

Paul Ricoeur e a Questão Política¹

Paul Ricoeur and the Political Question

*Philippe Portier***

Resumo

O texto visa colocar em destaque a dimensão política na obra filosófica de Paul Ricoeur. Examinando a política dentro de sua dinâmica ambivalente - “emancipadora” e “subjugadora” -, a perspectiva de Ricoeur busca confrontar a violência do poder com as esferas da “palavra” e da “racionalidade”. Racionalidade não identificada com eficácia, mas com ética. Entremeadado com referências à participação de Ricoeur no movimento do Cristianismo social e na Federação Protestante de Ensino, o artigo destaca que uma das preocupações do filósofo na sua busca por um projeto de institucionalização democrática foi a “educação para a tolerância religiosa”.

Palavras-Chave: *Filosofia; Palavra; Racionalidade; Tolerância Religiosa.*

Abstract

The text aims to highlight the political dimension in the Paul Ricoeur’s philosophical work. By examining politics within its ambivalent dynamics - “liberating” and “subjugating” - the Ricoeur’s perspective seeks to contrast the violence of power with the spheres of “word” and “rationality”. Rationality is not identified with efficiency, but with ethics. Interwoven with references to Ricoeur’s participation in the movement

¹ Recebido em 15/09/2011. Aprovado em 13/10/2011. Tradução de Adauto Villela.

* Diretor de estudos da Escola Prática de Altos Estudos (Paris-Sorbonne). E-mail: <philippe.portier@gsrl.cnrs.fr>.

of social Christianity and the Protestant Federation of Education, the article points out that one of the concerns of the philosopher in his quest for a democratic process of institutionalization was the “education for religious tolerance”.

Keywords: *Philosophy; Word; Rationality; Religious Tolerance.*

Alain Renaut dizia, há alguns anos, que Jean-Paul Sartre era o “último filósofo”². Talvez pudéssemos atribuir o mesmo qualificativo a Paul Ricoeur. Ainda que nunca tenha exercido o mesmo magistério e que tenha sempre se apresentado em nome de um saber modesto, mais dialógico que injuntivo, por meio de sua obra também construiu um “saber em vias de totalização” dedicado a responder — desde a questão da verdade até a da memória, desde o problema da morte até o do mal — ao conjunto dos desafios com que a existência humana se defronta. Por muito tempo se acreditou que o político³ ocupava uma parte restrita desse conjunto textual, composta apenas de textos de intervenção sem verdadeira profundidade filosófica. As numerosas pesquisas suscitadas recentemente pela obra do filósofo de Châtenay-Malabry começaram a refutar essa leitura. Talvez uma certa discricção marque os anos 1970, período imediatamente posterior ao que Paul Ricoeur considera seu fracassado decanato na Faculdade de Filosofia de Nanterre (1969-1970)⁴. Se, no entanto, excluirmos esse momento, veremos que a questão das “instituições justas”, do entreguerras ao início dos anos 2000, habita continuamente seus textos como um objeto essencial, “decisivo”⁵, de preocupação. Olivier Abel assim observava não faz muito tempo:

² Alain RENAUT. *Sartre le dernier philosophe*.

³ Utilizamos indistintamente o feminino e o masculino, ainda que Paul Ricoeur estabeleça uma diferença entre o político como “instituição racional” e a política como “decisão”. (Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 268).

⁴ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 56-66.

⁵ Myriam Revault D'ALLONNES. “Paul Ricoeur. Du texte à l'action”. In: François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL, Evelyne PISIER (org.). *Dictionnaire des œuvres politiques*, p. 959. Ver, nesse mesmo sentido, as diversas contribuições em Myriam Revault D'ALLONNES e François AZOUVI (orgs.). *Paul Ricoeur, Cahiers de l'Herne*. Ou em Olivier MONGIN. *Paul Ricoeur*.

Ricoeur sempre foi um escritor engajado [...]. Depois do desastre da última guerra até a crise de legitimidade das democracias liberais, nunca deixou de reabilitar o político, quer dizer, de confiar na capacidade dos sujeitos e das comunidades de visar a um bem comum e, ao mesmo tempo, de levar em conta a fragilidade tanto das pessoas como das próprias instituições⁶.

Essa centralidade tem lá suas razões. É, antes de tudo, a tradução de um itinerário biográfico. A vida do autor de *História e Verdade* é, segundo a expressão de Hannah Arendt, uma “vida política”. Adesão ao Partido Socialista francês nos anos 1930; chegada à presidência da Federação Protestante de Ensino em 1948⁷; engajamento, pouco depois, contra a Guerra da Argélia e contra a tortura que a acompanha; participação, nos anos 1990, na criação do Instituto de Altos Estudos sobre a Justiça; denúncia, em período mais recente, das políticas de imigração e da lei sobre o uso do “fular islâmico” na escola pública: sua trajetória foi toda construída, em colaboração com a revista *Esprit*, ao redor de uma presença militante em cada acontecimento. Paul Ricoeur deu a uma de suas coletâneas de ensaios o título *Do Texto à Ação*⁸. Suas próprias confidências levam a inverter essa fórmula: é porque o confronto com “a história que vai se fazendo” nunca deixou de nutrir sua existência; e ele colocou constantemente a questão da ação política no centro de suas reflexões. Mas esse tropismo é resultante também de uma reflexão filosófica. Assim como Aristóteles, Ricoeur considera que não é possível compreender o homem, nem conceber uma resolução para os problemas relativos à sua “condição concreta”, sem passar pelo político. É que o sujeito, a seus olhos, não existe independente do convívio que a cidade lhe permite manter com seus semelhantes. Isso é assinalado por ele em vários textos, em *O Justo*, por exemplo:

⁶ Olivier ABEL. *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, pp. 11-12.

⁷ Um ano depois de sua ascensão à presidência do movimento Cristianismo Social (que visava articular a fé cristã com o engajamento a serviço da solidariedade).

⁸ PAUL RICOEUR. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*.

O político surge como o meio por excelência das potencialidades humanas, sem a mediação do qual o indivíduo seria apenas um esboço de homem [...]. O pertencimento do indivíduo a um corpo político é necessário para seu desenvolvimento humano⁹.

Constância das intervenções, inflexão, todavia, de suas temáticas. Nada de muito surpreendente nessa mobilidade. Se Ricoeur dedicou-se a construir sua “argumentação filosófica” de maneira autônoma, independente “das fontes de seu engajamento e de sua trajetória pessoal e comunitária”¹⁰, nunca, entretanto, desejou colocar-se fora das interrogações de seu tempo, necessariamente cambiantes. Na verdade, esse “pensamento em contexto” se articula – com exceção dos escritos de circunstância publicados no entreguerras por veículos como *Terre Nouvelle*, órgão do Fronte dos Cristãos Revolucionários, ou *L'Avant-Garde*, revista do Cristianismo Social – ao redor de duas grandes constelações de intervenções. A primeira, nos anos 1940-1960, vê Ricoeur centrar sua reflexão no marxismo e nos sistemas de Estado que este engendrou. “Necessidade de Marx”, proclamava ele numa contribuição à revista *Etre 2* em fins dos anos trinta¹¹. Sua preocupação com a justiça social não o leva a recusar essa fórmula; mas o enriquece com uma reflexão sobre a importância da liberdade política na constituição da vida em comum. A segunda, nos anos 1980-2000, o coloca em situação de interlocução com o liberalismo, transformado, como o marxismo no momento precedente, em “horizonte intransponível de nosso tempo”. O socialismo de ontem, que o levou a tomar posição a favor dos regimes de propriedade coletiva, desaparece. O filósofo adere doravante à economia de mercado, mas tenta, no entanto, junto e contra Rawls, reequilibrá-la por meio de uma ética da ligação, sua “pequena ética” segundo a fórmula de *O Si-Mesmo como um Outro*.

