

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA**

MANOEL CORACY SABOIA DIAS

Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricœur

Versão Corrigida

São Paulo
2022

MANOEL CORACY SABOIA DIAS

Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricœur

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Silvana de Souza Ramos

Versão Corrigida

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D541s Dias, Manoel Coracy Saboia
 Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricœur
 / Manoel Coracy Saboia Dias; orientadora Silvana de
 Souza Ramos - São Paulo, 2022.
 186 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
 Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Filosofia. Área de concentração:
 Filosofia.

 1. Sabedoria prática . 2. Ideologia e Utopia. 3.
 Perdão e Justiça. 4. Filosofia política. 5. Paul
 Ricœur. I. Ramos, Silvana de Souza, orient. II.
 Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Manoel Coracy Saboia Dias

Data da defesa: 15/02/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Silvana de Souza Ramos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13/04/2022

 Digite o texto aqui

(Assinatura do (a) orientador (a))

DIAS, Manoel Coracy Saboia. **Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricœur**. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022

Aprovado em: 15/02/2022

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Silvana de Souza Ramos

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: Aprovado

Assinatura_____

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: Aprovado

Assinatura_____

Prof^a. Dr^a. Celi Hirata

Instituição: Universidade Federal de São Carlos

Julgamento: Aprovado

Assinatura_____

Prof. Dr. Tomás Domingos Moratalla

Instituição: UNED (Madrid, Espanha)

Julgamento: Aprovado

Assinatura_____

À *Glória Maria Benício da Silva Dias*, com amor,

e aos nossos queridos filhos,

Arthur da Silva Dias e Igor da Silva Dias.

Ao meu querido pai, *Raimundo Armando Dias*, e ao meu amado irmão,

Armando Luis Saboia Dias.

À minha querida mãe, *Osvaldina Maria Saboia Dias*

(Gurupá – PA, 02 de julho de 1939 – Altamira - PA, 17 de abril de 1985),

saudades eternas...

AGRADECIMENTOS

Agradeço a tudo e a todos.

Aos colegas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre, especialmente aos da área de Filosofia, pelo apoio e incentivo à minha participação no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, em nível de Doutorado, em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Doutorado Interinstitucional em Filosofia– USP/UFAC), a saber: Prof. Dr. João Silva Lima (Líder da área de Filosofia), Prof. M.Sc. Guilherme da Silva Cunha, Prof. M.Sc. Aristides Moreira Filho, Prof. M.Sc. Eduardo Antonio Pitt, Prof. Dr. Felipe Cardoso Martins Lima, Prof. Dr. Valdinei Vicente de Jesus (Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia), Prof. Leidan Rogério Cronosgoldbberger Oliveira (Vice-Coodenador do Curso de Licenciatura em Filosofia), Prof. Dr. Carlos Paula de Moraes (Pró-Reitor de Extensão e Cultura), Prof. Dr. Mauro Dela Bandera Arco Junior e Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante.

Ao Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre, Prof. Dr. José Dourado de Souza, pelo apoio incondicional para que eu pudesse permanecer e cumprir minha missão na Universidade de São Paulo.

Ao Vice-Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre, Prof. Dr. Waldemir Lima, pelo apoio para o término desse trabalho.

Aos técnicos administrativos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas e da Coordenação do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Acre, especialmente, Thiago Lima dos Santos, Antonio David Sobrinho e Ozéias Ferreira de Mendonça Oliveira, pelo apoio e compreensão

Ao Lic. Jandesson Mateus Almeida Tomaz, Secretário do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Acre, no período em que fui Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Acre, pelo apoio e amizade.

Aos colegas que dispuseram-se a ler e comentar versões parciais desse trabalho, aconselharam e/ou disponibilizaram algumas obras fundamentais para elaboração desse trabalho, especialmente, M.Sc. Rosemari Presser Savoff Souza e Silva, M.Sc. Antonio Macêdo dos Santos, M.Sc. Luciano Santos de Farias, Prof. Dr. Cleidison de Jesus Rocha, Prof. Dr. Enock da Silva Pessôa, Prof. Dr. Jacó César Picolli, Prof. Dr. João Silva Lima, Prof. Dr. Valdinei Vicente Jesus, Prof. Dr. Felipe

Cardoso Martins Lima, Prof. M.Sc. Guilherme da Silva Cunha, Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, Prof^a Dr^a Rita De Cassia Oliveira, Prof^a Dr^a Maria Rosineia da Silva Frota, Prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto, Prof. Dr. pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Pedrozo Rocha, Prof^a. Dr^a. Cristina Amaro Viana Meireles, Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro, Prof. Dr. Marcos Ferreira de Paula, Prof. M.Sc. Aldo Antônio Tavares do Nascimento, M.Sc. Maria Mariana Moura, Patrícia Brenda de Araújo Domingos, Prof.^a Ivone de Moraes Kerber, por suas críticas e inúmeras e valiosas sugestões estilísticas, incorporadas, na medida do possível, neste trabalho.

Aos colegas do Centro Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre e do Programa de Pós-Graduação *Scitricto Sensu*, em nível de Doutorado, em Filosofia, da Universidade de São Paulo (Doutorado Interinstitucional em Filosofia – USP/UFAC), Guilherme da Silva Cunha, Maria Ivanilda Souza da Silva, Leidan Rogério Cronossgolbbberger Oliveira, Carlos Paula de Moraes, Aristides Moreira Filho e Eduardo Antonio Pitt, pela convivência nessa jornada.

Ao ex-reitor da Universidade Federal do Acre, Prof. Dr. Minoru Martins Kinpara, por ter viabilizado o Doutorado Interinstucional em Filosofia (DINTER-Filosofia) da Universidade de São Paulo com a Universidade Federal do Acre.

À Magnífica Reitora da Universidade Federal do Acre, Prof^a. Dr^a. Margarida de Aquino Cunha, pela continuidade do apoio ao Doutorado Interinstucional em Filosofia (DINTER-Filosofia) da Universidade de São Paulo com a Universidade Federal do Acre.

Ao Vice-Reitor da Universidade Federal do Acre, Prof. Dr. Josimar Batista Ferreira, pelo apoio na realização dos meus estudos.

À Maria Lucilene Ponciano da Silva, secretária do gabinete da Vice-Reitoria da Universidade Federal do Acre, pela amizade e apoio para o término desse trabalho ...

À Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Acre, Prof^a. Dr^a. Margarida Lima Carvalho, pela continuidade do apoio ao Doutorado Interinstitucional em Filosofia (DINTER Filosofia) da Universidade de São Paulo com a Universidade Federal do Acre.

Ao Prof. Dr. Lisandro Juno Soares Vieira, Diretor de Pós-Graduação da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Acre, pelo apoio e amizade.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação *Scitricto Sensu*, em nível de Doutorado, em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da

Universidade de São Paulo (Doutorado Interinstitucional em Filosofia – USP/UFAC), pelos ensinamentos, no período de setembro de 2018 a junho de 2020, a saber: Prof^a Dr^a Silvana de Souza Ramos (Ética e Filosofia Política: A Democracia e o Poder do Não), Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (Ética e Filosofia Política: Opinião Pública e Ideologia), Prof^a Dr^a Maria das Graças de Souza, Prof^a Dr^a Olgária Feres Matos (USP/UNIFES) e Patrícia Fontoura Aranovich (UNIFESP) (Filosofia Geral: A Ideia de História) e Prof. Dr. Alberto Ribeiro de Barros (FLF5261 – Filosofia Política: A Relação entre Teoria Política e História das Ideias Políticas: Quentin Skinner e o Conceito de Liberdade) e Prof. Dr. Vergilio Cuter, do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, pelos ensinamentos no 1º Seminário de Pesquisa do DINTER em Filosofia USP/UFAC, nos dias 18,19 e 20 de abril de 2018, em Rio Branco (AC).

Ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Scitricto Sensu*, em nível de Doutorado, em Filosofia, da Universidade de São Paulo, Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, pela condução dos trabalhos para que todos os colegas do DINTER pudessem defender suas teses em tempo hábil.

Ao Coordenador Institucional do Doutorado Interinstitucional em Filosofia (DINTER-Filosofia) da Universidade de São Paulo com a Universidade Federal do Acre, Prof. Dr. João Silva Lima, pelo apoio total.

Ao ex-coordenador do Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Scitricto Sensu*, em nível de Doutorado, em Filosofia, da Universidade de São Paulo, Prof. Dr. Alberto Ribeiro de Barros, por acreditar e viabilizar projeto do Doutorado Interinstitucional em Filosofia (DINTER-Filosofia) da Universidade de São Paulo com a Universidade Federal do Acre.

Às funcionárias e funcionários do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), Geni Ferreira Lima, Antonia de Lourdes dos Santos, Lucas Martins de Castro Neto, Ruben Dario, Susan Thiery Satake (manutenção e atualização de site), Wendy Okubo Cecilia de Moraes (estagiário), Luciana Bezerra Nóbrega (atualmente no Departamento de Antropologia) e Mariê Márcia Pedroso (atualmente na Assistência Acadêmica da FFLCH), pelo apoio, compreensão e resolução de todas as demandas, durante a realização do DINTER Filosofia USP/UFAC.

À Prof^a Dr^a Olinda Batista Assmar, ex-reitora da Universidade Federal do Acre, pela amizade ao longo de quase três décadas.

Ao Prof. Dr. Francisco Carlos da Silveira Cavalcante, ex-reitor da Universidade

Federal do Acre, pela amizade ao longo de três décadas e por acreditar que é possível construir uma Universidade Amazônica.

À Prof^a Dr^a Maristela Alves, do Centro de Educação, Letras e Artes (CELA) da Universidade Federal do Acre, pelo apoio, incentivo e amizade.

Ao Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre e Presidente da Associação Filosófica *Scientiae Studia*, pela acolhida dispensada a mim e aos demais colegas do DINTER, tornando nossa jornada na USP mais acolhedora.

Ao Orlando L. Pimentel, Natanailton de Santana Morador e Priscila Zaninetti, pela acolhida, apoio e amizade nessa jornada na USP.

Ao Prof. Dr. Benedito Nunes (*in memoriam*), Professor Titular da Universidade Federal do Pará, pelos ensinamentos que me levaram às obras de Paul Ricœur.

Ao Prof. Egídio Machado Filho (*in memoriam*), orientador do meu Trabalho de Conclusão de Curso do Curso de Licenciatura Plena e do Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal do Pará, este último sobre o pensamento de Paul Ricœur.

Ao Prof. Dr. José Mastrangelo (*in memoriam*), Professor Adjunto IV do antigo Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, e ex-Pró-Reitor de Extensão da Universidade Federal do Acre, pela amizade, apoio e incentivo desde o início de minha carreira.

Ao Prof. Dr. Pedro Vicente Costa Sobrinho (*in memoriam*), ex-Ditador do então Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Acre, transferido posteriormente para a Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Ao Prof. Dr. Fernando Sérgio Escócio Drummond Viana de Faria, Professor Titular do Centro de Ciências Biológicas e da Natureza da Universidade Federal do Acre, pelo apoio, amizade e por compartilhar dos mesmos sonhos.

Ao Prof. Dr. Milton Maia Filho, Professor Adjunto do Centro de Ciências Biológicas e da Natureza da Universidade Federal do Acre, pelo apoio e amizade.

Ao Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, Professor Titular do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pela amizade e apoio há mais de três décadas.

Ao Prof. Dr. Miroslav Milovic (*in memoriam*), Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), pela amizade e apoio... Saudades eternas!

Ao Dr. Charles dos Santos Brasil, Doutorando e Mestre em Direito pela

Universidade de Brasília (UnB), técnico-administrativo da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Universidade Federal do Acre, pela amizade, apoio e por compartilhamento dos mesmos ideais de justiça, democracia e direitos humanos.

À Dr^a Rose Dayanne Santos, pela amizade e compartilhamento dos mesmos ideais de sociedade, justiça e democracia

Aos professores da área de Filosofia do antigo Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Acre, Prof. Paul Schmitz (*in memoriam*), Prof. M.Sc. Raymundo da Silva Macedo (*in memoriam*), Prof. M.Sc. Antônio Tavares Monteiro, Prof. M.Sc. Silvio Bez Birolo e Prof. Dr. Manoel Severo de Farias, pelo apoio e parceria acadêmica no início de minha carreira.

Ao Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles e à Prof^a Dr^a Elizabeth de Assis Dias, pelo convívio acadêmico e a amizade desde os meus primeiros estudos na Universidade Federal do Pará.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC), por sua amizade enquanto vida eu tiver para ser vivida.

Ao Prof. Dr. Cleidison de Jesus Rocha, Professor Associado do Centro de Educação e Letras do Campus Floresta da Universidade Federal do Acre, pelo apoio e amizade ao longo de três décadas.

Ao Prof. Dr. Patrício Mena Malet, da Universidad de La Frontera: Temuco, La Araucanía, Chile, em nome do qual agradeço a todos os colegas da Associação Ibero-Latino-Americana de Estudos sobre Paul Ricœur, pelo apoio e amizade.

Ao Prof. Dr. Manuel Alejandro Prada Londoño, da Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colômbia, pela amizade e apoio acadêmico na realização desse trabalho.

