu até agora este problema: não existe nenhuma sociedade igualitária que seja uma sociedade produtiva, capaz de investir mais e de entrar na competição do crescimento” (RICOEUR, 2018b, p. 31).

Essa denúncia de Ricoeur se aplica à incapacidade atual dos que detêm o poder e a técnica de agirem juntos diante do grande desafio da Covid-19. O problema do humano continua a exigir sua re colocação em termos de mais humanismo. Para Libânio, “a dimensão comunitária situa-se no início e no fim do processo humanizante, tanto em nível pessoal como societário” (2014, p. 80). O ser humano é, por índole, comunitário; negar-se a agir juntos em tempos de crise humanitária revela o alto nível de individualismo que se vem atingindo. De fato, como afirma Francisco Bonamigo, é pelos efeitos que operam na vida, no tempo e na história que se mede o valor do humanismo, uma vez que “temos um supremo paradoxo em que a defesa do homem e de seus direitos se intervém em lógica da miséria do humano” (2016, p. 146). Ricoeur está convencido de que esta realidade exige não somente repensar as categorias de um novo humanismo como abordar a questão de “mais humanismo”, e essa seria a responsabilidade humana de uns em relação aos outros. É profética a defesa que o Papa Francisco faz em relação à quebra temporária de patentes de vacinas contra a Covid-19. É o que Ricoeur classifica como pressão da moral da convicção sobre a moral da responsabilidade, pois, se é verdade que a Comunidade eclesial exerce um papel decisivo no diálogo com o mundo, essa função é uma condição fundamental da exigência da moral da convicção sobre a moral da responsabilidade (RICOEUR, 2018b, p. 31). As palavras do Papa Francisco nos colocam nessa esfera quando ele declara que o “vírus do individualismo não torna as pessoas mais iguais nem mais irmãs, mas sim as deixa indiferentes ao sofrimento dos demais. Uma variante desse vírus é o

nacionalismo fechado, que impede, por exemplo, um internacionalismo das vacinas” (FRANCISCO, 2021)⁴.

Essa ousadia profética é, no entendimento de Ricoeur, “a função própria dos grupos de pensadores, dos religiosos, dos humanistas e dos grupos religiosos enquanto depositários da moral da convicção e da pressão dessa moral da convicção” (RICOEUR, 2018b, p. 31).

A utopia como concepção da dialética moral

Com o declínio do império da razão, a incerteza da irracionalidade tomou conta, e o autoritarismo positivista da ciência e da técnica decretou o fim das ideologias e com ela suplantou-se um processo sutil de desativação da utopia. É num contexto complexo em que o ser humano tem sacralizado a técnica e, inversamente, a técnica ‘des-sacralizado’ o mundo, que Ricoeur busca recuperar o real sentido da utopia. Porém, é oportuno nesse momento acentuar que, para ele, é decisivo o valor da dialética entre utopia e ideologia, mesmo que hoje ambos os conceitos sejam aplicados pejorativamente a indivíduos e aos grupos implicados na ação social sob suas modalidades distorcidas. Nessa visão pejorativa referente a ambos os conceitos, para Ricoeur, de um lado, a ideologia é vista apenas como uma expressão deformada e dissimulada de interesses ou de conflitos escondidos, e, de outro, a utopia é vista como um fantasma ou um ideal romântico pelo qual o sonhador social tende a escapar à dura lógica da ação espalhando-se no espaço vazio a lugar algum (RICOEUR, 1976, p. 51). De fato, para Ricoeur, os fenômenos ideológico e utópico não poderiam se reduzir a uma mera função de distorção e de dissimulação, como uma interpretação simplista como querem os negativistas.

O conceito pejorativo de ideologia revela seu caráter ininteligível que expõe uma imagem invertida da realidade. Nesse sentido, é preciso reafirmar que a ideologia opera em vários níveis, que ela é em si pensar um outro, sendo assim decifrá-lo é seu critério. Então, o que não pode ser eliminado da

4 Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609090-patentes-o-papa-a-favor-da-liberalizacao-a-lei-do-mercado-nao-deve-prevaler-sobre-a-lei-do-amor-as-esperancas-devem-ser-compartilhadas>. Acesso em: 25 maio 2021.

compreensão de ideologia é que, em seus múltiplos níveis, ela é um meio de dar sentido global e coerente à ação em suas relações com a história como um todo e com uma concepção de mundo (RICOEUR, 1976, 52). Sendo assim, conseqüentemente, ela cumpre um papel fundamental na articulação no que Ricoeur denomina espaço de experiência e horizonte de espera, uma vez que estas duas realidades dão sentido à história, permitindo que um grupo, classe social ou um povo adquiram consciência do que seja realmente a ideologia.