⁹ Paul RICOEUR. *Le Juste 1*, p. 37 e 39. Ver também *Histoire et vérité*, p. 262.

¹⁰ Ver, nesse sentido: *Soi-même comme un autre*, p.35s. *Contra* : l'analyse de Rainer Rochlitz in Christian BOUCHINDHOMME e Rainer ROCHLITZ. “*Temps et récit*” de Paul Ricoeur en débat.

¹¹ *Etre 2*, n°5, março de 1938, p. 6-11.

Essa mutação temática expressa uma mudança de paradigma? Em todo caso, não é a posição defendida pelos desenvolvimentos subsequentes. Ricoeur trabalha “na conjuntura”, sem dúvida, dando atenção aos questionamentos dominantes de seu tempo – fato que o leva a deixar de lado os problemas que a história abandona, por exemplo, o da propriedade coletiva nos anos 1980, e a refletir sobre aqueles que ela manifesta, como o da identidade cultural nos anos 1990. Resta que suas respostas se inscrevem sempre no quadro de uma filosofia invariável do político, da qual algumas premissas podem ser percebidas já em seus textos da juventude. Essa filosofia, que se organiza segundo um esquema de superação da oposição canônica, sustentada particularmente pela escola straussiana, entre Antigos e Modernos¹², pode ser abordada através do jogo dialético da violência e da palavra. Violência? A narrativa de Ricoeur poderia inicialmente ser chamada, com efeito, de “heurística do medo”: ainda que necessário, o poder traz em si a possibilidade da brutalidade infinita, como demonstraram as “catástrofes” do século XX. Palavra? Entretanto, completa ele, nada nos destina ao pior. O político pode certamente se anular no ilimitado do mal, mas pode também ser restaurado na racionalidade, desde que o situemos sob o império da “publicidade”, sob o regime benfazejo do “partilhamento de palavras e ações políticas”.

1. A Obsessão da Violência

As taxionomias universitárias muitas vezes analisam o pensamento ocidental a partir de uma *summa divisio*. Uma primeira tradição, constituída com base em Aristóteles e Hegel, remete o político a uma função “emancipadora”: ele seria o instrumento da pacificação e da racionalização das existências. Uma segunda

¹² Sobre essa vontade de superar a separação clássico/moderno e individualismo/holismo em Ricoeur, ver em primeiro lugar a tese de Yohann MICHEL. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir politique*.

tradição, desenvolvida por Platão ou Maquiavel, relaciona-o, ao contrário, com uma função “subjugadora”: o político ligar-se-ia ao poder, como resultado necessário da imperfeição do material humano, a injustiça da dominação cega¹³. Paul Ricoeur situa sua própria posição num entremeio. O político, explica ele, justifica as duas leituras que acabamos de lembrar: é a ambivalência que o define, segundo o uso que dele fazem os homens. Essa tese, que será retomada constantemente¹⁴, é enunciada de forma bastante completa já em maio de 1957, em artigo da revista *Esprit* sobre a repressão de Budapeste, “O paradoxo político”:

Racionalidade específica, mal específico, eis a originalidade dupla e específica do político. A tarefa da filosofia política é explicitar essa originalidade e elucidar seu paradoxo; pois o mal político só pode ser impulsionado com base na racionalidade específica do político¹⁵.

2. Política e Racionalidade

Ricoeur descobre, nos anos trinta, os escritos de Mounier e de Landsberg. A ideia de pessoa e, também, a de comunidade o seduzem. A revista *Esprit* parece-lhe definir uma réplica possível à deliquescência, sobre a qual prospera o fascismo, do regime democrático. Entretanto, a convivência não é total. O personalismo que se forma sofre de uma ausência, a seus olhos, pois ele se desdobra ignorando a dimensão institucional da vida social: o convívio, creem erroneamente seus defensores, pode ganhar corpo independentemente de qualquer estruturação vertical, exclusivamente no jogo, “nutrido pelo amor de cada um por seu próximo”, das relações interpessoais. Jamais o autor de *História e Verdade* regressará a essa análise crítica. Inspirado pela leitura de Kojève e, mais ainda, de Eric Weil, Ricoeur sempre considerará necessário ancorar o governo das

¹³ Jean-Marie DONÉGANI e Marc SADOUN. *Qu'est-ce que la politique?*

¹⁴ Ver, por exemplo, Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, (pp. 64-65). Principalmente nas passagens em que Ricoeur se refere à fé de Arendt e de Weber.

¹⁵ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, pp. 261-262.

sociedades num modo de funcionamento muito mais hegeliano: a horizontalidade, decerto, mas articulada ao princípio do estatismo. Na obra de Hegel, enquanto “figura do Espírito que se pensa a si mesmo”, o Estado traz à sociedade civil a ordem que a elevará a um nível superior de moralidade. Sem cair no mesmo messianismo, nosso filósofo compartilha dessa visão positiva do comando político: nada de durável, nem de justo, pode se estabelecer “fora da racionalidade que ele promove”.

Quer isso dizer que qualquer estrutura vale? De modo algum. Primeira exigência: o Estado deve ser pensado como “instituição soberana”. Paul Ricoeur o sublinha com uma fórmula: “O Estado detém o monopólio da coação física [...]; ele é a última instância, a instância irrecorrível [...]. Revela-se como poder moral de exigir e como poder físico de coagir”¹⁶. Já presente em seus escritos da juventude, essa ideia passa por um aprofundamento ao longo dos anos 1980-1990, através das elaborações de *O Si-Mesmo Como um Outro* ou de *O Justo*. Nosso autor é então atingido pelo movimento de “relativização” do político que lhe parece suceder ao “todo Estado” das décadas anteriores. Esse movimento, revela ele, exprime-se na ordem das práticas: o comunitarismo étnico “embaixo” e a mundialização liberal “em cima” unem seus interesses para relegar a instituição governamental a um estatuto secundário. Ele se enuncia também no campo das ideias. As análises de um Michaël Walzer em *Esferas de Justiça*¹⁷, as de um Luc Boltanski e de um Laurent Thévenot em *Da Justificação*¹⁸, testemunham uma forte inclinação do pensamento contemporâneo por apreender o político sob a forma de um “mundo” ordinário, não tendo mais importância para regular as relações sociais que os outros “mundos” [doméstico, econômico, intelectual...]¹⁹. Aos olhos de Paul Ricoeur, essa tendência de nossas sociedades não é

¹⁶ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 258-259.

¹⁷ Michaël WALZER. *Sphères de Justice*.

¹⁸ Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT. *De la justification. Les économies de la grandeur*.

¹⁹ Ver a crítica de Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, pp. 293-294; e em *Le Juste I*, p. 121ss.

totalmente condenável: ao levar a vida social a se desdobrar numa pluralidade de instituições ou, segundo sua expressão, de “lugares de pertencimento e de reconhecimento”, ela se opõe às tentativas de redução à unicidade e contribui para a preservação das liberdades. Como demonstra o espetáculo da cena contemporânea, ela conduz, em contrapartida, à fragmentação das existências individuais, que ficam à mercê das forças incontroladas da economia ou da identidade. À descrição soma-se esta prescrição: é preciso, sem amarrar artificialmente a existência de “novas instituições pós-nacionais, senão pós-estatais, que também engendrarão direitos”²⁰, reafirmar o Estado em seu poder normativo²¹. Pois ele é a garantia, no plano externo, da vida autônoma dos povos contra os imperialismos financeiros ou políticos que gostariam de subjuga-los²². Pois ele é a condição, no plano interno, da produção de uma justiça geral, permitindo a cada um fazer valer, contra a tirania da utilidade ou da comunidade, a integridade de seus direitos subjetivos²³. É necessário, ainda, que o projeto que o suporta não ceda ele mesmo às vertigens da dominação e que se inscreva na perspectiva de “uma vida boa”²⁴.