Ao Prof. Dr. Olivier Abel, da Faculdade de Teologia Protestante de Montpellier, com quem aprendi e continuo aprendendo sobre a profundidade da obra ricœuriana.

Ao Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo, da Universidade Estadual de Maringá (UEM), Paraná, por tantas coisas que seriam difíceis enumerá-las, mas, principalmente, por acreditar em mim mais do que eu mesmo...

Ao Prof. Dr. Carlos Alberto Alves de Sousa (*in memoriam*), Professor Titular da Universidade Federal do Acre, cujo apoio e amizade foram imprescindíveis para minha estadia em São Paulo... saudades eternas!

Ao Professor Jacó Cesar Piccoli, Professor Titular do Centro de Filosofia e

Ciências da Universidade Federal do Acre, pelo apoio, amizade e parceria acadêmica.

À Dr^a Paula Fernanda Mussi Pazian, pela eterna amizade e por compartilhar dos mesmos sonhos em prol da paz, boa vontade e compreensão entre os povos.

À Prof^a Rosimeire Soares dos Santos, pela amizade e apoio nessa jornada.

À Prof^a Alcione Vieira da Silva, pela amizade e apoio nessa jornada.

Ao Ramatis Vozniak de Almeida, Fatima Maria Silva de Almeida, Eduardo Vozniak de Almeida, Estêvão Vozniak de Almeida e Guilherme Vozniak de Almeida, pela amizade de longas datas e apoio em São Paulo (SP).

À Beatriz dos Santos Olivera, pela correção da versão final do presente trabalho.

À Bibliotecária Alanna Santos Figueirdo, Diretora da Biblioteca Central da Universidade Federal do Acre, pela formatação da Tese de acordo com as normas da ABNT.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Política e Subjetividades (GEPS), sob a Coordenação da Professora Doutora Silvana de Souza Ramos, do Departamento de Filosofia (DF/FFLCH/USP), as saber: Mariana Di Stella Piazzolla, Ricardo Polidoro, Mario Marino, Lucas Paolo, Luana, Carolina Antoniazzi, Liz, Emanuel, Maria Fernanda Novo, Clêmie Blaud, Alexandre, Mario Marino, Victor Frohlich, Lucas Bittencourt Vasconcelos, Melissa Tami Otsuka, Júnior Santos, Maia, Matheus, Maia, Symone, Diogo, pelo convívio e aprendizado.

A todos os alunos e ex-alunos da Universidade Federal do Acre, especialmente aos do Curso Licenciatura em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Filosofia: Ontologia, Conhecimento e Linguagem, por acompanharem de perto minha trajetória acadêmica, nas pessoas do Lic. Antonio Reginaldo Maria de Araújo, Lic. Carlos de Oliveira Giraldi, Lic. Francisco Ronaldo de Oliveira Silva, Lic. Prisca Silva e Silva, Ivania Maria de Paiva Ferreria, Lic. Sebastião Maia de Andrade (*in memoriam*) e Lic. Adrijéssica Hamaguchi (*in memoriam*).

A todos os interlocutores nos eventos acadêmicos locais, nacionais e internacionais da área de Filosofia, nos quais tive a oportunidade de apresentar os resultados parciais da minha pesquisa com algumas modificações e/ou ampliações, a saber: XVIII Encontro Nacional da ANPOF, realizado no período de 22 a 26 de outubro de 2018, em Vitória (ES), Brasil, com o trabalho apresentado na Seção Temática Filosofia Francesa Contemporânea; I Encontro Nacional de Filosofia Uninter, no GT Filosofia Política, em Curitiba (PR) (Evento misto presencial e virtual), no dia 17 de

agosto de 2019; 1º Seminário do Programa de Doutorado Interinstitucional em Filosofia entre a Universidade de São Paulo e a Universidade Federal do Acre, financiado pela CAPES, realizado no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, no dia 25 de junho de 2019; IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP, em São Paulo (SP), no dia 23 agosto 2019; VI Congresso Iberoamericano sobre el pensamiento de Paul Ricœur, em Bogotá (Colômbia), no dia 18 de Setembro de 2019; IX Encontro GT Filosofia Francesa Contemporânea ANPOF, em Maringá (PR), no dia 03 de outubro de 2019; e VIII Encontro Paulista de Psicologia Paulista, no GT Sentimentos, Emoções e Política na contemporaneidade, na Universidade de São Paulo (USP-Leste), em São Paulo (SP), no dia 05 de dezembro de 2019; II Semana Acreana de Filosofia: entre filosofias, ideologias e utopias: do otimismo ao pessimismo, no período de 24 a 28 de maio de 2021, organizada pelo Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Acre (Evento virtual); Decimosextas Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: “La subjetividad reconsiderada más allá del hiato en la cultura. Responsabilidad ante la crisis del 2020, del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER) y del Centro de Estudios Filosóficos de La Pontificia Universidad Católica del Perú, realizadas nos dias 29, 30 e 31 de outubro de 2020 via Zoom, com a conferência: “Leituras ricoeurianas sobre a sabedoria pratica”, apresentada no dia 30 de outubro de 2020; I Encontro Nacional dos Aspirantes Mediadores e Árbitros do Ibramac, com o tema central: Somos Mediadores de MAPs (Métodos Adequados de Pazamento), no dia 27 de novembro de 2020 (Evento Virtual); II Jornada da Licenciatura em ciências das religiões, ST - Ciências das Religiões, Educação Decolonial e Ensino Religioso: Futuros Possíveis, no dia 16 de setembro de 2021 (Evento Virtual); 4º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia, na Seção de Filosofia Política, na Universidade do Minho (Campus de Gualtar), em Braga, de 9 a 10 setembro 2021 (Evento Virtual); Encontro Virtual Semanal do Grupo de Pesquisa e Estudos em Hermenêutica de Paul Ricœur, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), no dia 20 de novembro de 2021, sob a coordenação do Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro e mediada pelo Prof. M.Sc. Aluízio Oliveira Souza; III Encontro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFAL, no dia 22 de novembro de 2021.

Aos membros da Banca Examinadora do Exame de Qualificação: Profª Drª Maria das Graças de Souza e Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, ambos do

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pela generosidade e valiosas observações a esse trabalho.

Aos membros da Banca de Defesa de Tese: Prof^a Dr^a Maria das Graças de Souza, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Prof^a Dr^a Celi Hirata, do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos e Prof. Dr. Tomás Domingos Moratalla, da Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid (Espanha), por suas críticas e inúmeras e valiosas sugestões incorporadas, na medida do possível, a este trabalho.

À Prof^a Dr^a Silvana de Souza Ramos, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, por ter me escolhido para ser o seu primeiro orientando de Doutorado em Filosofia, por me apoiar nos momentos difíceis. Sem a sua orientação dedicada, precisa e afetuosa, este não teria sido possível. Por tudo isso e muito mais, sou eternamente grato na finitude da minha existência no “coração mesmo dos conflitos vividos na esperança”.

À minha esposa, Glória Maria Benicio da Silva Dias, e aos nossos filhos, Arthur da Silva Dias e Igor da Silva Dias, pelo amor, sensibilidade, incentivo, apoio e compreensão por minha longa ausência para cumprir essa etapa importante de minha vida.

A todos aqueles que de uma forma direta e/ou indireta contribuíram para a realização deste trabalho, cuja lista é extensa.

Por fim, gostaria de registrar que “o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil – Código de Financiamento 001”.

Não obstante, assumo total responsabilidade pela manutenção de eventuais erros e equívocos neste trabalho... como disse Paul Ricœur, em 1960, em *L'Homme faillible* (com Maine de Biran): “Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate”.

“É próprio ao trabalho vincular-me a uma tarefa precisa, finita;
é lá que mostro aquilo que sou, ao mostrar aquilo que posso;
e mostro aquilo que posso fazendo algo de limitado;
é o “finito” de meu trabalho que me revela aos outros
e a mim mesmo”.

(RICŒUR, 1964, p. 217)

RESUMO

DIAS, Manoel Coracy Saboia. **Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricoeur**. 2022. 170 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Na presente Tese pretende-se investigar a coerência da filosofia política ricoeuriana mediante a articulação dos conceitos de sabedoria prática, ideologia, utopia, perdão e justiça a partir de pressupostos implícitos e subjacentes no arquipélago de textos que se encontram compilados em suas obras. Assim posto, o problema deste trabalho é o seguinte: Há uma filosofia política em Paul Ricoeur? Se sim, é possível articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria prática, ideologia, utopia, perdão e justiça? A hipótese que norteia esse trabalho é que há uma filosofia política em Paul Ricoeur e que é possível articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria, prática e justiça, cujas pistas estão presentes desde as suas primeiras leituras em torno ao político e que nos permitem compreender as suas preocupações posteriores. O presente trabalho está estruturado em três capítulos, a saber: o primeiro capítulo, intitulado “As primeiras leituras ricoeurianas em torno do político (1934-1969)”, tem por objetivo apresentar os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricoeuriana de inspiração fenomenológica em uma sequência de textos publicados em 1957, de modo especial, “Le paradoxe politique”, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política; o segundo capítulo, intitulado “Leituras ricoeurianas sobre ideologia e utopia”, consiste em revisitar as leituras ricoeurianas sobre o entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do itinerário filosófico; o terceiro capítulo, intitulado “Leituras ricoeurianas sobre perdão e justiça” (1995-2000), caracterizará o “perdão” e o “justo” como a promessa de uma vida feliz e a aplicação de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”. No seu conjunto, notar-se-á que os capítulos estão de certo modo independentes entre si, embora persigam o propósito análogo de apresentar conceitos fundamentais para compreensão de uma filosofia política em Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Sabedoria prática. Ideologia e Utopia. Perdão e Justiça. Filosofia Política. Paul Ricoeur.

ABSTRACT

DIAS, Manoel Coracy Saboia. **Practical Wisdom, Forgiveness and Justice in Paul Ricœur**. 2022. 170 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This Thesis intends to investigate the coherence of Ricœurian political philosophy through the articulation of the concepts of practical wisdom, ideology, utopia, forgiveness, and justice from implicit and underlying assumptions in the archipelago of texts that are compiled in his works. With this in mind, the issue of this work is the following: Is there a political philosophy in Paul Ricœur? If there is, it is possible to articulate it around the concepts of practical wisdom, ideology, utopia, forgiveness, and justice? The hypothesis that guides this work is that there is a political philosophy in Paul Ricœur and that it is possible to articulate it around the concepts of wisdom, practice and justice, whose clues are present since his first readings about the political, and that allow us to understand his concerns later. The present work is divided into three chapters, namely: the first chapter, entitled “The first Ricœurian readings on politics (1934-1969)”, aims to present the first sketches of the readings of a phenomenologically inspired Ricœurian political philosophy in a sequence of texts published during this period, in particular, “Le paradoxe politique”, which determined the continuation of his incursion into the field of political philosophy; the second chapter, entitled “Ricœurian readings on ideology and utopia”, consists of revisiting the Ricœurian readings on the necessary intersection between ideology and utopia in the essentially conflicting structure of social and cultural imaginary along the philosophical itinerary; the third chapter, entitled “Ricœurian readings on forgiveness and justice”, will characterize “forgiveness” and “just” as the promise of a happy life and the application of rules that avoid the worst, whose tension finds its resolution in “practical wisdom”. It will be noted that although the chapters are independent from each other, they pursue the analogous purpose of presenting fundamental concepts for the understanding of a political philosophy in Paul Ricœur.