Em sua obra *Du Texte à l'action* (1986), Ricoeur, ao tratar sobre a questão do imaginário social, afirma que “a verdade da nossa condição é que o elo analógico que faz de todo homem o meu semelhante só nos é acessível por meio de um certo número de práticas imaginativas, tais como a ideologia e a utopia” (RICOEUR, 1986, p. 227). Para ele, são as práticas imaginativas que constituem o elo analógico entre o ser humano e seus semelhantes e, fundamentando-se em Karl Mannheim, no caminho aberto por ele, ao se estabelecer a diferença entre ideologia e utopia com base no critério comum de não congruência relativamente à realidade histórica e social. Para Ricoeur, os indivíduos e as entidades coletivas estão ligados desde sempre à realidade social de um modo diferente, segundo as figuras de não coincidência do imaginário social (RICOEUR, 1986, p. 228).

Sendo assim, é a ideologia que cumpre uma função específica no imaginário social, como afirma: “a de permitir o enlace daqueles componentes vitais da memória coletiva que possibilitam que o valor inaugural dos acontecimentos fundadores se transforme no objeto da crença do grupo inteiro” (RICOEUR, 1986, p. 337). De fato, sem o exercício da memória que se transforma em objeto da crença de um grupo em um ato fundador da comunidade, não haveria para Ricoeur grupo estável e perdurável. Por isso, para ele, o ato fundador só pode ser revivido e reatualizado mediante interpretações que não cessam de remodelá-lo retroativamente, e o acontecimento fundador deve se representar ideologicamente para a consciência do grupo.

Nesses termos, é essa relação indireta com os acontecimentos que atribui ao grupo, a Comunidade, a significação do acontecimento fundador e inaugural. Seria, contudo, insuficiente deter-se nessa única análise sem se perguntar pelo papel da utopia. Se para Ricoeur a ideologia fortalece, reforça

e preserva a realidade, então é função da utopia a projeção da imaginação fora do real. Ela é “a expressão de todas as potencialidades de um grupo que se encontram recalcadas pela ordem existente. A utopia é um exercício da imaginação para pensar um ‘modo diferente de ser’ do social” (RICOEUR, 1986, p. 381). Mas, para o filósofo, a utopia projeta também a imaginação para outro tempo. Nesse sentido, seria necessário “não apenas falar de utopia, mas de ucronia, para sublinhar não só a exterioridade espacial da utopia (outro lugar), mas também a sua exterioridade temporal (outro tempo)” (RICOEUR, 1986, p. 381).

É preciso dizer, porém, que o reconhecimento dessa premissa evidencia que utopia não deixa escapar nenhuma instância da vida: “ela é o sonho de um outro modo de existência familiar, de uma outra forma de se apropriar das coisas e de consumir os bens, de uma outra forma de organizar a vida política, de uma outra forma de viver a vida religiosa” (RICOEUR, 1986, p. 382). A utopia impõe à ordem estabelecida uma proposta de uma sociedade alternativa que se constitui desde o questionamento radical do exercício da imaginação em pensar em outro modo de ser. Na utopia se projeta a imaginação fora do real e a imaginação fora do tempo, e é este imaginar produtivo que mantém aberto o campo do possível como raiz de sua função libertadora. “Imaginar o não lugar é manter aberto o campo do possível” (RICOEUR, 1986, p. 384).

Um outro mundo possível

Em sua conferência “A presença da Igreja no mundo” (1966), Ricoeur, retomando os conceitos: “pressão e presença”, pergunta-se pela importância do conceito de utopia quando o assunto é a inserção da Igreja no mundo para assim transformá-lo e indicar um outro mundo possível. Para ele, “somos responsáveis por manter vivo um propósito que permanece distante para os seres humanos” (RICOEUR, 2018b, p. 33). Nesse ponto, vale a pena reiterar que, para ele, a utopia se apresenta como uma aplicação da concepção dialética da moral; o que significa assumir que os conceitos “pressão e presença” dizem respeito a um ideal, em um sentido moral, e uma esperança, em sentido religioso. E aqui os conceitos se articulam: o ideal e a esperança; o moral e o religioso (RICOEUR, 2018b, p. 33).