Chegamos à segunda exigência: o Estado deve ser abordado como uma “instituição racional”. O conceito de racionalidade não remete, em Ricoeur, à ideia de eficácia, à qual o pensamento moderno o associa. Ele acena para uma teleologia, pela qual o político vem articular-se ao ético: o poder só corresponde ao seu conceito quando “permite o desenvolvimento da humanidade do homem”. Essa visada não nutre de modo algum o sonho de um retorno a uma política da transcendência: o tempo da cristandade não foi nada mais, explica nosso autor,

²⁰ Paul RICOEUR. *Le Juste I*, p. 142.

²¹ Ver sua exposição sobre Max Weber em *La critique et la conviction*, p. 65.

²² Paul Ricoeur é mais ligado do que imaginamos à noção de fronteira, com a condição de que a fronteira seja aberta. Ver seu texto “Cultures: du deuil à la traduction”. In: *Le Monde*, 25 de maio de 2004.

²³ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 262.

²⁴ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 254.

que o momento da “realização de uma totalização”²⁵ de todo contrária à destinação dos seres. Se o bem deve ser o estalão do agir político, isso é no quadro de um universo pluralista que admite “a coexistência de diversas formas de vida na mesma sociedade”²⁶. Dois princípios gerais, que devem ser comuns, a todas as sociedades²⁷, malgrado as possibilidades de adaptação em função de idiosincrasias culturais, permitem delinear os traços dessa “cidade feliz”. De um lado, o princípio da autonomia. Deve-se fazer de tudo, percebe-se imediatamente, para permitir ao sujeito viver segundo suas próprias determinações: “O problema central da política é a liberdade; seja porque o Estado funda a liberdade com sua racionalidade, seja porque a liberdade limita as paixões do poder com sua resistência”²⁸. Essa convivência com o liberalismo político tem por correlata a condenação dos regimes modernos de terror: apesar de suas intenções virtuosas, nem o jacobinismo, nem o comunismo, que desejaram impor aos homens um modelo homogêneo de existência, podem ser considerados como tendo servido “à razão e à felicidade”. De outro lado, o princípio da solidariedade. “Necessidade de Marx”, escrevia Ricoeur nos anos 1930, já proclamando então, sem sucumbir à atração do soviétismo, a urgência de se superar o liberalismo econômico. Nos anos 1980 encontramos-lo, mesmo que recuse doravante o sistema de propriedade coletiva, com a mesma disposição de espírito²⁹. Ele lembra novamente que o político não pode se satisfazer com o papel minimalista que a doutrina manchesteriana lhe confere: “O político é o guardião das fronteiras, a instância crucial da justiça distributiva”³⁰, cabendo-lhe “estabelecer a coesão social corrigindo as desigualdades”³¹.

²⁵ Paul RICOEUR. *Le conflit des interprétations*, p. 414.

²⁶ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 268.

²⁷ Ricoeur fala de “universais em contexto”. Ver, por exemplo, *Soi-même comme un autre*, p. 335-336.

²⁸ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 285.

²⁹ Ver Paul RICOEUR. *Le Juste I*, pp. 71-120.

³⁰ *Ibid.*, pp. 126 e 134.

³¹ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 262.

Esse pensamento distributivo que pretende, sem resvalar para as políticas da igualdade absoluta³², “dar a cada um sua parte”, parece situar Ricoeur na esteira de Rawls. Não é esse completamente o caso. O filósofo de Nanterre reconhece decerto que seu colega de Harvard soube restituir ao governo, numa época em que se impunha novamente a tirania do *laisser-faire*, um papel de equilibração de interesses, e de proteção dos mais humildes. Ele não compartilha, contudo, a totalidade de seus considerandos. Primeiro parece-lhe problemático, no plano teórico, seu enraizamento “deontológico”. Influenciada por Kant, a *Teoria da Justiça* articula-se ao redor da ideia do “primado do justo sobre o bem”, postulando que a cidade deve se apoiar sobre os axiomas que os indivíduos, para afastar a eventualidade de sua própria desventura social, forjam para si mesmos sob o “véu da ignorância”, a partir de um raciocínio *in abstracto*³³. Ora, pondera Ricoeur, a demonstração rawlsiana esquece que o justo não pode ser construído de maneira puramente procedimental; ao contrário, tudo demonstra que ele é sempre tributário de uma visada prévia – teleológica – da vida boa, de um “bem” em si apoiado numa pré-compreensão ética, e mesmo religiosa, específica a cada “estilo de cultura”³⁴. Podemos censurar também, no plano prático, a inclinação “economicista” de Rawls. Certamente sua preocupação em trabalhar por uma melhor repartição dos bens materiais merece aplausos, visto que a doutrina da partilha, além de não ignorar de modo algum as liberdades individuais e políticas, sabe evitar os defeitos de um utilitarismo que viria, contra o absoluto da regra da

³² “Uma sociedade igualitária não pode ser uma sociedade livre” (Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 183).

³³ Trata-se do princípio da liberdade e da diferença. O princípio da liberdade visa a “garantir as liberdades iguais da cidadania, como as liberdades de expressão e de voto”, o princípio da diferença postula que “certas desigualdades devem ser consideradas preferíveis a desigualdades maiores ainda que as de uma repartição igualitária, admitindo-se que é preciso igualar, tanto quanto possível, as desigualdades de autoridade e de responsabilidade”. Ver, sobre essa questão Paul RICOEUR, *Le Juste* I, p. 207.

³⁴ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 265. A própria proposta de Rawls, por mais desencarnada que possa parecer, não seria o que é se ele não tivesse sido inspirada pela *Sittlichkeit* ocidental surgida nas Luzes (Paul RICOEUR. *Le Juste* I, p. 96).

reciprocidade, sacrificar à felicidade do maior número aquela dos grupos minoritários³⁵. No entanto, o filósofo americano comete talvez o erro de não ir além disso. Seu horizonte permanece o mesmo, demasiadamente exclusivo, do *princípio da esperança*, quando nossa época exige que se atenda igualmente ao *princípio da responsabilidade*. Ricoeur o sublinha desde os anos 1980, partindo, é verdade, de uma reflexão sobre as armas nucleares iniciada três décadas antes: só pode haver justiça, doravante, salvaguardando-se o patrimônio ecológico do planeta. Essa asserção não provém de uma descoberta anti-humanista dos “direitos da natureza”, mas, como sugerem Jaspers e Jonas, da necessidade de estender a aplicação do axioma da solidariedade às “gerações futuras”³⁶.

3. Política e Dominação

Deve a análise insistir apenas na positividade do político? A tradição hegeliana teve muitas vezes essa tentação, como em Eric Weil, que habitualmente minimizava a possibilidade de irracionalidade do Estado. Ricoeur recusa, por sua vez, uma abordagem unívoca. O político é ambivalente, paradoxal: “Ele pode ser objeto do maior bem; assim como objeto do maior mal”³⁷. Esse mal se exprime na violência que, de maneiras ilimitadas, impõe: da forma doce da influência à forma extrema da tortura, do uso da ameaça ao assassinato em massa. Elas se reúnem ao redor de uma essência comum: “introduzidas na dissimetria entre aquilo que faz um e o que é feito ao outro”, conduzem todas à “diminuição ou destruição da capacidade de ação de outrem”³⁸.

Essa violência não é de modo algum um acidente de percurso na história do político. Evidentemente, ela sempre lhe foi consubstancial. Origem do poder? O mundo moderno tenta,

³⁵ Paul RICOEUR. *Le Juste I*, p. 107.