Keywords: Practical wisdom. Ideology and Utopia. Forgiveness and Justice. Political Philosophy. Paul Ricœur.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	18
2	AS PRIMEIRAS LEITURAS RICŒURIANAS EM TORNO DO POLÍTICO (1934-1969)	25
2.1	“LE PARADOXE POLITIQUE” (1957)	46
2.2	“ÉTAT ET VIOLENCE” (1957)	65
2.3	“L’ESSAI SUR LE MAL’ DE JEAN NABERT” (1957)	69
2.4	“LA ‘PHILOSOPHIE POLITIQUE’ D’ÉRIC WEIL” (1957)	73
2.5	“ETIQUE ET POLITIQUE” [A PROPÓSITO DE MARX WEBER] (1959)	82
2.6	“TÂCHES DE L’ÉDUCATEUR POLITIQUE” (1965)	86
2.7	“CIRCONSTANCES” (1956-1968)	96
2.8	CONCLUSÃO	96
3	LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA (1971-1983)..	99
3.1	LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA ANTERIORES A 1975	102
3.1.1	<i>“Le conflit – signe de contradiction et d’unité?” (1971)</i>	102
3.1.2	<i>“Herméneutique et critique des idéologies” (1973)</i>	106
3.1.3	<i>“Science et idéologie” (1974)</i>	120
3.2	LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA EM 1975	124
3.2.1	<i>“Lectures on ideology and utopia” (1975)</i>	124
3	LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA APÓS 1975 ...	129
3.3.1	<i>“Ideology and Utopia as Cultural Imagination” (1976)</i>	129
3.3.2	<i>“L’imagination dans le discours et dans l’action” (1976)</i>	137
3.3.3	<i>“L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social”(1983)</i>	145
3.3.4	CONCLUSÃO	152
4	LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE PERDÃO E JUSTIÇA (1995-2000)	154
4.1	SOBRE O PERDÃO	156
4.1.1	<i>“Le pardon peut-il guerir?” (1995)</i>	156
4.2	SOBRE O PERDÃO E A JUSTIÇA	163
4.2.1	<i>“Sanction, réhabilitation, pardon” (1995)</i>	163
4.2.2	<i>“La Mémoire, L’Histoire, L’Oubli” (2000)</i>	164
4.3	SOBRE A JUSTIÇA	165
4.4	CONCLUSÃO	169
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
	REFERÊNCIAS	174

1 INTRODUÇÃO

Propus-me a investigar a coerência da filosofia política ricœuriana mediante a apresentação dos conceitos de *sabedoria prática*, *ideologia*, *utopia*, *perdão* e *justiça* a partir de pressupostos implícitos e subjacentes no arquipélago de textos que se encontram compilados em suas obras, como, por exemplo, *Histoire et vérité* [História e Verdade] (1955, 1964, 1990), *Le conflit des interprétations* [O conflito das interpretações] (1969), *Lectures 1: Autor de la politique* [Leituras 1: Em torno ao político] (1991), *Lectures 2: La contrée des philosophes* [Leituras 2: A região dos filósofos] (1992), *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* [Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia] (1994), *Du texte à l'action* [Do texto à ação] (1986), *Le Mal* [O mal] (1986), *Lectures on Ideology and Utopia* [Leituras sobre ideologia e utopia] (1986 [1975]), *Soi-même comme un autre* [O Si-mesmo como um outro] (1990), *Le Juste 1* [O justo 1] (1995), *Le juste 2* [O justo 2] (2001), *Amour et justice* [Amor e justiça] (2008), *Le pardon peut-il guérir?* [O perdão pode curar?], *Le mémoire, l'histoire, l'oubli* [A memória, a história, o esquecimento] (2000), *Parcours de la reconnaissance: trois études* [Percurso do reconhecimento: três estudos] (2004) e dispersos em revistas, como *Christianisme social* [Cristianismo social], *Esprit* [Espírito] e outros igualmente importantes.

A escolha do tema justifica-se em razão do método e do estilo de uma filosofia que privilegia o modo fragmentário de um autor engajado, como bem sublinha Olivier Abel:

Ricœur foi sempre um autor empenhado. Aos 14 anos, a injustiça da condenação de Sacco e Vanzetti indigna-o. Tendo crescido na comoção que se seguiu à I Guerra Mundial, envolveu-se activamente nos movimentos de protestos de estudantes pacifistas. Mas acolheu os acontecimentos da guerra civil de Espanha e de Munique como um aviso: não se pode pretender simultaneamente a solidariedade internacional e recusar todo o envolvimento militar. Com a guerra, na qual esteve mobilizado como oficial, é a fragilidade das democracias que o inquieta; e esta falência dos Estados europeus face ao totalitarismo lança-os numa dúvida que persiste até hoje. Depois da guerra e do cativo, meditando sobre o mal, ele retoma o seu envolvimento nos movimentos de protesto do ensino, mas também na revista *Esprit*, tornando-se a comunidade intelectual um dos seus meios de acção. Implicado nos acontecimentos da Argélia e erguendo-se contra o abuso e a tortura, Ricœur é mantido sob vigilância em Sceaux. Deixando a Sorbonne para fundar a Universidade de Nanterre, o seu decanado agitado depois de 1968, opõe-se, contudo, simultaneamente, ao cinismo do regime e às tendências esquerdistas. Desde então, as suas intervenções na Imprensa sobre diversos assuntos, as suas viagens aos países abalados por profundas perturbações políticas – a Checoslováquia antes de 1989, o Irão -, o seu envolvimento na criação do Institut des Hautes Études sur la Justice, tudo isso foi sempre

ocasião para pôr à prova o pensamento filosófico que ele chama de “o trágico da ação”; E o que impressiona na diversidade destes empenhamentos é que Ricoeur nunca renunciou nem ao estilo de protestação, nem a procurar fundar um agir racional.

Depois do desastre da última guerra até à crise de legitimidade das democracias liberais, Paul Ricoeur não deixou, assim, nunca de reabilitar o político, ou seja, simultaneamente o crédito dado à capacidade dos sujeitos e das comunidades visando um bem comum, e a tomada em conta da fragilidade tanto das pessoas como das próprias instituições. Este propósito é, para ele, inseparável duma reflexão sobre a instituição da justiça como princípio da partilha. Esta preocupação constante em relação ao direito, culmina na prática do juízo, que interpreta o direito em situação. O juízo do magistrado, mas também o de cada cidadão, é para Ricoeur o cenário quotidiano do desejo da justiça. É porque o direito é agitado pela experiência do mal, sempre desestabilizado entre a promessa que ele representa e a regra na qual se fundamenta, que a procura do justo é posta em movimento. [...]

No conjunto da sua obra, Ricoeur voltou-se alternadamente para diferentes horizontes em que a disciplina confina, em cada caso, com temas não filosóficos: do existencialismo e da filosofia da vontade à teoria da metáfora, da narrativa ou da história, dos mitos do mal à teoria política e jurídica etc. Longe de ser extraordinariamente isolado, o pensamento de Ricoeur é, assim, acessível por toda espécie de entradas. Essa diversidade de horizontes faz de Ricoeur um autor eclíptico que, como um farol, ora ilumina, ora mergulha na obscuridade!

[...]

É o caso da justiça e da política na sua obra: entre as publicações dos anos 50 sobre o paradoxo político e o tema da culpabilidade, e as dos anos 1985-1995, que forma duas fortes concentrações, estende-se um período em que os textos são mais raros, daí a dificuldade em encontrar a unidade, metodicamente espaçada, na amplitude verdadeiramente formidável desta obra. Uns privilegiarão a sua teoria da interpretação, outros ainda a sua teoria da acção. A preocupação de guiar o leitor por este arquipélago de textos dispersos, convidava-nos aqui a limitar-nos ao essencial, para uma reflexão sobre a justiça que deixa perceber mais num momento do que num pensamento acabado julgar como a promessa de uma cidade feliz e a aplicação de regras que evitam o pior. Esta tensão apenas encontra a sua resolução na sabedoria prática (ABEL, 1997, p. 11-15).

Vê-se que a vida e a obra de (Jean) Paul (Gustave) Ricœur (Valence - França, 27 de fevereiro de 1913 - Châtenay-Malabry, próximo a Paris, França, 20 de maio de 2005) estão marcadas pela política, pelas circunstâncias históricas e por sua assunção; ou, por assim dizer *orteguianamente*, por sua “salvação” ou, ao menos, intento de salvação, sempre comprometido com sua circunstância e, por isso, respondia vital e filosoficamente a ela. ¹

Pierre-Olivier Monteil em *Ricœur politique*, por sua vez, evidencia que há uma coerência no pensamento político ricœuriano espalhado em fragmentos ao longo de sua obra. O resultado dessa abordagem é de um notável rigor, precisão e interesse, um conjunto tão rico, que podemos resumir da seguinte maneira: parte-se do paradoxo

¹ Cf. MORATALLA, 2011, p. 146.

político para atravessar o paradoxo econômico e terminar em paradoxos da participação sensível (que está enraizada no poder poético capaz de dar reconhecimento a ser a chave bem comum).²

Clemente Delgado Garcia em *A filosofia política em Paul Ricoeur: um olhar a partir do paradoxo político* afirma que Paul Ricoeur evita regressar a questões que já tratou, impondo este critério a si mesmo como princípio metodológico que o obrigou a uma constante atualização³.

Nunca retome, al menos bajo esta forma, el tema de la desproporción y de la falibilidad. El sentido de la fragilidad de las cosas humanas vuelve sin embargo con frecuencia, en participar en mis contribuciones a la filosofía política, en vinculación con una meditación sobre los orígenes del mal político. La verdadera recuperación del tema del hombre falible debería buscarse más bien en el último capítulo de *Sí mismo como otro*, donde las tres modalidades de alteridad – la del cuerpo, la del otro, la de conciencia moral – ocupan un lugar comparable al asignado entonces a las figuras de la falibilidad (RICOEUR, 1995, p. 31).

Como se vê, Ricoeur “não é um filósofo sistemático, entre outras coisas, porque a época dos grandes sistemas já passou, não obstante, o seu trabalho constrói-se sobre uma sistematicidade exigida pelo rigor intelectual inerente à atividade filosófica”⁴. Assim posto, é possível considerar que o pensamento político de Paul Ricoeur é rico, complexo, variado, mas coerente. É uma profunda reflexão sobre a política e o político, que se deve ao compromisso político de Ricoeur, como afirma Moratalla em *La pequeña filosofía política de Paul Ricoeur: educación y responsabilidad em tiempos de crisis*:

El pensamiento político de Ricoeur es crucial y de primer orden para la (filosofía) política contemporánea. Un pensamiento que nos transmite, desde el realismo y la lucidez, entusiasmo, convicción y confianza. Su vida y su reflexión siguen iluminando nuestra práctica, nuestra búsqueda de saber para orientarnos en llevar una vida buena, con y para con otros, en instituciones justas. Somos responsables, también, de su legado (MORATALLA, 2011, p. 193-194).

Diante desse quadro, o problema deste trabalho é o seguinte: Há uma filosofia política em Paul Ricoeur? Se sim, é possível articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria prática, utopia, perdão e justiça? Diante disso, define-se que a hipótese que

² Cf. MONTEIL, 2013.

³ Cf. GARCIA, 2012, p. 25.

⁴ Id., 2012, p. 25.

norteia esse trabalho é a de que há uma filosofia política em Paul Ricœur e que é possível articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria prática, ideologia, utopia, perdão e justiça, cujas pistas estão presentes desde as suas primeiras leituras em torno do político e que nos permite compreender as suas preocupações posteriores.

Por conseguinte, o objetivo geral é a apresentação de uma proposta de uma filosofia política em Paul Ricœur, no campo da Filosofia Prática, a partir de uma tradição fenomenológica e hermenêutica, que poderá ajudar na revitalização e reorientação da reflexão sobre a política e sobre o político por considerar que seu pensamento político é plural, aberto, mas não disperso, e que se nutre de fontes antropológicas, metafísicas e religiosas.

Em relação aos objetivos específicos, pretende-se:

- 1) Apresentar os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricœuriana de inspiração fenomenológica em uma sequência de textos publicados em 1957, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política; bem como o artigo sobre “Tâches de l'éducateur politique” [Tarefas do educador político] (1965) e alguns textos “circunstanciais”, publicados entre 1956-1968.
- 2) Revisitar as leituras ricœurianas, prescrutando sua concepção acerca do entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do seu itinerário filosófico, sem as quais não é possível compreender e explicar a filigrana dos elementos de sua filosofia política;
- 3) Caracterizar o “perdão” e o “justo” como a promessa de uma vida feliz e a aplicação de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”.

Assim posto, reitero que o problema deste trabalho é o seguinte: Há uma filosofia política em Paul Ricœur? Alguns autores consideram que, como tal, não é possível falar de “filosofia política”, que só há reflexões em torno do político, haja vista que é um autor multifacetado porque tratou de quase todos os temas, inclusive os ético-políticos.

Já pensaram também que é um autor que cai na dispersão, por mais interessante que possam ser suas reflexões, como sublinha Moratalla:

Em su filosofía, y frente aquellos que solo ven dispersión, hay que afirmar la existencia de núcleos vertebradores, y la reflexión sobre “lo político” es uno de ellos. Em su filosofía, y frente a algunas lecturas parciales, es siempre necesario considerar el conjunto de perspectivas; es una filosofía plural, abierta, pero no dispersa. El pensamiento ético-político de Ricoeur se nutre de fuentes antropológicas, metafísicas y religiosas. Olvidar estos elementos de transfondo, estas conexiones – estas fuentes –, es en mi opinión, hacer de él un autor distinto. Hay en su obra una “pequeña” filosofía política [...]. (MORATALLA, 2014, p. 169-170).

Por conseguinte, adentrar o *corpus* ricœuriano é, assim, uma tarefa simples, desde que se retome suas questões iniciais, em que cada uma é o essencial da seguinte, tais como: o que é um sujeito simultaneamente capaz e frágil, ativo e submisso? Como pode ele ser responsável? O que é o mal, se o mal sofrido excede largamente o mal cometido? O perdão é difícil, nem fácil e nem impossível? Em que consiste o justo? O que é a sabedoria prática? etc. Estas questões suscitaram em Ricœur algumas atitudes típicas, que encontramos por toda sua obra.⁵

A hipótese que norteia esse trabalho é que há uma filosofia política em Paul Ricœur e que é possível articulá-la em torno dos conceitos de *sabedoria prática*, *ideologia*, *utopia*, *perdão* e *justiça*, cujas pistas estão presentes desde as suas primeiras leituras em torno do político e que nos permitem compreender as suas preocupações posteriores.