De fato, Ricoeur chama a atenção para o princípio regulador que permite traçar o perfil de uma utopia que se situa muito mais ao lado do horizonte de um ideal de humanidade. Em sua obra *Histoire et Vérité* (1967) dirá:

o que temos de trazer de específico para o debate ético, colocado em jogo pela opção coletiva, é uma verdadeira visão do homem suscetível de fornecer um sentido à nossa ação no mundo. Essa visão cerca a humanidade do homem em suas duas extremidades: a totalidade e a singularidade. Em face ao contra-senso, com efeito, frente a utopia fundamental consiste em manter um projeto para o conjunto dos homens, querer que a humanidade seja uma (RICOEUR, 1967, p. 352).

Mas como atingir essa realidade, diante dos novos tipos de pobreza e desigualdades que avassalam os rincões da humanidade. Esta questão para Ricoeur não pertence à esfera do cálculo, mas sim ao horizonte da espera, uma vez que diante da grande dilaceração da humanidade, os esquecidos são os pobres. Nesse sentido, diz o filósofo: “precisamos encontrar um projeto humano comum [...] e ao mesmo tempo recompor a humanidade e individualizar os destinos” (RICOEUR, 2018b, p. 34).

Sintetizando algumas ideias apresentadas em *Histoire et Vérité*, pode-se compreender melhor o que Ricoeur denuncia ao afirmar que a ideia de humanidade está cada vez mais ameaçada pelas rivalidades dos Continentes e pelas rivalidades raciais e embargos políticos e econômicos. Portanto, para ele:

Temos que fazer prevalecer as necessidades da humanidade, tomada como um grande corpo doente, sobre todos os projetos particulares;
Personalizar o máximo as relações que tendem a fazer-se abstratas, anônimas, inumanas, na sociedade industrial;
Tomar como ponto de partida a moral social; o que conta nesse caso são as ações concretas, a partir de pequenos grupos eficazes;
A luta contra a desumanização nos grandes conjuntos urbanos (RICOEUR, 1967, p. 352).

A perspectiva utópica de Ricoeur implica “um ideal de humanidade”, “um mundo possível”, desde que seja possível dar à ação econômica, social e política um enfoque mais humano. Como acena o teólogo Leonardo Boff, o

que nos tem ajudado a enfrentar a Covid-19 não são os mantras do capitalismo e do neoliberalismo, “mas a centralidade da vida, a interdependência de todos com todos, a solidariedade e a cooperação entre os povos, para além dos soberanismos ultrapassados, o cuidado de uns para com os outros” (BOFF, 2021)⁵.

Funções específicas da Comunidade Cristã

Uma questão relevante no pensar a questão da Comunidade Cristã ou ainda a Igreja em Ricoeur está na forma como que ele atribui a configuração de sujeito social. Este sujeito, no sentido mais amplo do termo, é a estrutura relacional de todas as mediações das ações dos cristãos no mundo que emana da elaboração de uma nova pregação ao mundo, do trabalho teológico da Igreja sobre si mesma e sobre a relação com o mundo e a qualidade do engajamento de seus membros nas ações de caráter leigo. Para Ricoeur, é dessa configuração social, fruto do equilíbrio desses três fatores que depende a saúde da presença da Igreja no mundo (RICOEUR, 1973, p. 144). Nesse sentido, podemos dizer que no plano sociológico, é emergente uma Comunidade que dê testemunho de um sentido sob forma de uma esperança para todos os seres humanos (RICOEUR, 2018b, p. 35).