³⁶ Paul RICOEUR. *Lectures I, Autour du politique*, p. 285.

³⁷ Paul RICOEUR. *Histoire et Vérité*, p. 268.

³⁸ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 256.

com Hobbes ou Rousseau, relacioná-la à vontade contratual dos homens. Ricoeur reconhece a eficácia dessa ideia do pacto. Ela teve um papel de emancipação ao possibilitar à autoridade política desvencilhar-se da tutela da lei divina e apresentar, ela própria, as regras da vida em comum. Teve também um papel de reunião ao inscrever os indivíduos, levados por uma memória e um projeto partilhados, “na unidade de uma comunidade humana, organizada e orientada pelo Estado”³⁹. No entanto, exprime a ideia de pacto a verdade dos fatos? De modo algum. Ela não passa de ficção. A observação das sociedades humanas nos apresenta uma genealogia menos consensual. É pela “força”, na usurpação e na mentira, na simulação e na brutalidade, que o político se constitui: “Provavelmente não existe Estado, escreve Ricoeur, que não tenha nascido de uma violência”⁴⁰. Exercício do poder? Alguns momentos de graça se repetiram talvez na história, momentos em que o político soube colocar-se a serviço da justiça, mas eles não apagam a parte sombria. O século recém-encerrado, conquanto se apresentasse em nome da libertação dos homens, fornece disso a mais sinistra ilustração. Através da experiência dos regimes totalitários, com certeza, e dos regimes democráticos em que igualmente se manifestaram, nós vimos, com as atividades bélicas em que se engajaram⁴¹, “as formas arcaicas de irracionalidade”⁴². Não podemos então, prossegue o autor das *Leituras*, concordar com a doutrina marxista. Esta situa o princípio da criação do mal nos mecanismos da esfera sócio-econômica: a submissão dos seres procederia da propriedade privada e da exploração que esta permite. Nem tudo está errado nessa forma de ver: o capitalismo muitas vezes produziu, como na Argentina ou no Chile durante os anos 1970, regimes

³⁹ Paul RICOEUR. *Histoire et Vérité*, p. 265. Seria preciso acrescentar um papel de contestação da ordem instituída naquilo que ela permite aos cidadãos oporem ao poder a “promessa” que a constituiu: “Ela parece um sonho partilhado de igualdade e fraternidade que dorme em nossas instituições” (Paul RICOEUR. *Lectures* 1, p. 31).

⁴⁰ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 151.

⁴¹ Pensemos na Guerra de 1914-1918, que levaria Paul Ricoeur a defender posições pacifistas, nas guerras coloniais ou, mais recentemente, na Guerra do Iraque.

⁴² Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 152.

de opressão para defender os interesses do proprietariado. Em contrapartida, essa visão esquece – fato que explica sua incapacidade de conceber as proteções jurídicas ou morais que permitiriam aos sistemas capitalistas não se afundarem no *hybris* – que o político tem sua “autonomia” e que “desenvolve, por isso, males específicos que não são redutíveis a outros males e, em particular, à alienação econômica”⁴³.

À constatação soma-se logo uma tentativa de compreensão. Ricoeur remete o “trágico” do agir político a dois tipos de fator cumulativo. O primeiro, de tipo ontológico, constitui o fator “determinante”: é na “falibilidade”⁴⁴ do ser humano que se origina primordialmente a derrelição do político. Em sua exploração de nosso “fundo tenebroso”⁴⁵, nosso autor não se une, decerto, à exegese augustiniana de um Carl Schmitt: a maldade não é a totalidade do sujeito, mas uma parte apenas, e segunda, ademais, dele mesmo. Escreve Ricoeur em *O Si-Mesmo como um Outro*:

O mal não é o simétrico do bem [...], mas o envilecimento, o obscurecimento, o afeamento de uma inocência, de uma luz e de uma bondade que permanecem. Por mais radical que seja o mal, ele não conseguiria ser tão originário quanto o bem⁴⁶.

Essa secundariedade, no entanto, não impede o mal de obrar, ainda que possa sempre ser redimido, contra a dignidade dos homens. Retornemos ao extraordinário da *Shoah*, o Holocausto: ele nunca aconteceria sem a “intenção maléfica” de Hitler e de seus sectários⁴⁷. O filósofo encontra evidentemente uma linguagem mais comedida quando evoca as expedições dos Estados Unidos ao Vietnã ou ao Iraque. A ideia permanece: estando as coisas em pé de igualdade, é ainda no desprezo pelo semelhante que encontramos o princípio inicial dessas ações de violência internacional. Faz-se necessário também especificar – fato que

⁴³ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, pp. 261-262.

⁴⁴ Paul RICOEUR. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. L'homme faillible*.

⁴⁵ Paul RICOEUR. *La sémantique de l'action*, p. 383.

⁴⁶ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre* p. 383.

⁴⁷ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 165-170.

permite estabelecer uma distinção entre os regimes totalitários e os regimes democráticos – que a *libido dominandi* só atinge seu apogeu quando os governantes inscrevem sua ação no quadro de uma “construção institucional” elegendo como objetivo “produzir uma humanidade-de-massa”⁴⁸, e “unificar a história” sob o império do sistema de sentido, “ideológico” ou “utópico”, que ela define⁴⁹.

O segundo fator, de tipo sociológico, intervém como fator “facilitante”. O mal político, sublinha Ricoeur ecoando Arendt, está associado à atomização do corpo social: ele se impõe sempre nas nações cujos povos encontram-se “informes”. Moralmente informes. Hitler, por exemplo, nunca teria triunfado se não tivesse se dirigido a uma Alemanha dissociada das exigências da “regra de ouro” (que requer que cada um respeite seu semelhante como a si mesmo) e já entregue, em consequência dos erros de seu sistema de educação⁵⁰, às teorias do imperialismo nacional e racial. Politicamente informes. Reflitamos sobre a União Soviética: ela se transformou naquilo que foi não por causa de um excesso de politização das existências, mas, muito pelo contrário, por ter esvaziado a cidadania de sua significação deliberativa, por ter “organizado sistematicamente a fuga do povo russo para fora da esfera pública, em direção ao conforto privado de estilo pequeno-burguês”⁵¹. A lição vale a título universal: o enclausuramento no círculo restrito dos negócios privados é, por toda a parte, o caminho mais seguro para o triunfo da totalidade. Não há como existir “cidade feliz” sem a participação dos homens na vida coletiva.

Dada a força do mal, oferece-nos a História o poder de esperança? Ricoeur não se encontra no historicismo racionalista de um Hegel ou um Marx que anuncia o advento necessário

⁴⁸ Ibid., p.165.

⁴⁹ “O mal verdadeiro, o mal do mal, não é a violência de uma proibição, a subversão da lei, a desobediência, mas a fraude na obra de totalização [...]. A verdadeira malícia do homem não aparece senão no Estado e na Igreja, enquanto instituições da reunião, da recapitulação, da totalização”. Paul RICOEUR. *Le conflit des interprétations*, p. 414

⁵⁰ Ele denuncia ao mesmo tempo a Universidade e as Igrejas. Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 171s.

⁵¹ Paul RICOEUR. “Patočka, le philosophe résistant”. In: *Le Monde*, 19 de março de 1977. A mesma análise para a Alemanha, Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 172-175.

de um universo de reconciliação. Entretanto, ele não comunga com as teorias antimodernas da decadência: Ricoeur não tem certeza de que o pior acontecerá. Seu pensamento se coloca efetivamente sob o signo da incerteza:

Nossa geração, escreve ele, é talvez mais sensível que as precedentes a uma certa ambiguidade do desenvolvimento histórico [...]. O ardil da História é fazer a indivisão do positivo e do negativo e, assim, anular um pelo outro nos esquemas de progresso e de decadência⁵².