Em relação ao marco de referência, privilegia-se neste trabalho a construção teórica de Paul Ricœur segundo a qual parece ser possível aceder por meio de quatro pontos principais:

1. La primera consistiría en buscar la reflexión teórica que suele acompañar a los textos que podemos llamar “de circunstancias”; son muchos (sobre o pacifismo, sobre o compromiso cristiano, los acontecimientos de Budapest, la guerra de Argelia, etc. ...). Em estos pequeños textos sede esboza em filigrana elementos para una filosofía política.
2. La segunda vendría dada por el análisis de sus lecturas de los grandes nombres y obras de la filosofía política. Dedicó brillantes páginas a presentar y comentar a contemporáneos como Weil, Arendt, Patočka, Rawls, o Walzery a clásicos como Hegel, Kant o Marx.
3. También se puede elaborar desde los elementos estrictamente políticos de su filosofía. Así lo político puede ser visto desde la narración, desde la metáfora o desde la cuestión del reconocimiento, la hermenéutica o el imaginario, la narración, la traducción, la hospitalidad, la ética del don o los “estados de paz” de prestan a una apropiación política, a un enriquecimiento de lo político.
4. Y por último, podemos atender a aquellos textos en los que explícitamente se aborda la filosofía política, algunos tan importantes como “La paradoja política” (1957) o “Ética y política” (1983). (MORATALLA, 2014, p. 172-173).

⁵ Cf. ABEL, 1997, p. 13.

Quanto às *opções metodológicas e recortes epistemológicos*, trata-se de um trabalho eminentemente bibliográfico, que tem como fulcro a obra *ricœuriana*, bem como os estudos explanatórios (*Vide a seção Referências*), ampliados no decorrer da pesquisa, que consistiu principalmente no levantamento, classificação, consulta exaustiva das obras, trabalho analítico e interpretativo desse arcabouço.

Por fim, a Tese está estruturada em três capítulos, a saber:

O primeiro capítulo, intitulado *As primeiras leituras ricœurianas em torno do político (1934-1969)*, tem por objetivo apresentar os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricœuriana de inspiração fenomenológica em uma sequência de textos publicados em 1957, a saber: “État et violence” [Estado e Violência], “L’Éssai sur le Mal de Jean Nabert” [O “Ensaio sobre o Mal” de Jean Nabert], “La ‘Philosophie Politique’ d’Éric Weil” [A “Filosofia Política” de Éric Weil], “Tâches De L’Educateur Politique” [Tarefas do educador político] (1965), “Circunstances” [Circunstanciais] (1956-1968) e, de modo especial, “Le paradoxe politique”, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política. Notar-se-á que nesse período há algumas pistas que nos permitem a compreensão de suas preocupações posteriores, sempre num diálogo vivo com o presente, o nosso presente, *conditio sine qua non* para pensarmos filosoficamente.

O segundo capítulo, intitulado *Leituras ricœurianas sobre “ideologia e utopia”*, consiste em revisitar as leituras ricœurianas sobre o entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do itinerário filosófico, a saber: “Le conflit – signe de contradiction et d’unité?” (1971), “Herméneutique et critique des Idéologies” (1973), “Science et idéologie” (1974), “Lectures on ideology and utopia” (1975), “Ideology and utopia as Cultural Imagination” (1976), “L’imagination dans le discours et dans l’action” (1976), “L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social” (1983). Se nas leituras ricœurianas anteriores a 1975 já estavam esboçadas as teses principais sobre o entrelaçamento entre ideologia e utopia na estrutura conflitiva do imaginário social e cultural, nas quais dialoga com diversos autores, será somente nas aulas sobre ideologia e utopia, em 1986, que Paul Ricœur, partindo da dimensão negativa de cada um desses fenômenos do imaginário social, chega a camadas insuspeitas, onde se guardam e se cruzam.

O terceiro capítulo, intitulado *Leituras ricœurianas sobre perdão e justiça*, caracterizará o “perdão” e o “justo” como a promessa de uma vida feliz e a aplicação

de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”.

O leitor e a leitora poderão notar o propósito de os capítulos parecem de certo modo independentes entre si, embora persigam o propósito de apresentar conceitos fundamentais para a compreensão de uma filosofia política em Paul Ricœur, pois, ao caracterizá-los como “leituras”, procuro encaminhá-los à visita da obra do filósofo por meio de ensaios de contextualização e interpretação dos textos ricœurianos, tendo como pano de fundo as questões levantadas ao longo dessa introdução.

2 AS PRIMEIRAS LEITURAS RICŒURIANAS EM TORNO DO POLÍTICO (1934-1969)

INTRODUÇÃO

S'il existe une philosophie ricœurienne du politique, il n'y a pas de politique ricœurienne. Pour pouvoir penser les dimensions paradoxales du pouvoir, Paul Ricœur s'est toujours tenu à l'écart de son exercice effectif. Autant il est légitime d'investir sa pensée pour analyser la conjoncture politique contemporaine, autant il est discutable de s'en servir pour combattre ou pour légitimer des mesures prises dans un contexte historique dont il ne pouvait évidemment avoir connaissance." [Se existe uma filosofia ricœuriana da política, não existe uma política ricœuriana. Para poder pensar nas dimensões paradoxais do poder, Paul Ricœur sempre se manteve longe de seu exercício real. Por mais que seja legítimo investir o pensamento em analisar a conjuntura política contemporânea, é discutível se ele deve ser usado para combater ou legitimar medidas tomadas em um contexto histórico do qual ele obviamente não poderia saber.] (RICŒUR, 2017).

Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est, à mon sens, d'explicitar cette originalité et d'élucider le paradoxe; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique." [Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político. A tarefa da filosofia política é, a meu ver, explicitar essa originalidade e elucidar-lhe o paradoxo; pois o mal político só pode brotar da racionalidade específica do político.] (RICŒUR, Paul. Le paradoxe politique. Revue Esprit. Maio 1957, p. 721-745; In: Histoire et vérité. Paris: Seuil, 1964, p. 250).

Je définirai volontiers pour ma part la philosophie politique comme une réflexion sur la citoyenneté. [Definirei de bom grado a filosofia política como uma reflexão sobre a cidadania.] (RICŒUR, 1985, p. 63).

O presente capítulo⁶ tem por objetivo apresentar os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricœuriana de inspiração fenomenológica⁷ em

⁶ Inspirado nas aulas de Ética e Filosofia Política (A Democracia e o Poder do Não) ministrada pela Professora Doutora Silvana de Souza Ramos (USP).

⁷ "A definição de fenomenologia – estudo dos fenômenos, isto é, das coisas tal como aparecem – permanece insuficiente se não distinguir o verdadeiro aparecer da simples aparência empírica. Husserl funda sobre esta distinção o projeto de uma fenomenologia como "ciência rigorosa". Trata-se, para esta, de apreender a "essência" dos fenômenos, ou seja, o seu núcleo inteligível e universalizável. Tal projeto também se apresenta inicialmente como uma teoria da significação oposta ao psicologismo. Para Husserl não há, no entanto, significação em si: todo o fenômeno é para uma consciência da qual exprime a "atividade intencional" e que constitui ela própria a fonte última do seu sentido. A fenomenologia propõe então, num segundo momento, remontar a essa fonte – tida também, nesta perspectiva, por fonte de toda a validade. Trata-se de um esforço para fundar o sentido dos fenômenos numa evidência intuitiva cujo modelo é o cogito cartesiano. Este modelo é, no entanto, maltratado nos últimos escritos de Husserl, que mostram a unidade indefectível formada pela consciência e pelo "mundo da vida" (*Lebenswelt*). Não haverá outra "evidência" senão a desse mundo; e é apenas nele que a consciência pode aceder ao sentido das suas próprias experiências. Se Ricœur sempre afirmou a sua dívida para com a fenomenologia husserliana – para cuja promoção muito contribuiu, como tradutor e como comentador –, nunca deixou ao mesmo tempo de criticar a respectiva tendência e pretensão científica. Mais, não se reconheceu verdadeiramente senão a sua última versão melhorada, aliás, com

uma sequência de textos publicados em 1957, a saber: “État et violence” [Estado e Violência], “L’Éssai sur le Mal’ de Jean Nabert” [O “Ensaio sobre o Mal” de Jean Nabert], “La ‘Philosophie Politique’ d’Eric Weil” [A “Filosofia Política” de Eric Weil] e, de modo especial, “Le paradoxe politique”, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política; bem como o artigo sobre “Tâches de l’éducateur politique” [Tarefas do educador político] (1965) e alguns textos “circunstanciais”, publicados entre 1956-1968. Notar-se-á que nesse período há algumas pistas que nos permitem compreender as suas preocupações posteriores, sempre num diálogo vivo com o presente, o nosso presente *conditio sine qua non* para pensarmos filosoficamente.

Por conseguinte, fizemos um recorte dos primeiros esboços dos problemas centrais que atravessam o **corpus** Ricoeuriano, incluso o pensamento político, a partir de sua tese de 1934, publicada em 2017 sob o título: *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* [Método reflexivo aplicado ao problema de Deus em Lachelier e Lagneau], até *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique (L’ordre philosophique)* [O Conflito das interpretações (A ordem filosófica)], publicado em 1969.

Esse período inclui, também, **obras** tão relevantes como *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l’involontaire* [Filosofia da Vontade, I. O voluntário eo involuntário] (1950); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L’homme faillible* [Filosofia da Vontade. Finitude e culpabilidade, I. O Homem falível] (1960); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, II. La symbolique du mal* [Filosofia da Vontade. Finitude e culpabilidade, II. A simbólica do mal] (1960); *De l’interprétation: essai sur Freud (L’ordre philosophique)* [Da interpretação: ensaio sobre Freud (A ordem filosófica)] (1955) e *Histoire et vérité (Esprit)* [História e verdade (Espírito)]

os contributos de Heidegger e de Gadamer e inflectida no sentido de uma “fenomenologia hermenêutica”. À “via curta” da intuição é, então, oposta a “vida longa” de uma interpretação aplicada aos signos, aos símbolos e aos textos que medeiam a nossa relação como mundo” (ABEL; PORÉE, 2010, p. 50). Ricoeur escreveu bastante sobre “enxertia da hermenêutica na fenomenologia”. Teorizada em *Le conflit des interprétations*, essa enxertia tinha sido operada, no entanto, desde *La Symbolique du mal*, onde foram assinalados pela primeira vez os limites intencionais elaborados em *La Volontaire et l’involontaire*, e foi a uma “descrição eidética da vontade” que, efetivamente, Ricoeur procedeu nesta última obra. Todavia, contra um semantismo fechado, Ricoeur não cessa, contudo, de recordar que a linguagem, nas suas diversas modalidades, exprime “um modo de ser no mundo que a precede e que exige ser dito” (TA, p. 34). É por isso que, se a hermenêutica é o “pressuposto da fenomenologia”, a fenomenologia permanece, por seu lado, o “inultrapassável pressuposto da hermenêutica” (ibid., p. 40) (Cf. ABEL; PORÉE, 1997, p. 51). Vide também: BELLO, Ângela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Aparecida (Jacinta) Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Belo Horizonte: Spes Editora, 2017; e, NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Edição revista e atualizada. Belém: EDUFPA, 2004.

(1955); entre outras, tais como, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Esprit), em colaboração com M. Dufrenne, com prefácio de Karl Jaspers (1947), Gabriel Marcel et Karl Jaspers: *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe (Artistes et écrivains du temps présent)* [Gabriel Marcel e Karl Jaspers: Filosofia do mistério e filosofia do paradoxo (Artistas e escritores da atualidade) (1948), **Tradução** de *Ideen I* com apresentação e notas de Paul Ricœur sob o título *Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmond Husserl* (1950) [Ideias diretrizes para uma fenomenologia, de Edmond Husserl], *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel (Présence et pensée)* (1968) [Conversas Paul Ricœur – Gabriel Marcel].

Acrescente-se a esse período os **textes majeures** [textos maiores, constituídos por livros e textos traduzidos por Paul Ricœur; além disso, livros com prefácio ou epílogo dele; artigos de obras coletivas; artigos publicados em periódicos e periódicos organizados de acordo com o interesse físico ou geral; e, por fim, textos mimeografados; e os **textes mineurs** [textos menores], assim qualificados seja por causa de seu suporte gráfico (cópias) ou por causa de seu conteúdo (comunicações mais curtas, pronunciamentos etc.). De acordo com a classificação de Frans Dirk Vansina em *Paul Ricœur - Bibliographie Systématique de ses Écrits et des Publications consacrées à sa pensée (1935- 1984), A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984)* [Bibliografia Sistemática de seus Escritos e Publicações dedicada ao seu pensamento (1935-1984), Uma Bibliografia Sistemática Primária e Secundária (1935-1984)] e de Frans Dirk Vansina e Pieter Vandecasteele em *Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire - primary and secondary bibliography, 1935-2008* [Paul Ricœur: uma bibliografia primária e secundária, 1935-2008].