Ao menos duas coisas se colocam aqui de forma direta: a ideia da Igreja como sujeito social e a emergência de uma Comunidade que dê testemunho de uma esperança que seja universal. Pensar a Igreja como sujeito social significa considerar uma certa preeminência da Comunidade sobre os indivíduos como parte constitutiva da estrutura básica da Igreja. O que efetivamente se materializa no âmbito social como Igreja é aquela tendência comunitária original que cada indivíduo traz consigo e que se traduz em uma obra dinâmica e global. O teólogo Medard Kelh ao se referir à Igreja como sujeito social afirmará: “Deus tem sempre como suporte um sujeito social e este sujeito no sentido mais amplo do termo é a estrutura relacional de todas essas mediações simbólico-reais do Reino de Deus em que a vontade da justiça

⁵ Disponível em <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604646-a-fratelli-tutti-um-novo-paradigma-de-sociedade-mundial-de-senhor-dominus-a-irmao-frater-artigo-de-leonardo-boff>> Acesso realizado em 28 de abril de 2012.

e da paz de Deus cria um espaço na história” (KERL, 2003, p. 224). E continua o teólogo, “somente mediante a participação em determinados grupos sociais, os indivíduos, criadores de história, convertem-se em sujeitos cooperantes da história humana” (KERL, 2003, p. 224).

No nosso entender, a reflexão filosófica de Ricoeur aproxima-se com afinco desse contexto de Igreja enquanto sujeito social, uma vez que procura especificar suas funções a partir de um testemunho histórico que se configura como sentido fundamental restaurador da esperança para todos os povos. O que de fato ele propõe é a articulação entre o eclesial e o social como o futuro das Comunidades. Nessa articulação se abre um horizonte de esperança de um projeto humano comum a todos. É aqui que, diante de uma economia de morte, como estamos presenciando, nesse contexto marcado por um profundo sentimento de distopia, é preciso reencontrar aquela “articulação entre serviço interno à comunidade dos seres humanos que regulará o futuro e o destino dessa sociedade”, como afirma o filósofo (RICOEUR, 2018b, p. 35).

A dimensão escatológica da fé e a economia da vida e da esperança

Para Ricoeur, é função de uma Comunidade eclesial levar a esperança de um sentido. Porém, nesse ponto, é preciso considerar o problema da linguagem, uma vez que, para ele, a Comunidade confessora é o lugar no qual o problema da palavra é vivido, pensado, anunciado como conflito da religião e da fé. E, recordando Bonhoeffer, dirá: “a religião tem pensado em um Deus onipotente e um ser humano débil, e o Evangelho nos fala da possibilidade de que o ser humano é, e é forte em toda esta fraqueza de Deus. Só um Deus débil pode ajudar-nos, e esse Deus é o Deus de Jesus Cristo” (RICOEUR, 2018c, p. 53). Por trás dessa análise de Ricoeur, encontra-se um dos temas centrais do seu limítrofe teológico: o tema da *kénosis* de Cristo. Sabe-se que essa temática é assumida pelo filósofo na perspectiva da gratuidade do amor⁶.

⁶ Ao abordar o tema da *kénosis*, Ricoeur confessará que está mais próximo de René Girard em seu assento no dom gratuito que Jesus faz de sua vida do que outras teologias. Na lógica da cruz e da *kénosis*, o filósofo suspende qualquer possibilidade de interpretação que possa identificar o evento da paixão e morte de Jesus como mera expiação pelos pecados do

Com base nessa premissa, compreende-se a questão central para Ricoeur no que diz respeito à semântica ideia da *kénosis*: constitui para ele o objeto de uma esperança. A esperança, para o filósofo, é aquela que emana da Ressurreição de Cristo, aquela que se refere à chegada do Reino e à consumação escatológica de toda a história. Nesse horizonte de esperança, Ricoeur acena para a perspectiva da Redenção como o futuro criativo e imaginativo de Deus. Em suas palavras: “a ressurreição é a afirmação deste evento pela qual a morte de Cristo não é pura derrota, mas instauração de uma história para cada ser humano” (RICOEUR, 2018c, p. 53).