A referência ao “ardil da História” não deve fazer crer que Ricoeur nos incita a submetermo-nos às determinações que seriam impossíveis de dominar. Se o homem é “falível”, ele é também “capaz”: sua particularidade, malgrado os assaltos do pecado, é ser capaz de fazer triunfar, no labirinto da História, a racionalidade sobre a dominação.

4. O Poder da Palavra

O colaborador da *Esprit* não nos incita, portanto, a abolir o Estado. À distância dos devaneios libertários, Ricoeur não cessa de afirmar a necessidade de se manter uma verticalidade que possa absorver o poder difuso da sociedade, que possa “assumir a responsabilidade de toda violência esparsa, herdada da luta primitiva do homem contra o homem”⁵³. Ainda é preciso que o governo, em princípio “garantidor da justiça e da liberdade”, não se afunde nessa desmesura que o conduziu, até no mundo moderno, a atentar contra a integridade física de seus cidadãos e, às vezes, despedaçando a dignidade moral destes, a lhes destituir de toda “estima de si”⁵⁴. Como impedir o entorpecimento da dominação do Estado? Ricoeur propõe

⁵² Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 326.

⁵³ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁴ Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 256. Lembremos que a estima de si é um dos elementos, junto com a solicitude por outrem e as instituições justas, da triade ética definida por Paul Ricoeur.

reorganizar o ser político segundo um modelo participativo, modelo que tentou, como lembra em seus escritos biográficos, empregar na Universidade de Nanterre⁵⁵ após eleger-se decano: essa fórmula de governo, se não chega a abolir a lógica vertical do comando, serve pelo menos para submeter aquela dominação ao controle horizontal da “publicidade”⁵⁶.

5. Um Projeto Institucional

O regime de “publicidade” atualiza-se primeiro em certo espaço institucional. Não nos surpreenderemos com essa instância em cima da juridicidade. Nosso autor sempre sustentou, desde os anos vinte (quando, estudante pacifista, aprova o modelo genebrês de segurança internacional), que à “força” do Poder dever-se-ia opor a “forma” do Direito. Não é essa abordagem uma rendição perante o paradigma deontológico, que supõe organizar a vida em comum a partir das regras, não dos fins? Não. Como observamos acima, a teleologia ainda vem primeiro em Ricoeur. É por ser ilusório, em razão do poder do mal, querer construir a relação social a partir somente da “visada da vida boa” que interessa recorrer, juntamente à lei moral, ao direito político. Axiologicamente, no entanto, este é apenas “subsidiário”.

O “espaço público” se constrói, num tipo de mescla de liberalismo e republicanismo, sobre o fundamento duplo de uma jurisdicionalização da atividade governamental e de uma ativação da participação popular. Antes de tudo, portanto, jurisdicionar a atividade governamental. O texto de 1957 sobre o “paradoxo político” é, mais uma vez, ilustrativo. Enquanto o mundo intelectual francês se compraz em definir o direito às liberdades como uma “superestrutura” a serviço dos capitalistas, Ricoeur afirma, na esteira de Constant ou Tocqueville, que o político só pode responder ao ideal de justiça organizando-se

⁵⁵ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 64-65.

⁵⁶ Isso vale também no espaço do trabalho. Ver a própria contribuição de Jacques Le Goff.

sobre o tríptico procedente do liberalismo: separação de poderes, declaração de direitos, controle das autoridades pelos cidadãos⁵⁷. Por que instaurar tal equipamento jurídico? Por duas razões. O constitucionalismo é, por um lado, um fator de preservação da liberdade. Suas regras de funcionamento formam um sistema para impedir que o poder seja empregado contra os direitos fundamentais dos administrados. Podem-se dirigir muitas censuras às sociedades que aplicaram essas regras. Em todo caso, elas têm o mérito de ter conseguido proteger a esfera privada dos indivíduos e, assim, de os “reconhecer” numa dimensão essencial a suas dignidades⁵⁸. Não se encontra nada disso, como sabemos, do lado dos sistemas comunistas, onde a negação do direito é sempre paga com a submissão dos seres: “O stalinismo é a consequência lógica de um regime que se recusa a empregar mecanismos de limitação do poder estatal”⁵⁹. O constitucionalismo é, por um lado, um fator de dinamização da história. Em consonância com Claude Lefort, Paul Ricoeur lembra que, ao instituir as liberdades de consciência e de opinião, a Declaração dos Direitos permitiu aos homens fugir à lógica imóvel da transcendência e abrir o tempo à possibilidade de invenção⁶⁰. Objetaríamos – como acontecia muitas vezes antes de a reflexão antitotalitária fazer sentir seus efeitos – que a restrição das liberdades privadas costuma vir acompanhada da emancipação econômica dos mais desprovidos? Quanto a isso, o filósofo de *O Justo* talvez tenha evoluído. Pouco eloquente sobre a questão nos anos 1950-1960 (milita então pelos regimes de propriedade coletiva e saúda com muito gosto a luta dos países socialistas contra a pobreza), Ricoeur revoga o argumento nos anos 1980-1990, quando afirma que “a justiça política precede e fundamenta necessariamente a justiça social”⁶¹.

⁵⁷ E, acrescenta, numa fórmula que ressoa seu justicialismo, pelos trabalhadores.

⁵⁸ Ver o que diz Paul Ricoeur quanto ao papel do juiz e do processo no percurso de restauração do si (Paul RICOEUR. *Le Juste I*, pp. 200 ss.).

⁵⁹ Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, p. 268.

⁶⁰ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 160-162.

⁶¹ Ver, quanto a isso, Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 273. Nesse texto, Ricoeur pretende marcar sua concordância com a ideia defendida por Rawls de que “os ataques às liberdades iguais para todos não podem ser justificados ou compensados por vantagens sociais ou econômicas”.

Ativar também a participação popular. O mundo liberal encontra-se infelizmente, como a própria ordem marxista, “despolitizado”, sobretudo sob efeito de sua doutrina da representação cuja particularidade é estabelecer uma distinção radical entre os governantes e os governados. Paul Ricoeur assinala isso em suas Leituras: “À identidade do homem moderno pertence a criação de um espaço público de deliberação e de decisão [...], mas também a desafeição simultânea pela prática política”⁶². Essa é uma inclinação eminentemente condenável. Por um lado, no nível individual. O dobrar-se sobre a esfera de suas atividades pessoais, que não deixa de ter ligação com o modelo cartesiano de autofundação da consciência, opõe-se ao desenvolvimento do sujeito. O homem, explica o professor de Nanterre, torna-se ele mesmo somente no comércio político com outrem, na troca com os outros cidadãos sobre o devir da cidade. Encontramos em *O Justo* essa atestação da importância da relação cívica no processo de constituição do si: “As aptidões do si necessitam da mediação contínua das formas interpessoais de alteridade e das formas institucionais de associação para se tornarem poderes reais”⁶³. Por outro lado, no nível coletivo. Os teóricos da representação duvidam da capacidade do povo de se autodeterminar, por isso confiam o cuidado de governar o coletivo a uma elite da competência. Ricoeur não se encontra nessa visão oligárquica da democracia⁶⁴. O número não é necessariamente o outro da razão. É antes o seu avesso. O advento da justiça exige a participação de todas as sabedorias para determinar a regra comum, em primeiro lugar a dos mais desprovidos, cuja exclusão social resulta muitas vezes da exclusão política em que o sistema os encerra.

Não podemos, dentro dessa perspectiva, ficar satisfeitos com a democracia de eleição, na qual o povo toma a palavra “uma vez a cada cinco anos”, nem mesmo com a “democracia das pesquisas de opinião”, que ignora completamente a argumentação deliberação argumentada. Em harmonia com a filosofia da

⁶² Paul RICOEUR. *Lectures* I, p. 172.