Mas, como aceder aos primeiros esboços de uma filosofia política ricœuriana nesse período de 1934 a 1969? Uma das formas encontra-se tanto nas *obras e suas traduções*, quanto nos *textes majeurs* [textos maiores] e nos *textes mineurs* [textos menores] publicados em 1957, em diversas revistas, a saber:

- a) *Livres et leurs traductions* [Livros/Obras e suas traduções], como, por exemplo, *Histoire et vérité* (Esprit) [História e verdade (Espírito)] (1955), entre outras;
- b) *Textos majeurs* [Textos maiores]: *Le Paradoxe politique*, em maio, incluído na segunda edição (1964) de *Histoire et vérité* [História e verdade], “*Le Essai sur le Mal*” de Jean Nabert [“O Ensaio sobre o Mal”

de Jean Nabert], em julho-outubro, *La "Philosophie Politique" d'Eric Weil* [A "Filosofia Política" de Eric Weil], em outubro, publicados na revista *Esprit* e *État et violence*. La troisième conférence annuelle du Foyer John Knox [Estado e violência. Terceira conferência anual do Centro John Knox, em 12 de junho, publicado pela Association du Foyer John Knox, de Genebra.

c) *Textes mineurs* [Textos menores]:

"École-Nation-État". Laïcité et paix scolaire. Enquete et conclusions de la Fédération protestante de l'enseignement ["Escola-Nação-Estado". Secularismo e paz escolar. Inquérito e conclusões da Federação Protestante de Educação], *Appel de la Fédération de l'Enseignement [présidée par P. Ricœur à l'Ambassadeur de l'U.R.S.S. au sujet de l'intervention armée russe em Hongrie* [Apelo da Federação da Educação [presidido por Paul Ricœur ao Embaixador da URSS sobre o tema da intervenção armada russa na Hungria], *André Mandouze [lettre de protestation par le bureau de la Fédération protestante de l'enseignement présidée par P. Ricœur au Presidente du Conseil au sujet de l'arrestation du professeur André Mandouze]* [André Mandouze (Manifesto do Gabinete da Federação Protestante de Ensino, sob a direção de Paul Ricœur, ao Presidente do Conselho sobre o tema da prisão do professor André Mandouze)], *Le événements d'Algérie devant la Conscience Chrétienne [déclaration du bureau de la Fédération protestante de l'Enseignement dont Paul Ricœur est présidente* [Os eventos da Argélia frente à Consciência Cristã [declaração do escritório da Federação Protestante do Ensino do qual P. Ricœur é presidente].

Esses textos são tão importantes que em sua *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* [Reflexão feita: Autobiografia Intelectual] (1995) [Tradução para o espanhol de Patricia Willson. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997], assim Ricœur se expressa:

Nunca retomé, al menos bajo esta forma, el tema de la desproporción y de la falibilidad. El sentido de la fragilidad de las cosas humanas vuelve sin embargo con frecuencia, en participar en mis contribuciones a la filosofía política, en vinculación con una meditación sobre los orígenes del mal político. La verdadera recuperación del tema del hombre falible debería buscarse más bien en el último capítulo de *Sí mismo como otro*, donde las tres modalidades de alteridad – la del cuerpo, la del otro, la de conciencia moral – ocupan un lugar comparable al asignado entonces a las figuras de la falibilidad (RICŒUR, *idem*, *op. cit.*, p. 31).

[...]

La cuestión del "Estado y la violencia" se planteó desde 1957; la revolución de Budapest suscita el mismo año el artículo sobre la "paradoja política" que

determinaría la continuación de mis incursiones en el campo de la filosofía política. No es una casualidad que mi estudio sobre el *Essai sur le mal*, de Jean Nabert haya aparecido casi al mismo tiempo, así como mi presentación de la *filosofía política* de Eric Weil, de la que no querría separar la del ensayo de Max Weber sobre “La vocación del hombre político” (1959) (RICŒUR, *op. cit.*, p. 56).

Na seção “Política e Totalitarismo”, em *Paul Ricœur – La critique et la conviction: entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* [Paul Ricœur - A Crítica e a Convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay (1995) [Tradução António Hall, Lisboa, Edições 70, 2009], Paul Ricœur, de forma mais detalhada, assim se expressou sobre um dos seus *textes majeurs* [textos maiores], *Le paradoxe politique* [O Paradoxo político], considerado como um artigo fundador de sua filosofia política:

[AZOUVI; LAUNAY] Evocou aqui, várias vezes, aquilo a que dá nome de “o labirinto do político”. De facto, antes de ter feito pessoalmente a experiência em Nanterre, escreveu um artigo fundador, intitulado “O paradoxo político”. Depois, as coisas mudaram muito, mas que não fosse no plano da política, com a implosão do bloco comunista.

[RICŒUR] Foi desse primeiro texto que, sem dúvida, procedeu a sequência das minhas reflexões de filosofia política. O seu contexto não é indiferente: escrevera-o logo após a invasão de Budapeste pelo Soviéticos, e surgiu num número especial da *Esprit* que se intitulava As Chamas de Budapeste [N.E. “Le paradoxe politique”, *Esprit*, 1957, nº 5]. Na ocasião desse terrível acontecimento, perguntava-me como era possível que os comunistas – e havia muitos entre os nossos amigos, sobretudo nesse momento – sancionem tão facilmente a violência política.

De certa maneira, a interpretação que eu esboçava na altura era mais benevolente a respeito de Marx, pois consistia em dizer que não há pensamento do político como tal na obra escrita de Marx, que o político é nele uma página branca. No marxismo de Marx, apercebia-me da lacuna que me parecia responsável pelo desenvolvimento maquiavélico da política leninista e, em seguida, estalinista: o facto de não ter reconhecido como específica a dimensão política. Sublinhando até ao excesso o papel da dimensão económico-social. Marx fez como se houvesse apenas uma única fonte do mal: a opressão dos trabalhadores pelo capital, o dinheiro que teria sido coisificado pelo capitalismo e que teria, assim, esquecido a sua própria filiação a partir do trabalho vivo. Nesta perspectiva, o único mal a erradicar era a exploração; e tornava-se relativamente indiferente saber com que instrumentos políticos convinha proceder. E não é por acaso que Leinine, em *Que fazer?* e em *O Estado e o Comunismo*, prática e matéria de filosofia política uma espécie de sincretismo, combinando diversas doutrinas heterogéneas: o essencial não existe para eles; pode, por isso, beber igualmente tanto na erradicação libertária dos comunistas do Século XIX como na tradição democrática da Comuna ou dos comunas – flamengas, hanseáticas, lombadas etc. É notável, porém, que nunca fale da democracia britânica, apesar da sua muito antiga prática parlamentar, e se dela se lembra é quando se trata de alfinetar o exemplo de Manchester... Poderia sempre dizer-se que, se Marx tivesse desenvolvido toda a sua obra, teria tratado o político como as outras pretensas “superestruturas”; mas o simples facto de o situar entre as “superestruturas” só podia operar como um obturador a

respeito de uma reflexão política autónoma.

O que me ocupava, portanto, sob o choque de Budapeste, era ao problema da especificidade do político, em relação a económico-social.

Hoje em dia, é mais o problema da sua relação com o jurídico e com o plano da moralidade.

Fui lançado nesta direção da especificidade do político pelo interesse que tenho pela dimensão jurídica. E em particular por uma série de trabalhos a que já antes aludi: os de **Michael Walzer**, com a questão da pluralidade dos centros de direito, os de **Thévenot-Boltanski** com a questão da modalidade da justificação, e os de Jean-Marc Ferry, com a ideia das ordens do reconhecimento. Estes trabalhos impugnam de novo a unidade institucional do político que eles tornam difícil de situar na grande constelação das instituições. Será o político verdadeiramente uma das “esferas”, para falar como **Walzer**, uma das “cidades”, e até um dos “mundos”, para falar como **Thévenot-Boltanski**, ou será antes um englobante irreduzível, caracterizado por um rasgo que nenhuma das outras instituições possui, a saber, a soberania? Com o que ele comporta de exigências, mas também de dificuldades e de paradoxos. Foi justamente a questão do pluralismo jurídico que me remeteu para o problema do paradoxo político, que eu me propusera nos anos cinquenta.

Não que o pluralismo jurídico deixe o problema político no estado de lacuna; é mais de equivocidade que ele sofre em **Walzer** ou nos nossos compatriotas, pelo facto de se tratar a “cidade cívica” como uma das cidades, como um lugar das cidades, como um lugar de pertença entre os outros. É verdade que, numa perspectiva que podemos chamar distribucionista, segundo a qual a sociedade é representada como uma grande operação de distribuição – distribuição de bens mercantis, mas também de bens não mercantis, como a segurança, a saúde, a educação -, o poder é uma das coisas que se pode distribuir; uma eleição é uma distribuição do poder. Mas o que se distribui neste último exemplo é heterogêneo em relação a todos os outros bens a distribuir: porque é, no fim das contas, a soberania, que dizer, o que é supremo na ordem última da decisão (RICŒUR, 1995, p. 155-157, grifo nosso).

Nesse excerto, Ricœur apresenta seus primeiros esboços de investigação em filosofia política, na década de cinquenta, sob o choque das *Chamas de Budapeste*. Ricœur considera que nos anos dois mil, em relação ao económico-social, a ênfase consiste mais no problema da sua relação com o jurídico e com o plano da moralidade, lançado na direção da especificidade do político por seu interesse pela dimensão jurídica, reconhecendo que há uma interessante distinção entre bens que se distribuem e a soberania, algo heterogêneo, influenciado por seus interlocutores: **Michael Walzer**, com a questão da pluralidade dos centros de direito, **Thévenot-Boltanski** com a questão da modalidade da justificação e Jean-Marc Ferry, com a ideia das ordens do reconhecimento.

Diante desse roteiro de investigação, Tomás Domingo Moratalla — em *La “pequeña” filosofía política de Paul Ricœur. Educación y responsabilidad em tiempos*

de crisis [A “pequena” filosofia política de Paul Ricœur. Educação e responsabilidade em tempos de crise] (Revista Portuguesa de História do Livro, Ano XVIII, nº 33-34, 2014, p. 169-194) — tem razão ao afirmar que é possível aceder à Filosofia Política de Paul Ricœur, em sua totalidade, a partir de diferentes ângulos ou perspectivas, por meio de diferentes estilos ou estratégias, a saber:

1. A “primeira” consistiria em buscar a reflexão teórica que geralmente acompanha textos que podemos chamar de “circunstanciais”: são muitos (sobre o pacifismo, o compromisso cristão, os acontecimentos de Budapeste, a guerra da Argélia etc. Nestes pequenos textos ele esboça em filigrana elementos para uma filosofia política;

2. A “segunda” seria dada pela análise de suas leituras sobre os grandes nomes e obras da filosofia política como Eric Weil, Hannah Arendt, Jan Patočka, Karl Jaspers, John Rawls ou Walzer e a clássicos como Hegel, Kant ou Marx;

3. [A “terceira”] também pode ser elaborada a partir dos elementos estritamente políticos de sua filosofia. Assim, o político pode ser visto a partir da narração, da metáfora ou da questão do reconhecimento, a hermenêutica ou o imaginário, a narração, a tradução, a hospitalidade, a ética do dom ou os “estados de paz” se prestam a uma apropriação política, a um enriquecimento do político;

4. [A “quarta”] e “última” diz respeito aos textos em que a filosofia política é explicitamente abordada, alguns tão importantes como: “O paradoxo político” (1957) ou “Ética e política” (1983 [sic] 1985) (Cf. MORATALLA, 2014, p. 173).

Vale ressaltar que esses “pequenos textos” — textos maiores e menores —, nos quais Paul Ricœur esboça em filigrana elementos para uma filosofia política, bem como suas “leituras” sobre os grandes nomes e obras da filosofia política, estão parcialmente publicados no primeiro volume da coletânea intitulada *Lectures 1: autour du politique* [Leituras 1: em torno ao político], publicada pelas Éditions du Seuil, Paris, em 1991, e no segundo volume da mesma coletânea (*Lectures 2: La contrée des philosophes* [A região dos filósofos]), bem como na edição de 1964 da coletânea “*Histoire et Verité*” [História e Verdade], a saber:

Lectures 1: autour du politique [Leituras 1: em torno ao político]

1. Le paradoxe politique [1. O paradoxo político]:

Hannah Arendt:

De la philosophie au politique (1987) [Da filosofia ao político], *Pouvoir et violence* (1989) [Poder e violência], *Préface à “Condition de l’homme moderne”* (1983) [Prefácio à “Condição do Homem moderno”];

Jan Patočka:

Jan Patočka, le philosophe-résistant (1977) [Jan Patočka, o filósofo-resistente], *Préface aux “Essais hérétiques”* (1981) [Prefácio aos “Ensaio heréticos”], *Jan*

Patočka et le nihilisme (1990) [Jan Patočka e o niilismo];

Eric Weil:

La "Philosophie politique" d'Eric Weil (1957) [A "Filosofia Política" de Eric Weil], *De l'Absolut à la Sagesse par l'Action* (1984) [Do Absoluto à sabedoria para a ação], *Violence et langage* (1967) [Violência e linguagem]; *Karl Jaspers: La culpabilité allemande* (1949) [A culpabilidade alemã], *Éclairer l'existence* (1986) [Iluminar a existência];

2. *Politique, langage et théorie de la justice* [Política, linguagem e teoria da justiça]:

Langage politique et rhétorique (1990) [Linguagem política e retórica]; *Le juste entre o legal et le bon* (1991) [O Justo entre o legal e o bom]; *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* (1990) [John Rawls: da autonomia moral à ficção do contrato social]; *Le cercle de la démonstration* (1988) [O círculo da demonstração];

La Sagesse pratique [A Sabedoria prática]:

Éthique et politique (1959) [Ética e política]; *Tâches de l'éducateur politique* (1965) [Tarefas do educador político]; *Éthique et morale* (1990) [Ética e moral]; *Postface au Temps de la responsabilité* (1991) [Posfácio para "O Tempo da Responsabilidade", publicado por Frédéric Lenoir]; *Tolérance, intolerance, intolérable* (1990) [Tolerância, intolerância, intolerável];

3. *Circonstances* [Circunstanciais]:

Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise (1956) [Certezas e incertezas da revolução chinesa]; *Note critique sur "Chine, porte ouverte"* (1956) [Nota crítica sobre "China, porta aberta"]; *Perplexités sur Israël* (1951) [Perplexidades sobre Israel]; *Faire l'Université* (1964) [Fazer a Universidade]; *Réforme et révolution dans l'Université* (1968) [Reforma e revolução na Universidade]; *Préface à "Médecins tortionnaires, Médecins résistants"* (1990) [Prefácio à obra "Médicos torturadores, médicos resistentes", publicado por Valérie Marange].