Nessa perspectiva, Ricoeur acentua a dimensão escatológica da fé. Em seu ensaio *L’herméneutique de la Secularisation. Foi, Ideologie, Utopie* (1976), ele vai contra as reduções passadas da religião para a realidade da fé que engendra o fenômeno da utopia. Para ele, o começo seminal da utopia é o Reino que vem, é a esperança contida na narrativa do Êxodo e da

homem para dar lugar ao dom gratuito que Jesus faz de sua vida (RICOEUR, 2010, p. 229). O acontecimento da Paixão e morte de Jesus é central para ele, pois a Cruz e a Ressurreição implicam-se no paradoxo da fraqueza e da potência de Deus. A questão central da construção de sua argumentação sobre a ideia da *kénosis* já está no fato de despojar-se das ideias gregas de imutabilidade e impassibilidade conferidas a Deus para descobrir sua potência como a tem revelado nos textos bíblicos (RICOEUR, 1994, p. 300). Em *Mythes du salut et raison* (1982), evidencia a questão da *kénosis* dando lugar a uma nova congruência à ideia da loucura da cruz. Nesse sentido, estabelece uma relação entre 1 Cor 1,17-37 e *kénosis*, uma vez que, no centro desse texto paulino, aloca-se o anúncio do Logos da Cruz como loucura e escândalo, o que caracteriza teologicamente a ideia de *kénosis*. Para ele, a expressão Logos da Cruz está carregada de sentido, primeiramente porque compreende o Logos da Cruz como síntese do Logos bíblico. Pensar uma hermenêutica da *kénosis* sob o enfoque do Logos da Cruz, como sugere Ricoeur, exige primeiramente que se considere a ideia de que Deus, por amor, entra efetivamente nas situações-limite da existência humana, e, num segundo momento, perceber que a ideia da *kénosis* é a possibilidade de falar não somente da densidade mas também da intensidade do poder amoroso de Deus manifestado na fragilidade de uma forma assumida. Ricoeur diz, a partir dos textos de 1 Cor 1,17-37 e Fl 2,5-11, que Cristo assume a “forma do nada”, passando pelo nada da loucura e o nada da *kénosis* para tornar-se o seu autor. Por conseguinte, o nada da *kénosis*, após o nada da loucura, é o que constitui a ponte de passagem para que o poder amoroso de Deus seja legível e decifrável (RICOEUR, 2010b, p. 218). Nessa perspectiva kenótica, poder-se-ia dizer que Ricoeur faz uma leitura desses textos a partir da perspectiva de uma Teologia da esperança. A esperança é que em Cristo, autor do nada da loucura e da *kénosis*, todas as figuras negativas da história, as de antes de sua Paixão (o exílio, o servo sofredor, o sofrimento de Jó), bem como as de depois (história continuada das vítimas) convergem a este acontecimento singular de sua história, onde o Logos da Cruz unifica a história das vítimas de todos os tempos.

Ressurreição, ambos acontecimentos fundadores da fé cristã. Nas palavras de Ricoeur: “a escatologia não é um fenômeno tardio do judaísmo, mas suas virtudes podem ser contemporâneas do estabelecimento do segundo templo e de sua teologia da restauração” (RICOEUR, 1976, p. 68). Por outro lado, a escatologia vincula-se ao Cristianismo enquanto teologia da esperança, uma vez que a própria mensagem de Jesus em significado escatológico permite pensar a ressurreição em termos de promessa e cumprimento.

Na reverberação desse pensar se encontra a teologia da esperança de Moltmann, atestando que o Deus que vem é o Deus da esperança, o qual tem um nome. É um Deus abreviado em uma vida (*Verbum abbreviatum*), assumindo um nome e um rosto. E, como afirma Ricoeur, “quando se adentra no horizonte da esperança, a liberdade que se autoafirma “é a liberdade pela negação da morte por decifrar os sinais da ressurreição debaixo da aparência oposta de morte” (RICOEUR, 1969, 427). Nesse sentido, para ele, a história e a sociologia, enquanto ciências, devolvem a memória de um Cristianismo anticonstantiniano, incessantemente reprimido, dizimado e condenado ao silêncio (RICOEUR, 1976, p. 68). O Cristianismo tem as marcas da esperança. De fato, como o reconheceu o jovem Karl Barth, “o Cristianismo é escatologia do começo ao fim e não só anexo; ele é esperança, perspectiva e orientação para diante e, por isso, partida e transformação do presente” (MOLTMANN, 2003, p. 13). Nesse sentido, se a esperança se vincula à utopia, retornar à categoria utopia significa redescobrir a dimensão escatológica da fé.