⁶³ Paul RICOEUR. *Le Juste* I, p. 33.

⁶⁴ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 94.

“proximidade” construída pelo personalismo, o projeto de Ricoeur deseja multiplicar os locais permanentes de discussão. No plano vertical, é conveniente operar – principalmente na França, onde a tradição jacobina foi empregada para abolir todas as coletividades intermediárias entre o Estado e o indivíduo – uma ampla descentralização dos poderes. Quanto a isso, a iniciativa de “regionalização” lançada pelo general de Gaulle em 1969 constitui o primeiro passo de uma evolução positiva que deve ainda ser aprofundada, malgrado as Leis Deferre promulgadas no início dos anos 1980. No plano horizontal importa reforçar, para todos os níveis da organização institucional, as interfaces entre a sociedade civil e a sociedade política. Ricoeur pensa aí nos diversos fóruns cívicos e comissões de debate público, nos múltiplos comitês especializados e conselhos consultivos que surgiram ao longo das últimas décadas. Não hesitando em lembrar o dogma da definição estatal dos programas escolares, julga inclusive ser necessário “instituir uma instância para discutir os problemas da educação religiosa na escola, da qual tomariam parte representantes do Estado e da sociedade civil”⁶⁵. Esses círculos deliberativos tiveram o mérito, explica Ricoeur, de permitir aos eleitos melhorar, sem recolocar em causa sua “necessária soberania”, suas decisões pelo contato com a “sabedoria prática” das populações por eles dirigidas e, pelo próprio fato de colocar os sujeitos em situação de interação dialógica, de consolidar, de modo ainda muito parcial, a convivialidade social.

6. Um Projeto Pedagógico

Como devolver uma cidadania verdadeiramente ativa ao indivíduo especular de nosso tempo? Paul Ricoeur, cujo engajamento na direção da Federação Protestante de Ensino nós já lembramos, confere, nesse campo, um lugar central à escola. Nada de aprovação, em seus textos, da pedagogia do englobamento político desenvolvida pelo pensamento jacobino.

⁶⁵ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 94.

O cidadão não saberia abolir o indivíduo: cada um deve, desde os primeiros anos, ser reconhecido em sua liberdade. Em *O Justo II* nosso autor apresenta esta fórmula que assinala a separação em relação às perspectivas holísticas: “É preciso que haja primeira e fundamentalmente um sujeito capaz de dizer eu para passar pela prova da confrontação com o outro”⁶⁶. Nada, no entanto, de autonomia sem solidariedade, nem de direitos sem deveres: a instituição escolar, com certeza necessária para salvaguardar a subjetividade do aluno, recebe também a missão de integrá-lo à comunidade política, fazendo-o tomar consciência de que “a cidadania não é negociável e de que pertencer cria uma obrigação”. Esse programa pressupõe algumas modalidades de atualização. Se quisermos fazer da escola o lugar de uma propedêutica do engajamento cívico, ela deve articular dois objetivos práticos, estreitamente associados entre si: importa que ela eduque, ao mesmo tempo, para a deliberação política e para a tolerância religiosa.

O primeiro objetivo vem expresso neste excerto de *A Crítica e a Convicção*:

É preciso ensinar às crianças a serem bons debatedores; é preciso iniciá-los na problemática pluralista das sociedades contemporâneas; talvez escutando argumentações contrárias conduzidas por pessoas competentes ⁶⁷.

Reencontramos aí a ideia, frequentemente emitida por Ricoeur, segundo a qual a vida pública deve se organizar com base num modelo “conflitual-consensual”⁶⁸ do debate. Conflitual? Se é preciso manter um vínculo, uma “interseção”⁶⁹, entre o político e o metapolítico (o ético ou o religioso), não poderíamos confundir os planos, nem submeter a vida em comum a uma doutrina do homogêneo. A vida em comum só pode tomar forma na confrontação dos pontos de vista: “O conflito das opiniões deve

⁶⁶ Paul RICOEUR. *Le Juste II*, p. 94.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁶⁸ Paul RICOEUR. *Lectures I*, p. 186.

⁶⁹ Paul RICOEUR. *Du texte à l'action*, p. 93.

ser respeitado como a expressão do caráter não demonstrável ou falsificável de maneira científica ou dogmática do bem público”⁷⁰. Conduzindo os alunos a aderirem a essa concepção agnóstica da cidadania, a instituição escolar acolhe, aliás, os valores essenciais encontrados acima. O valor da autonomia, visto que esta predispõe os seres a afirmarem, contra as “autoridades” que gostariam de subjugar-los, sua própria capacidade de reflexão, de “imaginação” e, se for o caso, de “resistência”⁷¹. O valor da solidariedade, pois esta conduz a viver com os semelhantes na troca e, às vezes, na partilha dos argumentos. A esse respeito, incorreríamos em erro caso abordássemos o conflito, ao modo do pensamento organicista, como um análogo da violência: esta conduz à “negação do outro”⁷²; aquele, pelo contrário, ao reconhecimento de sua absoluta necessidade na construção de meu próprio destino. Consensual? Reconhecidas na diversidade de seus pontos de vista, as crianças devem, no entanto, ser socializadas segundo as mesmas regras de comportamento que, longe de depender de um simples código procedimental, já acenam para a “visada de uma vida boa”. Regra, por um lado, de “narratividade”: convém conduzir-lhes a apresentar na discussão pública não somente “argumentos racionais”⁷³, mas, também, “convicções bem ponderadas”. O conceito deseja legitimar a afirmação pública pelo cidadão de seus enraizamentos culturais e religiosos, mesmo que integrem elementos de crença não imediatamente traduzíveis na linguagem da razão: “As tradições, escreve Ricoeur, são os veículos históricos das convicções. A ética da discussão não pode deixar de recorrer a esse conceito de tradição”⁷⁴.

⁷⁰ Paul RICOEUR. *Lectures I*, p. 167.

⁷¹ A noção de “resistência civil” é essencial na obra de Ricoeur, que deplora claramente o fato de a tradição francesa, tão marcada pelo jacobinismo, ter, contra a tradição americana, valorizado a obediência absoluta à lei, em detrimento da capacidade de oposição do cidadão.

⁷² Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 256.

⁷³ O que faz o próprio, diz Ricoeur, de Habermas e de Rawls. Acrescentemos, no entanto, que uma mudança de direção parece ter acontecido no pensamento do filósofo alemão nos anos 1990. Ver nosso artigo “Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas”. In: *Politeia*, outono de 2006, pp. 251-267.

⁷⁴ Paul RICOEUR. *Lectures I*, p. 290.

Regra, por outro lado, de “racionalidade”⁷⁵: é importante que os alunos sejam educados para a “prudência”. A fórmula recebe uma parte da acepção que tinha entre os gregos: ela convoca o sujeito a cultivar regularmente o senso de limite (não apresentar proposições manifestamente contrárias à *dignidade* da pessoa) e a arte dos compromissos [aceitar fundamentar a vida em comum no “cotejo”⁷⁶ de suas próprias posições com as dos outros, sem querer impor a totalidade de seus conteúdos].