Lectures 2: La contrée des philosophes [A região dos filósofos]

1. *Penseurs de l'existence* [Pensadores da existência]:

Jean Nabert

Préface à "Éléments pour un Éthique" (1962) [Prefácio aos "Elementos para uma Ética"]; *L'Essai sur le mal* (1959) [O "Ensaio sobre o Mal"]; *Préface à "Le Désir de Dieu"* (1966) [Prefácio à obra "O desejo de Deus"].

“*Histoire et Verité*” (1955, 1964) [História e Verdade]

Deuxième partie - La vérité dans l'action historique [Segunda parte - Verdade na ação histórica]

III. La question du pouvoir [A questão do poder]:

L'homme non violent et sa présence dans l'histoire [O homem não violento e sua presença na história]; *État et Violence* [Estado e violência] (edição de 1964); *Le Paradoxe politique* (edição de 1964) [O paradoxo político]; *Civilisation universelle et cultures nationales* [Civilização universal e culturas nacionais] (edição de 1964).

Nesse sentido,

En su filosofía, y frente aquellos que solo ven dispersión, hay que afirmar la existencia de núcleos vertebradores, y la reflexión sobre “lo político” es uno de ellos. En su filosofía, y frente a algunas lecturas parciales, es siempre necesario considerar el conjunto de perspectivas; es una filosofía plural, abierta, pero no dispersa. El pensamiento ético-político de Ricœur se nutre de fuentes antropológicas, metafísicas y religiosas. Olvidar estos elementos de trasfondo, estas conexiones – estas fuentes -, es en mi opinión, hacer de él un autor distinto. Hay en su obra una “pequeña” filosofía política [...] (MORATALLA, 2014, p. 169-170).

É mister considerar que adentrar a obra de Paul Ricœur é, assim, uma tarefa simples, desde que se retome as suas questões iniciais, em que cada uma é o essencial da seguinte: o que é um sujeito simultaneamente capaz e frágil, ativo e submisso? Como pode ele ser responsável? O que é o mal, se o mal sofrido excede largamente o mal cometido? Como conjugar a justiça e o amor, a lógica da equivalência na retribuição e a lógica do dom que ultrapassa qualquer retribuição? Estas questões, entre outras, suscitaram em Ricœur algumas atitudes típicas, que encontramos por toda sua obra.⁸

Vê-se, por conseguinte, que o artigo intitulado *Le Paradoxe politique* [O Paradoxo político], de Paul Ricœur, publicado na revista *Esprit* (Le temps de la réflexion, 25 (1957), nº 5, maio 721-745, reproduzido em *Histoire et vérité* (Esprit), Paris: Seuil, 1955 (Edição de 1964)⁹, é um texto fundador da filosofia política

⁸ Cf. ABEL, 1997, p. 13.

⁹ Traduzido para o inglês sob o título: “The Political Paradox” em *History and Trust* (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Tradução de vários artigos e introdução de Ch. A. Kelbley. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1965; alemão: “Das politische Paradox” em *Geschichte und Wahrheit*, tradução de *Histoire et Verité*, com introdução de R. Leick. München: List, 1974; português: “O paradoxo político” em *História e verdade*, tradução de *Histoire et vérité* por F. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense, 1968, “O Paradoxo Político”, *Revista de Pensamento e Ação*, n. 1, Lisboa: 2. ed., 1963, p. 35-51, e holandês: “De paradox van der macht”, em *Politiek en geloof. Essays van Paul RICŒUR*, tradução de textos escolhidos e introdução de A.

ricœuriana que, sem dúvida alguma, procedeu a sequência das reflexões nesse campo, permitindo-nos compreender as suas preocupações posteriores.

Nos últimos vinte anos, várias publicações foram dedicadas ao volumoso trabalho de Paul Ricœur e seus críticos enriqueceram e continuam a enriquecer o fórum filosófico, o que levou Frans D. Vansina a dedicar no septuagésimo aniversário de Paul Ricœur, em 1983, a publicar uma obra de fôlego intitulada *Paul Ricœur - Bibliographie Systématique de ses Écrits et des Publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, *A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984)* [Bibliografia Sistemática de seus Escritos e Publicações dedicada ao seu pensamento (1935-1984), Uma Bibliografia Sistemática Primária e Secundária (1935-1984)] e que foi atualizada em *Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire - primary and secondary bibliography, 1935-2008* [Paul Ricœur: uma bibliografia primária e secundária, 1935-2008], com a colaboração de Pieter Vandecasteele.

Há também uma obra importante de François Dosse intitulada *Paul Ricœur: les sens d'une vie (1913-2005)* (Paris: Éditions la Découverte, 2008, edição revisada e ampliada) [DOSSE, François. Paul Ricœur - Os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: LiberArs, 2017], com fulcro em um vasto levantamento de cento e setenta testemunhas e em um estudo aprofundado da obra ricœuriana, Dosse reconstitui a coerência do itinerário intelectual e pessoal de Paul Ricœur em suas nuances. A obra está estruturada em cinquenta e nove capítulos, em dez partes.

No entanto, a *fortuna crítica* sobre seu pensamento político aparece somente com mais ênfase nas seguintes obras: SECRÉTEIN, H. *Analyse déployée à l'aide des catégories du Paradoxe et de la conciliation. Verité La pensée politique de Paul Ricœur et Pouvoir (Mobiles)*. [Lausanne]. Éditions de l'âge d'homme, [1968], p. 117-145; STEWART, D. *The Christian and Politics: Reflections on Power in the Thought of Paul Ricœur*. The Journal of Religion 52 (1972), Nº 1, January, 56-83; STEWART, D. and BIEN, J. "Editors' Introduction [to Political and Social Essays presenting the content of these essays]". Political and Social Essays. Athens: Ohio University Press, [1974], 1-19; PITTALUGA, A. *Il problema del male nel pensiero di Paul Ricœur*. Proteus. Revista di Filosofia 6(1975), n. 17-18, mai-décembre, p. 45-109; JACOB, A. *Paul Ricœur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique [compte rendu de Le volontaire et l'involontaire]*, Critique (1966), n. 171-172, août-septembre, p. 749-758;

CIPOLLONE, A.P. “*The Christian and Society: A Review Essay [on Political and Social Essays]*”. *The Iliff Review* 32 (1975), n. 3, Fall, p. 56-61; STOLTZFUS, A.G. “Book Review. Political and Social Essays.” *Christian Scholar’s Review* 7 (1977), n. 2-3, p. 275-276; SWEENEY, R. D. “Book Review. Political and Social Essays.” *The Tomist* 41 (1977), n. 2, April, p. 297-298; DALLMAYR, Fr. R. “*Book Review. Political and Social Essays.*” *Phenomenology and Social Science. Newsletter* 6 (1978), n. 3, Summer, p. 4-7; LAWRENCE, Fr. “*Ricœur’s ‘Political and Social Essays’ [Review Essay]*”. *The Journal of Religion* 59 (1979), n. 2, April, p. 224-230; JAPIASSU, H, “Apresentação, Paul Ricœur: filósofo do sentido [Introduction à *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 1-13]; entre outras [não citadas nesse trabalho].

Uma das explicações para essa baixa densidade de fortuna crítica acerca da filosofia política ricœuriana encontra-se em *Ricœur politique* [Ricœur político] (2013), de Pierre-Olivier Monteil, segundo o qual:

Uma visão geral excessivamente apressada de todo o trabalho poderia credenciar a sensação de que a intenção fundadora e programática perceptível ao artigo de 1957 sobre "O paradoxo político" seria, depois de uma sequência de pausa, sua verdadeira culminação trinta anos mais tarde, com os três estudos que constituem a "pequena ética" de si mesmo como outro, antes de continuar em *The Just* e *The Just 2* por uma reflexão focada em questões de justiça. Mas isso seria ignorar os numerosos desenvolvimentos adjacentes ao longo deste eixo principal viajaram passo a passo, de acordo com uma lenta progressão que pacientemente constrói sua coerência.

Esses desvios aparentes, que entrelaçam a questão da ação, da narratividade, da linguagem ou do mal, testemunham antes a permanência de uma preocupação, bem como a prudência de uma reflexão cuidadosa à descontinuidade de seus problemas quanto à importância específica que se concentra no propósito humano do bem comum. No que diz respeito à política, pensei que sempre atribuir um projeto limitado parece marcar uma dilatação especial para a avaliação parcial e provisória das cobranças, exceto não abandonar os estudos esquecidos nunca republicados. Seu único sistematismo está na rejeição de sínteses com uma afirmação geral.

É provavelmente por isso que Ricœur permanece pouco conhecido como autor político, ainda que, por sua produção e por sua originalidade, seu pensamento aparece como tudo menos insignificante no assunto. Além de muitos artigos, a dimensão política do pensamento de Ricœur certamente foi discutida em vários trabalhos (2) [entre os quais podemos mencionar ABEL, O., *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996; MONGIN, O., *Paul Ricœur*, Paris, Le Seuil, 1994; MICHEL, J., *Paul Ricœur, une philosophie de l’agir humain*, Paris, Cerf, 2006]. A política não está ausente nos simpósios dedicados ao trabalho de Ricœur (3) [Ver, por exemplo, a contribuição de Portier P., "La question politique", in Porée J. et Vincent G. (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, PUR, 2010]. O "paradoxo político" é, por sua vez, objeto de um capítulo inteiro - entre outros - da principal biografia dedicada a Ricœur (4) [Ver Dosse F., *Paul Ricœur (1913-2005). Les sens d’une vie*, Paris, La Découverte, 2008 [1997]. Mas, para nosso conhecimento, no caso de livros de filosofia política ou histórias de ideias políticas para o uso de estudantes, o pensamento político de Ricœur

não é assunto de uma inscrição completa, apenas em duas edições em francês⁽⁵⁾ [Ver Châtelet F., Duhamel O. et Pisier E., Dictionnaires des œuvres politiques, Paris, PUF, 2001 [1986]; Pisier E., Châtelet F., Duhamel O., Bouretz P., Colas D. et Guillaume B. (dir.), Histoire des idées politiques, Paris, PUF, 2005 [1982]. A literatura anglo-saxônica não parece manifestar uma tendência fundamentalmente diferente. Foi somente no final dos anos 90 que um autor como Bernard P. Dauenhauer reconhece um “importante contribuição para o pensamento política contemporânea” (6) [Ver Dauenhauer B. P., Paul Ricœur. The Promise and Risk of Politics, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 303]. Há vinte anos, uma antologia dedicada a Ricœur menciona quase nada de sua reflexão sobre política como não fosse suficiente “paradoxo político” não aparece no índice de assunto (7) [Ver Reagan C. et Stewart D., The Philosophy of Paul Ricœur. An Anthology of His Work, Boston, Beacon Press, 1978]. Em 2003, Karl Simms dedica um capítulo inteiro à política e à justiça de seu trabalho sobre o pensamento de Ricœur (8) [Ver Simms K., Paul Ricœur, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 111-126]. Este é um reconhecimento que pode ser dito atrasado, embora não pareça subestimar o âmbito de uma reflexão cuja abundância e ambição podem competir com Hannah Arendt, John Rawls ou Jürgen Habermas, ou Claude Lefort, Pierre Rosanvallon, Cornelius Castoriadis e Marcel Gauchet, para ficar com autores franceses contemporâneos (MONTEIL, 2013, p. 7-9).