Dirá Ricoeur, “para nós modernos, um retorno à utopia está ligado à redescoberta da dimensão escatológica da fé. Também se tornou vital redescobrir com a antropologia cultural o papel fundamental da religião na instauração de uma identidade” (RICOEUR, 1976, p. 68). Somos um povo da esperança, esperamos pelo reino de Deus. Reino que vem e que se configura à prática do amor e da justiça. Nesse sentido, num mundo marcado pela injustiça, pela falta de amor e de sentido, reivindicar para a Comunidade eclesial o exercício do testemunho de um sentido fundamental é como “indicar um horizonte terapêutico para os nossos seres humanos do nosso tempo. A utopia [...] é um horizonte de cura dos males do ser humano moderno” (1976, p. 86). E, sendo assim, redescobrimo a dimensão escatológica da fé, a utopia eclesial torna-se um horizonte profundo de inspiração humanístico e

culturalmente situado, dotado de um complexo de crenças e convicções. Como afirma Ricoeur:

direi que o específico que temos que contribuir no debate ético levantado pela opção coletiva é uma certa visão do homem, capaz de dar sentido a nossa ação no mundo. Esta visão percebe a humanidade do homem em seus dois extremos: a totalidade e a singularidade. De fato, frente ao sem-sentido a utopia fundamental consiste em manter um projeto para o conjunto dos homens, querer que a humanidade seja uma (RICOEUR, 1967, p. 352).

A utopia fundamental está na linha do desejo de querer que a humanidade seja uma. Unidade atestada na Escritura que vê o homem como ser genérico, porém com vocação única: a de descobrir-se enquanto sujeito de uma única história e de um único destino, concomitantemente, descobrir-se como fraternidade da qual participamos de única descendência.

O processo de reconciliação na definição do humano

Comumente, nessa orientação fraternal, Ricoeur identifica o anúncio do Evangelho como a Boa Nova que supera toda hostilidade e mentira; toda violência e barbárie; todo pecado e morte. Há que atravessar essa economia da morte e fazer um processo de economia de vida e de esperança (RICOEUR, 2018b, p. 37). Não é sem consistência que Ricoeur testemunha seu particular interesse pela reflexão do jovem Marcus Barth, filho de Karl Barth, ao desdobrar sua rica antropologia sobre Paulo. Analisando a fala do jovem teólogo, dirá:

Quando afirma 'não temos nem hebreus, nem gregos, nem bárbaros, nem seres humanos livres'. Marcus Barth nos diz que neste momento Paulo descreve o ser humano. O ser humano não é vós ou eu individualmente, mas há um ser humano em cada ato de reconciliação, cada vez que uma oposição é superada. O ser humano não é uma soma de indivíduos, mas um processo de reconciliação. Quando Paulo diz: 'Cristo derrubou o muro da separação, ele está definindo o ser humano. Pode ajudar-nos particularmente contra o individualismo burguês ou simplesmente contra o individualismo de todos na busca do bem-estar. Não há ser humano quando sozinho procuramos aumentar o nosso nível de vida, de perseguir os objetivos pessoais. E não há paróquia, não há comunidade, quando temos unidos pessoas que se assemelham. Há ato eclesial somente quando um ato de reconciliação intervém (RICOEUR, 2018b, p. 38).

Observa-se que essa análise realizada por Ricoeur sobre a antropologia de Paulo desdobrada por Marcus Barth possui aspectos centrais naquilo que o próprio filósofo tem compreendido sobre a linha do reconhecimento do outro. Se é possível mostrar teologicamente um outro sentido para a subjetividade a partir desse horizonte antropológico paulino, então é possível pensar uma prática efetiva da comunidade em que o seu testemunho histórico possui ‘o sentido’ que supera todo o não sentido.

Persistindo na análise da antropologia de Paulo de Marcus Barth, concluirá Ricoeur:

Uma Igreja em que não se encontram brancos e negros não é uma Igreja, porque não pronunciou uma palavra de libertação. Uma palavra evangélica. Há um muro de separação. Lá onde não há mais muros, os indivíduos são reconciliados, ali eles são simplesmente seres humanos (RICOEUR, 2018b, p. 38).

De fato, esse tipo de antropologia mede a máxima do valor humano; do seu sentido inalienável; do seu ser em construção. Então, se o humano se configura pelos efeitos que se operam na vida, essa definição dada por Marcus Barth e assumida por Ricoeur, como ele mesmo diz, não se trata de um apêndice moralizante ligado à doutrina do ser humano, pois esse ‘não é um saco de carne dentro de uma pele, mas sim uma relação de contradições realizadas’ (RICOEUR, 2018b, p. 38).