A educação para a tolerância religiosa prolonga a educação para a deliberação política. Tocamos aqui na questão da laicidade. Indo contra os defensores do integralismo republicano, nosso autor a deseja “pluralista”, “aberta”. Seu discurso, quanto a isso, trabalha distinguindo os domínios⁷⁷. No nível do Estado, a laicidade deve ser de “abstenção”: não saberíamos admitir – pois isso, verdadeiramente, iria de encontro aos valores *universais* de igualdade e de liberdade, e recolocaria em causa a necessária dissociação da lei positiva a respeito da transcendência – que o poder político saia da neutralidade ao se associar a determinada comunidade de crenças. No nível da sociedade, em contrapartida, é preciso dar livre curso à expressão individual e coletiva de todas as “convicções”. Todas as opiniões religiosas devem poder, *com o apoio positivo do Estado*⁷⁸, ser formuladas, cruzadas e respondidas. Nessa esfera, a laicidade deve ser de “confrontação”. Onde situar a escola pública? Num lugar intermediário, responde o filósofo, fato que a deve levar a se organizar segundo a fórmula de uma “terceira laicidade”. A escola pública é, por um lado, um “instrumento

⁷⁵ Paul RICOEUR. *Du texte à l'action*, p. 406. O adjetivo na expressão “convicção bem ponderadas” remete, aliás, a essa exigência de “racionalidade”.

⁷⁶ Segundo a expressão de Rawls retomada por Ricoeur.

⁷⁷ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 192-198. O pensamento de Ricoeur se desenvolve bem cedo na linha do número da *Esprit* de 1949, consagrado à laicidade, que visa a encontrar uma terceira via entre o clericalismo e o laicismo. Ela vem claramente expressa numa obra coletiva da Federação Protestante do Ensino: *Laïcité et paix scolaire*, Paris, Berger-Levrault, 1957.

⁷⁸ Ricoeur é favorável não apenas a uma proteção jurídica da liberdade negativa de religião, mas também a uma intervenção ativa do Estado, por meio de subvenções e de reuniões regulares, em favor das forças religiosas.

do Estado”. Assim sendo, é preciso que ela passe aos alunos uma formação para os valores da nação, livre de qualquer vinculação a um conjunto específico de crenças, e que recuse então a seus professores o direito de afirmar explicitamente sua fé nos recintos dos estabelecimentos. Mas, por outro lado, ela é uma “expressão da sociedade”⁷⁹, vindo a substituir, em sua tarefa de educação, famílias de todas as origens, que desejam ser respeitadas em suas diversidades religiosas. Nesse sentido, a escola deve conseguir ser “lugar de mistura cultural”, “encruzilhada”⁸⁰ e não “santuário”. Essa visão leva Ricoeur a louvar uma dupla evolução da máquina educativa francesa. Ele se refere primeiro a uma extensão dos direitos dos alunos. Sugerimo-lo acima quando evocamos a “regra da narratividade”: convém reconhecer – como acontece, por exemplo, nos Estados Unidos, onde a laicidade não é construída contra a religião, mas junto com ela⁸¹ – que os alunos podem manifestar livremente suas aderências no interior do recinto escolar, desde que respeitem, certamente, a ordem geral do estabelecimento e a liberdade dos outros⁸². Quanto aos programas, complementa Ricoeur, importa que, ao mesmo tempo em que educam para os direitos do homem, reservem uma parte significativa para o ensino dos fatos religiosos e ao estudo, principalmente, das grandes religiões monoteístas, a judaica e a cristã de preferência⁸³, compreendendo-as não somente através de suas determinações e influências sociais, mas também na profundidade mesma de seus sistemas de sentido. Poder-se-ia, aliás, convidar “pessoas religiosas” para irem apresentar os conteúdos⁸⁴.

⁷⁹ Fato que revela, aliás, como explica nosso autor em *A Crítica e a Convicção*, a possibilidade, mesmo na França, de criar suas escolas particulares.

⁸⁰ Paul RICOEUR. “Ecole nation, Etat”. In: *Laïcité et paix scolaire*, p. 291.

⁸¹ Sobre a experiência americana, ver Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, pp. 67-106.

⁸² Ver suas tomadas de posição quando da questão do véu islâmico e, principalmente, seu artigo “Une laïcité d’exclusion est le meilleur ennemi de l’égalité”. In: *Le Monde*, 11 de dezembro de 2003.

⁸³ Porque estão nos primórdios da cultura ocidental.

⁸⁴ Paul RICOEUR. *La critique et la conviction*, p. 193 e seguintes. Em sua contribuição de 1957, Ricoeur já recomendava, nessa perspectiva, “a formação de um verdadeiro corpo de educadores especializado no ensino religioso”. Paul RICOEUR. “Ecole nation, Etat”, in *Laïcité et paix scolaire*, p. 291.

Como compreender essa importância conferida ao religioso? Acolheremos aqui a intenção de Ricoeur de não relacionar essa importância a seu enraizamento pessoal, mas de percebê-la como resultado de um “conjunto de argumentos filosóficos”. Dois elementos se entremeiam. Primeiro, o “reconhecimento” participa da construção do sujeito. Com efeito, a definição ricoeuriana da ideia de humanidade não é, já o percebemos, a do humanismo abstrato das Luzes. No debate que se travou quanto a isso entre Rawls e Taylor nos anos 1970-1980, é, incontestavelmente, a tese do segundo que precisamos subscrever: o homem não é uma razão pura, que se autodetermina exclusivamente a partir do *cogito*; ele se enraiza numa sólida base de tradições sempre preexistentes que lhe conferem sua identidade e lhe permitem produzir sentido. É sempre possível, claro, como foi o caso durante a Terceira República, brutalizar as sujeições primeiras. Não seria isso, explica o autor de *O Justo*, emancipar os seres, mas, pelo contrário, impor obstáculos à sua realização, pelo próprio fato de “desencarná-los”⁸⁵. Depois, o “reconhecimento” contribui à integração da sociedade. Não apenas porque o religioso estabiliza as existências com base nas obrigações morais apoiadas sobre a famosa “regra de ouro”, mas porque carrega, na maioria de suas expressões, uma ética da doação que permite sobrelevar a simples justiça de equivalência, suscetível de “ser reproduzida no sentido de uma máxima utilitária cuja fórmula seria *do ut des*”⁸⁶, pela lógica superabundante do amor⁸⁷. Não

⁸⁵ Podemos remeter, quanto a isso, àquela intervenção de Ricoeur sobre o debate relativo ao véu na escola pública: “Devem os alunos se abstrair daquilo que são? de seu meio familiar? de sua religião? Os alunos vêm de uma sociedade tecida por vínculos e hábitos. É mesmo necessário, para educá-los, iniciar por desencarná-los?”. *Le Monde*, 11 de dezembro de 2003. Esse respeito às culturas vem da justiça, tanto quanto do imperativo de “dar a cada um aquilo que lhe é devido” (ver, por exemplo, *Parcours de la reconnaissance*).

⁸⁶ Paul RICOEUR. *Amour et justice*, p. 58.

⁸⁷ Paul Ricoeur insiste, aliás, na importância da caridade na gestão dos serviços públicos. Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*, pp. 109-III. Ricoeur destaca também a importância do testemunho religioso na produção de uma vida melhor. Sobre essa questão, ver Gilbert VINCENT. *La religion de Ricoeur*, pp. 105-125.

nos surpreenderia, nessas condições, ver nosso autor refutar a ideia, defendida pelo primeiro Habermas, segundo a qual bastaria retornar aos princípios iniciais da *Aufklärung* para restituir à sociedade ocidental a legitimidade perdida aos olhos das próprias populações que reúne:

Para libertar essa herança (moderna) de suas perversões, é preciso relativizar, quer dizer, recolocá-la na trajetória de uma história mais longa, enraizada, por um lado, na Torá hebraica e no Evangelho da Igreja primitiva e, por outro, na ética grega das virtudes e da filosofia política que lhe é apropriada⁸⁸.