Em língua portuguesa há diversos trabalhos acadêmicos dedicados à filosofia política de Paul Ricœur, com destaque para duas teses por tratar do conceito de “paradoxo político”, a saber: *Reflexões em torno do “Paradoxo Político” de Paul Ricœur*, de Mirian Gado Fernandes Costa, (PUC-SP, 2008) e *A filosofia política em Paul Ricœur. Um olhar a partir do paradoxo político*, de Clemente Delgado Garcia (UCP, 2012).

Em *Reflexões em torno do “Paradoxo Político” de Paul Ricœur*, Mirian Gado Fernandes Costa (2008) comenta que o autor preocupou-se, em seus textos políticos, com uma filosofia da ação voltada para a vontade de coexistência dos homens para entendermos a política como a atividade estabelecida na convivência entre os homens – somos convocados a reconhecer conceitos tais como poder, soberania, violência, como traços permanentes da tarefa de estabilização dessa vida em comum; para tanto, devemos revisitar as obras filosóficas que reflitam sobre essa capacidade singular dos homens. Com vistas a esse fim, apresenta reflexões em torno do conceito que Ricœur chama de “paradoxo político”, um conceito cunhado e discutido pela primeira vez em 1957, num artigo seminal, referindo-se aos eventos da Revolução Húngara. À luz da filosofia política desse autor francês, busca-se esclarecer o paradoxo político, explicitando os problemas do poder político e sua relativa autonomia em relação ao econômico-social. Os eventos húngaros ilustram a abordagem dos problemas enunciados, mas também o trabalho demonstra como, a partir daquele estudo, a reflexão se desdobrou em uma reflexão universal sobre o

político.

A autora comenta também que Paul Ricœur analisou alguns textos de Hannah Arendt, para quem a política é a fonte de significado da vida humana e o projeto político de longa duração é a única medida de imortalidade histórica que é possível a nós, homens mortais. O trabalho está estruturado em três capítulos. O Capítulo 1 - Reflexões na Planície Ricœuriana, apresenta A Filosofia de Paul Ricœur, as Heranças, as Reflexões Políticas e A Ontologia da Ação e O Problema do Mal; O Capítulo 2 trata especificamente do Paradoxo Político, com os seguintes subitens: Da Ação ao Pensamento, A Revolução Húngara de 1956, A Ilusão das Esquerdas, Origens do Termo Paradoxo, Fundamentos do Paradoxo Político, Questionamentos a partir dos Eventos Húngaros, A Autonomia do Político, O Poder e o Mal, Analisando um Problema Específico: Budapeste; por fim, no Capítulo 3, intitulado Inter Homines Esse, temos: Do Pensamento à Ação, O Problema do Poder em Regime Socialista, Sugestões de Controle, Controle Democrático no Estado Liberal, O Paradoxo Político Revisitado, Ricœur leitor de Hannah Arendt, Liberdade, Ação e Poder, Poder e Violência.

Clemente Delgado Garcia, em *A filosofia política em Paul Ricœur. Um olhar a partir do paradoxo político* (2012), aborda no Primeiro Capítulo a problemática em torno das tarefas da Filosofia Política na contemporaneidade, haja vista que paradoxo e desencanto constituem, segundo Ricœur, um dos problemas da contemporaneidade, espelhando desse ponto de vista a sua aguda preocupação com questões filosóficas nascidas de problemas concretos. É o filósofo vivo, interpretando a realidade que o circunda. Paul Ricœur entra em diálogo ao desenvolver o seu pensamento político com vários autores que abordaram esta problemática: Hannah Arendt, John Stuart Mill, Victoria Camps, John Rawls, Walzer etc.; o Segundo Capítulo debruça-se de forma minuciosa sobre a temática do Paradoxo Político, tema que constitui o cerne da dissertação, definindo as linhas orientadoras do seu pensamento político. Desde logo, reflete-se sobre o papel do Estado enquanto organização da comunidade histórica, e a fragilidade das instituições, apertações sobre a autonomia do político, a problemática do poder e a sua ligação com o mal; o Terceiro Capítulo reflete sobre a relação da ética com a atividade política, colocando o acento tónico na intersecção das éticas de convicção e de responsabilidade, econômico e social e direito e justiça.

Com efeito, em tempos de crise ou não, o certo é que para a coexistência,

enquanto comunidade humana, torna-se necessária sempre uma mediação. Deste modo, o político aparece, entre as mediações institucionais, como lugar por excelência de realização das potencialidades humanas.

Há também em francês um artigo de Éric Lembe Moussinga intitulado *Le Paradoxe politique avec Paul Ricœur* [O Paradoxo Político com Paul Ricœur], no qual trata na primeira parte dos pressupostos metodológicos do paradoxo da política, subdividindo-o em três subitens: 1) O evento como fonte de reflexão fenomenológica; 2) Em torno de uma filosofia do sujeito; 3) O pano de fundo de uma releitura hermenêutica. Na segunda parte, trata do paradoxo político do ponto de vista das redistribuições e aplicações, em dois subitens: 1) Por uma redefinição do poder do Estado entre o Direito e a Força; 2) O estatuto da linguagem política. Em linhas gerais, como bem indica o resumo do artigo, Éric Lembe Moussinga explora o tema do paradoxo político em Paul Ricœur a partir das características teóricas que marcam o itinerário deste filósofo.

Assim, ao destacar a estruturação de uma obra filosófica articulando a singularidade dos eventos sob o prisma de uma investigação fenomenológica, nossa perspectiva descreve o processo teórico pelo qual esse desvelamento paradoxal do político em sua dupla polaridade é acompanhado simultaneamente por um reflexo normativo sobre o assunto e uma grande hermenêutica interpretando o fenômeno do poder como é dado à experiência, enquanto permanece marcada por uma vocação alinhada com o movimento de emancipação em direção à liberdade. Esta articulação dos requisitos do processo de fenomenologia, filosofia do sujeito e hermenêutica, na verdade, reconstitui toda a jornada filosófica de Paul Ricœur, cuja particularidade é a transversalidade, postura erudita de um pensamento cujo objeto teórico sempre teve como objetivo a ação (MOUSSINGA, s.d, p. 1).

Johann Michel, em *Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur* [O Paradoxo da Ideologia Revisitado por Paul Ricœur], considera que:

Uma das maiores contribuições de Paul Ricœur para esse debate consiste em reabilitar a noção de ideologia, não assumindo o sentido sensualista dos ideólogos, mas apoiando-se tanto em uma filosofia hermenêutica quanto nos dados de uma antropologia da cultura. Recusando-se a reduzir seu significado ao falso ou ao ilusório, o filósofo se propõe a estender consideravelmente o escopo da ideologia, enquadrando-a em uma teoria geral da interpretação. Tanto é verdade que a ideologia se refere a todos os mecanismos simbólicos pelos quais o homem se compreende em uma dada cultura. Ao mesmo tempo, ao deixar a única alternativa do verdadeiro e do falso, do real e do ilusório, P. Ricœur desafia toda a tradição filosófica e sociológica da obediência positivista. Isso porque a própria ciência, nesse aspecto, não está inteiramente isenta de ideologia. Tudo se passa como se fosse impossível separar o que é ideológico e o que é ciência, o que é ilusório e o que é real (MICHEL, 2003, p. 149-150).

Johann Michel também nota que:

Ao lançar esse desafio, Paul Ricœur levanta uma questão intelectual que diz respeito tanto à filosofia política quanto à epistemologia das ciências sociais. É o dilema de *pertencer* e *distanciar*. Se seguirmos um caminho hermenêutico radical - o proposto, por exemplo, por HG Gadamer -, qualquer distanciamento objetivo da realidade é declarado ilusório e "alienante", pelo fato de o discurso acadêmico *pertencer* ao "mundo da vida". Se nos voltarmos, por outro lado, para a tradição positivista, o *distanciamento* é possível por meio de "rupturas epistemológicas", na forma, por exemplo, de uma ruptura radical em relação à *doxa* (MICHEL, 2003, p. 150).

Em uma resenha sobre Paul Ricœur, *une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), de Johann Michel, Philippe Lacour (Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, v. 7, n. 2, (2016), p. 200-203) nota que o mesmo:

(a) Interpreta toda a jornada política de Ricœur, a partir do "paradoxo político", como uma evolução do marxismo e do socialismo em direção ao liberalismo político, e da perspectiva revolucionária em relação ao reformismo. Ele mostra que a originalidade do kantismo pós-hegeliano de Ricœur que consiste em adotar os princípios do liberalismo político, recusando seu fundamento antropológico individualista. *Ética* ricœuriana designa tradição narrativa ético-política de uma comunidade histórica, ou os processos de intersubjetivação (367), que deixam espaço para a iniciativa social e política. Explicando tudo que o "realismo esclarecido" de Ricœur deve a Arendt (a autonomia da política, a distinção entre o poder e a violência), temperado por um ato de reconhecimento (consentimento), Michel observa que tal modernismo e liberalismo permanecem paradoxais, uma vez que nenhum critério de legitimidade de um experimento político é fornecido (p. 202-203);

(b) insiste na consistência da filosofia política de Ricœur, mesmo que a influência de Marx gradualmente dê lugar à de Rawls. A crítica do filósofo americano não invalida do que o construtivismo puro, a favor de uma dialética da convicção (enraizada em regra de ouro) e crítica (teste processual, com função desubstancializante), cuja justificação deve ser recíproca (contra C. Larmore). Michel também mostra que o reflexo de Ricœur sobre a pluralidade dos órgãos judiciais (M. Walzer sobre a heterogeneidade dos bens sociais, L. Boltanski e L. Thévenot sobre a pluralidade de princípios de justificação) leva o filósofo a reafirmar um certo republicanismo" (p. 203).

Olivier Abel em *Paul Ricœur – La Promesse et la Règle* (1996) [Paul Ricœur – A Promessa e a Regra] [Tradução Joana Chaves, Lisboa: Instituto Piaget, 1997], a propósito do tema do artigo de 1957 de Paul Ricœur, considera que:

O político está sujeito a estes dois movimentos opostos, aquele que queria impedir o pior e o que aprova o preferível. É esse o plano do famoso artigo publicado na revista *Esprit* em maio de 1957, depois do golpe de Budapeste, sobre o *Paradoxo Político*. Para além da sua repercussão imediata, este texto encontrou um vasto auditório, como o dos estudantes dos arredores a sul de Paris que conheci em 1969-1971, e depois em torno da revista *Esprit* na viragem para os anos 80. A ideia é a seguinte: é porque há uma racionalidade

específica do político, que os males engendrados por ele são tão específicos (ABEL, 1997, p. 29).

[...]

Em *Le Paradoxe politique*, Ricœur reconhece ao direito uma dupla intenção ética de crítica e de fundação do político. O que permite compreender, por um lado, como os limites inscritos no direito e, nos casos extremos, as convicções éticas de indivíduos protestatários resistem do exterior à loucura do poder; temos, então, antes um pessimismo político, alimentado por uma tradição que vai de Platão a Maquiavel e a Marx, para os quais o poder é indivisamente violência e falsidade; por outro lado, há que perceber também como é que as liberdades dos cidadãos se constituem reciprocamente em estado de direito, para fundar a partir do seu interior a racionalidade e a legitimidade políticas. Esta linha mais otimista vai de Aristóteles a Rousseau e a Hegel.

Este paradoxo político corresponde perfeitamente à experiência primeira, que, tal como dizíamos, levou Ricœur a entrar na política. Nele encontramos a oscilação entre, por um lado, o protesto profético em nome de uma cidade que respeitaria finalmente os seus próprios conflitos e, por outro, a preocupação em que o magistrado exista, com a constituição, para tal, de um pacto em que cada um é responsável perante qualquer um, e a aceitação de uma violência limitada e controlada que o sustenta. Esta polaridade entre a resistência à violência dominadora e o controle de um poder partilhado, anima já diversos textos anteriores como *Le Christianisme et le Sens de l'histoire*, ou *État et Violence*. Voltaremos a encontrá-la ao longo de toda a sua discussão com Hannah Arendt, da qual ele retém um querer-viver-em-conjunto, como único impedimento ao poder em vias do totalitarismo, e como Eric Weil, do qual retém o caráter racional do Estado, onde toda a violência deve ser justificada (ABEL, 1997, p. 33-34).

Em *Ricœur politique* [Ricœur político] (2013), Pierre-Olivier Monteil apresenta o pensamento político ricœuriano com os seguintes subtítulos: 1. O "paradoxo político". O político esquecido: Autonomia política; O objetivo do bem comum; Vulnerabilidade da política e crítica social; 2. O "paradoxo econômico". Dívida e receptividade: Estado liberal e neoliberalismo; Sob o prisma do "paradoxo político": o econômico como poder e como racionalidade específica; A cidade metafórica; 3. Os paradoxos da ação sensível: o significado oculto: Continuidade. Pensar mais e de forma diferente; Continuidade/descontinuidade.

Nota-se que as mediações práticas da sabedoria poética constituem um trabalho considerável de autor que permanece desconhecido como um pensador político, e, por isso mesmo, pela primeira vez, reagrupa os fragmentos dispersos de um projeto que, sem dúvida, terá sido uma das preocupações mais constantes do filósofo, que considera as apostas de poder em uma extensão sem precedentes: sua conquista e seu exercício, a convivência na cidade, mas também as condições para a ação do cidadão, guardião da democracia.