Conclusão

O desenvolvimento da tecnologia, da economia, da cultura e do pensamento moderno, pautado numa cultura do descarté, acaba por negar a ação de Deus na história e considera alienados os que Nele creem. Os fenômenos da descrença e do indiferentismo tornam-se cada vez mais preocupantes, pois parece-nos que o ser humano se entrega cada vez mais a um individualismo solipsista. Por outro lado, vive-se uma cultura fragmentada e carente de sonhos que desafia a utopia cristã a título de condená-la como uma mera ilusão de sonhadores.

A utopia pretende ser uma escatologia realizada. Nesse sentido, é papel da comunidade eclesial resgatá-la, redescobrir a sua importância semântica e devolvê-la ao mundo tão necessitado de esperança. Se, por um lado, hoje

vivemos em tempo do descartável, em que o efêmero ganha força e visibilidade, as pessoas são reduzidas a coisas, e a superabundância dos meios disponíveis coincide com a maior cegueira no que diz respeito às perguntas sobre o sentido da vida e sobre o fim; por outro, estamos vivendo um quadro atípico que se agrava ainda mais com esta situação vigente. O marco da pandemia da Covid-19 tem gerado certas distopias e prognósticos sombrios. A grande interrogação que afeta a todos se refere aos desafios da pós-pandemia, que ao nosso ver será um dos grandes desafios da prática da fé no mundo urbano. O mundo se tornará ainda mais empobrecido, e a pobreza é desumanizante. As cidades tornar-se-ão ‘nervos urbanos ainda mais gritantes’, “e, se não forem tomadas providências sérias, ficará sem resposta a grave e profunda pergunta lançada por Gustavo Gutiérrez: ‘Onde dormirão os pobres?’” (BINGEMER, 2007)⁷. Fala-se ainda de uma espécie de mutação antropológica, resultado do afastamento físico e emocional das pessoas, imposto pelo isolamento social. O grande problema do humano será a questão do comunitário.

Diante disso, podemos dizer que o conceito de utopia apresentado por Ricoeur é relevante para a atualidade primeiramente porque se apresenta como utopia eclesial e se dirige à humanidade inteira. O conceito tem um sentido e uma significação universais. É importante ressaltar que, para o filósofo, o horizonte do cristão – o seu campo de atuação – é a humanidade inteira e não um gueto fechado, ou um grupo de pessoas seletos e escolhido. Para Ricoeur, a utopia tem uma perspectiva de futuro, mantendo a tensão entre o que é e o que deve ser. De fato, o ideal de humanidade pensado por ele é aquele capaz de dar à ação sociopolítica e econômica um enfoque mais humano.

O conceito de utopia adotado por ele se vincula a uma autêntica visão do ser humano. Sendo assim, a sua utopia exprime um ponto de vista antropológico capaz de construir pontes e de abrir o diálogo entre os diferentes. É nesse contexto que Ricoeur reivindica para a Comunidade eclesial a tarefa do testemunho de um sentido fundamental, uma vez que ela nasce de

⁷ Disponível em: <https://domtotal.com/artigo/1311/15/04/onde-dormirao-os-pobres/>. Acesso em: 30 maio 2021.

uma experiência testemunhal e tem como bússola que lhe guia a Boa Nova anunciada por Jesus Cristo. Nesse sentido, pela sua própria índole, a Comunidade eclesial deve encontrar o sentido no não sentido e reafirmar que uma fé no Deus da vida não pode ser real à margem do escândalo dos inocentes sem que haja a suspensão do não sentido por um sentido insuspeitável.

Esse é o grande desafio da prática da fé no mundo urbano, que, com suas múltiplas facetas, nos provoca a novas atitudes. Porém, deve-se destacar que, para a Comunidade eclesial, o que vem primeiro é a convicção de que a utopia não pertence ao cálculo da previsão, ela tem como horizonte a humanidade global e como aposta cada pessoa em sua singularidade. Nas palavras de Ricoeur, “é preciso subtrair-se à fascinação do desejo e do poder. Habitar esse mundo sem dominá-lo. Reatar uma relação fraternal entre os seres numa espécie de amizade franciscana pela criação. Reencontrar o agraciado, o imprevisto, o inaudito” (RICOEUR, 1973a, p. 140). Não seria esse o sonho do Papa Francisco quando nos convida a sonhar como uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos dessa mesma terra, cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com sua própria voz, mas todos irmãos? (*Fratelli tutti*, 8).