Esse “reconhecimento”, na sociedade e na escola, dos pertencimentos religiosos não conduz de modo nenhum a um dobrar das tradições sobre elas mesmas. Se é preciso criticar o universalismo abstrato que leva os homens a viver na negação de sua identidade coletiva, devemos denunciar mais ainda a “regressão comunitarista” que, ao encerrá-los num “mal infinito”, impede-os de fazer sociedade⁸⁹. Em convivência com Michaél Walzer e sua teoria do “universal iterativo”⁹⁰, Ricoeur abre, de fato, uma terceira via, onde se reúnem o outro e o mesmo: a particularidade deve ter direito de cidade, desde que ela aceite fazer valer, nas narrativas que a constitui, aquilo que contém de universal⁹¹. Infelizmente, as comunidades tendem muitas vezes, hoje em dia, a ignorar esse fundo comum que as aproxima e a radicalizar suas diferenças, a ponto de manter umas com as outras relações de desconfiança e de exclusão recíprocas. Essa dissociação não é inelutável. Pode ser evitada à custa de um trabalho sobre si das culturas consideradas. Importa, em primeiro lugar, que repensem sua concepção de identidade. Frequentemente, elas a assimilam como uma

⁸⁸ Paul RICOEUR, *Lectures I*, p. 173.

⁸⁹ Ricoeur especifica, por exemplo em *Le Juste I*, p. 35 ou *Le Juste 2*, p. 90, que a lei não pode ser feita para grupos particulares e que o reconhecimento não deve ser produto de empreitadas reivindicativas ou secessionistas, mas resultar de uma reflexão pacificada e comum sobre a justiça e a alteridade.

⁹⁰ Michaél WALZER. “Les deux universalisme”. In: *Esprit*, dezembro de 1992, pp. 114 s.

⁹¹ É também a essa realidade que remete a expressão “universal em contexto”.

realidade substancial, fixada numa permanência tal que seria sacrilégio recolocar em causa. Ricoeur as convoca a discernir essa identidade na forma de uma realidade “narrativa”, aberta à possibilidade de autocrítica e à reinvenção⁹², mas, também, à possibilidade de “tradução” na linguagem do outro⁹³. Convém, em segundo lugar, que reformulem sua relação com a modernidade. Se excetuarmos o protestantismo, as religiões monoteístas tiveram em geral, perante as Luzes, uma reação intransigente que as impediu por muito tempo de aderir à filosofia dos direitos do homem⁹⁴. Algumas delas – como o Islã, que permanece majoritariamente ligado à dogmática, constituída historicamente, da prevalência da lei religiosa sobre a lei política – mantêm-se ainda nessa posição. Impõe-se uma conversão da parte delas, que o Estado racional deve, aliás, vir a apoiar⁹⁵.

Reencontramos, ao final deste percurso, a hipótese inicial: o projeto ricoeuriano se estabelece segundo um modelo do misto, cujo próprio é, aliás, à distância dos paradigmas unívocos, o princípio da verticalidade e o princípio da horizontalidade. Verticalidade? Ricoeur sustenta, contra a tradição libertária, que a organização da vida comum a partir somente da liberdade dos seres não pode senão desaguar na fragmentação dos quadros da vida em comum e engendrar, no fim das contas, o triunfo do forte sobre o fraco. Em razão da ordem que institui, e da justiça que permite, a

⁹² Encontramos aí a diferença entre a identidade-*ipse*, evolutiva, que é preciso valorizar, e a identidade-*idem*, repetitiva, que é preciso superar. Ver *Parcours de la reconnaissance*, p. 170; e a análise de Fabien LAMOUCHE. “Paul Ricoeur et les clairières de la reconnaissance”, In: *Esprit*, julho de 2008, p. 76-95.

⁹³ Paul RICOEUR. *Sur la traduction*. A tradução é uma das modalidades da tolerância: ela permite, de fato, que as comunidades dialoguem umas com as outras. Ricoeur distingue a tolerância da indiferença ou do relativismo (Paul RICOEUR. *Lectures I*, p. 304).

⁹⁴ Que os livros santos ajudaram, aliás, de modo subterrâneo, a fundar.

⁹⁵ Essa função universalizante do Estado é objeto de elaborações concretas nos textos de Ricoeur. Como vimos, o Estado deve impor nas escolas uma formação comum suscetível de elevar os alunos aos valores da modernidade (a igualdade, a liberdade) e se vê mesmo solicitado, apesar do “dever de hospitalidade” que deve a ela, de submeter à religião muçulmana ao mesmo tratamento dispensara, com Napoleão, às outras comunidades de crenças.

instituição política é claramente, em sua soberania, a condição *per quam* de uma vida social bem sucedida. Horizontalidade? Nosso autor desconfia, no entanto, da tendência, notável no jacobinismo, de construir a permanência coletiva dos homens a partir simplesmente do Estado e da corporação política que a ele serve. Nada de justo é concebível, explica Ricoeur, sem a cidadania ativa de um povo opondo ao poder governamental o poder dos valores provenientes das tradições às quais está ligado. Devemos considerar essa fórmula – que se fundamenta, bem o vemos, numa dupla desconfiança: a respeito do Estado possivelmente tirânico e a respeito da opinião virtualmente incontável – como índice de uma visão “pessimista” do político? Não escolheremos esse sentido. Com certeza, Paul Ricoeur confere um lugar demasiadamente central ao encadeamento do mal para aderir ao projeto de uma sociedade imediatamente transparente a ela mesma. Ele não se fixa, entretanto, nessa desesperança pascalina que o faria considerar a arte de conduzir os homens como uma simples “trapaça” incapaz de desembocar numa “cidade feliz”. Sua teoria política se articula, em parte, ao redor do desígnio negativo de “evitar o pior”, contando mais ainda com a intenção positiva de trazer à existência uma ordem, sempre frágil decerto, de realização do si.

Referências

- ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*. Paris: Michalon, 2003.
- BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOUCHINDHOMME, Christian & ROCHLITZ, Rainer. *“Temps et récit” de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Le Cerf, 1990.
- CHÂTELET, Olivier; DUHAMEL, Evelyne (org.). *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris: PUF, 2001.

- D'ALLONNES, Myriam Revault & AZOUVI, François (org.). *Paul Ricoeur, Cahiers de l'Herne*. Paris: Le Seuil, 2004.
- DONÉGANI, Jean-Marie & SADOON, Marc. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris: Gallimard, 2007.
- LAMOUCHE, Fabien. "Paul Ricoeur et les clairières de la reconnaissance". In: *Esprit*, julho de 2008, pp. 76-95.
- MICHEL, Yohann. *Paul Ricoeur, Une philosophie de l'agir politique*. Paris: Le Cerf, 2006.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Le Seuil, 1994.
- PORTIER, Philippe. "Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas". In: *Politeia*, outubro de 2006, pp. 251-267.
- RENAUT, Alain. *Sartre le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1967, 3 ed.
- _____. *Le Juste I*. Paris: Le Seuil, 1995.
- _____. *Le Juste II*. Paris: Le Seuil, 2001.
- _____. *Amour et justice*. Paris: PUF, 1997.
- _____. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.
- _____. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- _____. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS, 1977.
- _____. *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Le Seuil, 1991.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- _____. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990.
- _____. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- _____. *Le conflit des interprétations*. Paris: Le Seuil, 1969.
- _____. "Ecole nation, Etat". In *Laïcité et paix scolaire*. Paris: Berger-Levrault, 1957.

_____. “Cultures: du deuil à la traduction”. In: *Le Monde*, 25 de maio de 2004.

VINCENT, Gilbert. *La religion de Ricoeur*. Paris: Editions de l'Atelier, 2008.

WALZER, Michaël. *Sphères de Justice*. Paris: Le Seuil, 1997.

_____. “Les deux universalisme”. In: *Esprit*, dezembro de 1992.