Referências

BINGEMER, Maria Clara. Onde dormirão os pobres? *Dom total*, abr. 2010. Disponível em: <https://domtotal.com/artigo/1311/15/04/onde-dormirao-os-pobres/>. Acesso em: 30 maio 2021.

BOFF, Leonardo. A *Fratelli tutti*, um novo paradigma de sociedade mundial: de Senhor (dominus) a irmão (frater). *Instituto Humanitas UNISINOS*, nov. 2020. Coluna “Rumo a Assis: na direção da Economia de Francisco”. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604646-a-fratelli-tutti-um-novo-paradigma-de-sociedade-mundial-de-senhor-dominus-a-irmao-frater-artigo-de-leonardo-boff>. Acesso em: 28 abr. 2021.

BONAMIGO, Gilmar Francisco. *O percurso da Educação em Emmanuel Lévinas: a moralidade em movimento e vida*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. São Paulo: LiberArs, 2017.

FRANCISCO, Fratelli tutti. *Todos irmãos: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Laudato Si. *Sobre o cuidado com a casa comum*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2005.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

KERL, Medard. *Escatologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas, Siquem, 2014.

LIBANIO, João Batista. *Eu Creio, Nós cremos: tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia Cristã*. São Leopoldo: Unissinos, 2003.

RICOEUR, Paul. A Saúde da Presença da Igreja no mundo. In: VÁRIOS. *A Igreja do Futuro*. Petrópolis: Vozes, 1973b. p. 144-153.

RICOEUR, Paul. “Dio non è onipotente”. In: E. BIANCHI. *La lógica di Gesù*. Magnano: 2009c. p. 135-154.

RICOEUR, Paul. *Doutrine de l’homme, polycopié*. Cahier du CPO. Paris: 1966.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*. Paris: Éditions Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. “Essere protestanti oggi”. In: C. PARAVATI. *Paul Ricoeur. Per un’ utopia ecclesiale*. Torino: Claudiana, 2018a. p. 9-20.

RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du seuil, 1967.

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Camann-Lévy: Librairie Arthème Fayard/ Pluriel, 2010a.

RICOEUR, Paul. “Il Cristiano e la civiltà occidentale”. In: E. BIANCHI. *La lógica di Gesù*. Magnano: 2009b. p. 107-133.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

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

RICOEUR, Paul. L’herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie. In: E. CASTELLI. *Herméneutique de la sécularisation*. Paris: Éditions Montaigne, 1976.

RICOEUR, Paul. *L’Homme et son mystère: XII^o semaine des intellectuels catholiques, (1959)*. Paris: Ed. Pierre-Horay, 1960. p. 119-130.

RICOEUR, Paul. *Les incidences theologiques des recherches actualles concernant le langage*. Louvain-la-Neuve, 1984.

RICOEUR, Paul. Mythes du salut et raison. In: RICOEUR, Paul. *Écrits et Conférences 2. Herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2: Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points, 2009a.

RICOEUR, Paul. “Prezenza della chiesa nel mondo”. In: C. PARAVATI. *Paul Ricoeur. Per un’ utopia ecclesiale*. Torino: Claudiana, 2018b, p. 21-38.

RICOEUR, Paul. Prospectiva do mundo e perspectiva Cristã. In: VÁRIOS. *A Igreja do Futuro*. Petrópolis: Vozes, 1973^a. p. 125-143.

RICOEUR, Paul. “Senso e linguaggio”. In: C. PARAVATI. *Paul Ricoeur. Per un’ utopia ecclesiale*. Torino: Claudiana, 2018c, p. 39-54.

WOLFF, Elias. O desafio da convivência das religiões no espaço urbano. In: BRIGHENTI, Agenor; JUNIOR, Francisco de Aquino. *Pastoral Urbana: novos caminhos para a Igreja na cidade*. Petrópolis: 2021. p. 65-79.

RECEBIDO: 17/03/2022
APROVADO: 27/03/2022

RECEIVED: 17/03/2022
APPROVED: 27/03/2022