Assim:

A questão da política é, de fato, uma das preocupações sobre as quais ele se

manifesta, sem dúvida, mas francamente o método e o estilo de uma filosofia que é favorecida pela modalidade fragmentária. No entanto, sabemos que a aparente dispersão coexiste no trabalho de Ricœur com as imponentes obras que são *A filosofia da vontade*, *Tempo e História* ou *Memória, História, Esquecimento*, onde um pensamento considera cuidadosamente o seu objeto e implanta de uma só vez seu projeto enquanto estava em um suspense inconclusivo. Ou nada de tal política comovente. *Leituras 1*, cujo objeto se circunscreve "em torno ao político", como indica o subtítulo, constitui um compêndio de estudos de diferentes períodos e temas aparentemente dispersos. Se, em sua totalidade, *A ideologia e a Utopia* se referem à política do ponto de vista do imaginário social e, sem dúvida, constitui uma grande explicação do Ricœur com o marxismo como Habermas ou com Max Weber, este não pretende ser um sistema, como uma reflexão antropológica e epistemológica não se estende a uma meditação sobre as formas de política e, em particular, sobre as instituições (Cf. MONTEIL, 2013, p. 7, tradução nossa).

O artigo "Le paradoxe politique", segundo Monteil,

[...] designa da maneira mais contundente a crítica que Ricœur dirige ao stalinismo em 1957, não se concentra, no entanto, nesta forma histórica única de totalitarismo, mas levanta a reflexão abalada pelo evento de Budapeste, no auge de um pensamento político em toda a sua magnitude trans-histórica. Além disso, essa filosofia não é a única forma patológica da política. Desde o início, trata-se de pensar que o mal político no objetivo mais amplo que faz ver como uma perversão dos problemas de realização e totalização, isto é, como uma patologia de esperança.

O totalitarismo será, portanto, raramente designado como tal, mas sempre presente, oco, através da recordação implacável das condições de possibilidade da ameaça que é poder, seja a violência permanente que o estado ou múltiplas formas de "poder sobre" que todos exercem sobre seu tipo. Além disso, parece que os totalitarismos do século XX representam, em Ricœur, a figura negativa e simétrica da figura dos acontecimentos felizes que ele gosta de lembrar, com Kant sobre a Revolução que "tal fenômeno na história não pode ser esquecido mais". A trágica forma trans-histórica da ameaça totalitária é para uma virtualidade permanente por um pensamento que procura expulsar, desarmar; se não desarmar, as potencialidades do mundo pós-totalitário poderiam novamente trazê-lo. Tal preocupação se traduz em breve sob a forma de temas explodidos e dissociados do totalitarismo, como melhor entendê-los em outros contextos históricos. Além de refletir sobre o "mal do mal", é a pretensão de síntese na política - pouco qualificada como "fraude no trabalho de totalização" - que o pensamento anti-totalitário de Ricœur desdobra-se, por assim dizer, título preventivo para o futuro, segundo temas que vão muito além da esfera da política, como as do mal, memória e esquecimento, ou para agir. Porque existe o mal, é então uma questão de reorientar - e toda a antropologia do homem capaz pretende contribuir para isso - de acordo com um movimento de reconquista do eu em seu poder, de acordo com uma filosofia que detém o mal por menos original do que a parte inferior da bondade humana (MONTEIL, 2013, p. 11, tradução nossa).

Nesse sentido, "Le paradoxe politique" é um texto paradigmático, como bem afirma Monteil:

Em 1958, Ricœur concluiu a sua reflexão sobre o projeto de constituição do futuro da V República afirmando que "não há boa solução para o problema" do equilíbrio tão procurado". Longe de exprimir apenas a perplexidade

fundamental de um observador político, esta apreciação expressa a ideia filosófica desenvolvida no quadro do "paradoxo político". Só será para continuar a partir daí a onipresença, através da sua obra, deste paradigma de pensamento (MONTEIL, 2013, p. 29).

Há, certamente, sucessivas formulações do "paradoxo político", haja vista que, de acordo com Monteil, "O paradoxo político" bem como o artigo sobre "A filosofia política de Eric Weil", e o artigo publicado dois anos depois sobre o pensamento de Max Weber, datam da época da hermenêutica dos símbolos que não o colocaram na posse de um suporte explícito de uma meditação sobre a ação humana. É provavelmente por isso que, como observa Monteil, à medida que o paradigma formulado em 1957 se aprofundava, dizia a favor da reflexão sobre o agir, dava origem a sucessivas reformulações. Essa hipótese está prevista na metodologia esboçada é a de que esta evolução se reflete efetivamente na tomada em consideração de uma dimensão espaço-temporal de extensão crescente no âmbito da ação política.¹⁰

Uma *primeira reformulação* consiste em articular o poder como "forma" e como "força" em tensão. O seu estatuto é paradoxal na medida em que se encontra parcialmente presente - ainda que no estado implícito - desde 1957. A ênfase colocada na "forma" visará explicitamente, ao seguir a reflexão sobre o aspecto constitutivo do poder, a igualdade perante a lei, o formalismo jurídico característico do estado de direito moderno.¹¹

Monteil também observa que:

A noção de "forma" e a dimensão da racionalidade do poder são ambas emprestadas do pensamento político de Eric Weil. A ênfase na "força" visa a dimensão da violência política, favorecida pelo marxismo e pensadores do totalitarismo. Ele conduz a reflexão para este segundo polo sob a efígie do pensamento de Max Weber, que define o Estado como detentor do monopólio da violência legítima. O paradoxo político consiste então no "confronto entre a forma e a força no déficit do Estado". A forma - concebida por Eric Weil - deve ser completada pela "força" teorizada por Max Weber, sob pena de deixar ir o paradoxo político e de dissolver a ética do poder (MONTEIL, 2013, p. 37).

Uma *segunda reformulação* nota-se que:

A influência de Eric Weil, que é, no entanto, perceptível a partir do texto de 1957, no qual vários argumentos estão em debate com ele. O termo "forma" já aparece aí para designar o Estado. O trabalho de Eric Weil sobre *Hegel e a Força* é explicitamente mencionado e a ideia avançada por Ricœur de uma origem violenta do Estado - a ideia segundo a qual qualquer regime procede

¹⁰ - ¹¹ MONTEIL, 2013, p. 29

de uma violência fundadora bem-sucedida - remete à *Filosofia Política* de Eric Weil. Para muitos, o artigo consagrado no mesmo ano por Ricœur a esta última obra suscita a censura dirigida a Eric Weil por não dar ênfase suficiente à violência exercida pela dominação do Estado e por apenas respeitar a lei. À sua racionalidade. Ao mesmo tempo, Ricœur nota, porém, que a conjunção do passional e do racional no sentido da duração, conjunção específica do Estado segundo Eric Weil, corresponde a uma formação muito próxima do "paradoxo político". Posteriormente, em *Violência e linguagem* a dupla forma / força é mobilizada no sentido de uma dialética entre significado e violência que subjaz à observação segundo a qual a comunidade política é montada apenas "porque uma força duplica esse quadro". Ricœur não extrai dela material para reformular o paradoxo político, embora ele nos pareça brotar (MONTEIL, 2013, p. 37)

Numa *terceira* reformulação, ocorrida em 1995, o paradoxo político será objeto de uma modalidade contígua às anteriores, os sentidos da polaridade entre forma e força serão então retrabalhados, de forma retrospectiva em termos de duplo empréstimo de Eric Weil. A força, aliás, ao mesmo tempo em que se refere a Max Weber, alude então à "violência dos catadores" que instaura todos os estados modernos.¹²

Uma *nova reformulação* do "paradoxo político" é objeto do *Si-mesmo como outro*, desta vez em termos do "fosso entre a dominação e o poder, constitutivo do político" (e que, portanto, deve ser considerado como o segundo). A política, definida como "o conjunto de práticas organizadas relativas à distribuição do poder político, chamado de dominação", articulada a uma relação vertical entre governantes e governos e uma relação horizontal entre grupos rivais na distribuição do poder.¹³

Por fim, Monteil tece uma consideração acerca da tensão sugerida anteriormente entre liberalismo e a própria democracia que pode ser prolongada por aquilo que articula liberalismo e socialismo em Ricœur. Mas a originalidade dessa abordagem na cultura política francesa reside na fidelidade ao liberalismo político reivindicado por Ricœur. É, portanto, esse primeiro traço, que pode ser explicado por razões tanto relativas à história contemporânea quanto à filosofia, que é importante esclarecer desde o início.¹⁴

No início do artigo *Les paradoxo du politique* [Os paradoxos da política], Olivier Mongin faz a seguinte pergunta:

A trilogia *Tempo e Narrativa* desempenha agora o papel principal no empreendimento filosófico de Paul Ricœur? Os interesses especulativos

¹² MONTEIL, 2013, p. 37.

¹³ Ibid., p. 38.

¹⁴ Ibid., p. 43.

deste foram efetivamente polarizados na teoria da narrativa, na reflexão sobre a linguagem [...] Mas essa observação pode levar leitores e comentaristas apressados a concluir erroneamente que Paul Ricœur cedeu certas partes de sua obra. [...] até abandonar regiões inteiras por onde, no entanto, se aventurou até finais da década de 1960, desta vez marcando uma ruptura interna na implantação e desenvolvimento do seu pensamento (MONGIN, 1988, p. 21).

No entanto:

Perante esta interpretação abusiva, gostaria de circunscrever as observações que se seguem em torno do pensamento político de Paul Ricœur, para mostrar que este não pode corresponder a uma etapa cronológica, mesmo cíclica. Se o terceiro capítulo da segunda parte de *História e Verdade* - cujo título indica um claro interesse: "A questão do poder" - surge como momento privilegiado desta reflexão, o afastamento de um pensamento político centrado diretamente na temática "tradicional" da filosofia política (poder, Estado, contrato...) permanece enganoso se não vemos que Ricœur está determinado a pensar continuamente sobre as condições de uma razão prática. Daí a relação entre o texto e a ação, levando-se em consideração o nível especulativo dos relatos da ideologia e a utopia, quando não se apoia diretamente nas intersecções dos campos da ética e política (MONGIN, 1988, p. 21-22).

Por isso, "Le paradoxe politique" [O Paradoxo político] de Paul Ricœur é portanto, segundo Olivier Mongin (1988),

um texto paradigmático graças ao qual é concebível apreender a progressão, a dinâmica da reflexão de Ricœur dedicada à política sem parar. Não seria difícil mostrar como uma meditação sobre a hermenêutica dos símbolos e das tradições não está alheia a um pensamento da comunidade histórica, ela mesma inseparável dos atos fundadores; e, por outro lado, como não vincular as inúmeras intervenções sobre o "mal" a um questionamento mais específico sobre o mal político? (MONGIN, 1988, p. 26).

Portanto, desde o texto do jovem Ricœur sobre o evento de Budapeste de 1956 aos textos mais recentes, a reflexão política de Paul Ricœur continuou a aprofundar esse paradoxo: política é violência e lei, conflito e busca de um bem comum.

Em uma conferência proferida no VI Congresso ASIER, em Bogotá (Colômbia), no dia 18 de outubro de 2019, intitulada "*Influências no pensamento político do jovem Ricœur: Marx e o socialismo*", Gonçalo Marcelo considera que este é um tema pouco estudado.

Pois bem:

É sabido, e tem sido notado por alguns dos melhores comentadores da filosofia política ricœuriana, que a produção de Ricœur sobre a questão do político é marcada por uma certa dispersão constitutiva, feita de diversos

pequenos textos, e sem que uma obra “maior” lhe tenha sido especificamente consagrada. Não será, por ventura, por acaso que a principal recolha de textos dedicada a este tema e publicada ainda em vida de Ricœur, as *Lectures I*, tem como subtítulo a descrição de análises que se situam “em torno” (autour) do político, como se a abordagem ricœuriana do político fosse, de alguma maneira, oblíqua, alimentada sobretudo por reflexões que respondiam aos eventos políticos do século que Ricœur atravessou, e como que estabelecendo uma dialética fundamental entre a reação a estes eventos e o nível mais profundo de reflexão (MARCELO, Gonçalves, 2019, p. 1).

No entanto:

Assinale-se, porém, que apesar do caráter disperso da reflexão ricœuriana sobre este assunto, vários autores, sobretudo nas últimas duas décadas, têm feito notar a importância das contribuições de Ricœur para a filosofia política: por exemplo Johann Michel [MICHEL, Johann. Paul Ricœur, une philosophie de l’agir humain. Paris: CERF, 2006; Ricœur et ses contemporains: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis. Paris: PUF, 2013] (grifo nosso) e Pierre-Olivier Monteil [MONTEIL, Pierre-Olivier. Ricœur politique. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013] (grifo nosso), no contexto francófono, ou Bernard Dauenhauer [DAUENHAUER, Bernard. Paul Ricœur, The Promise, and Risk of Politics. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998], no anglófono. Mas, a verdade é que apesar do reconhecimento desta importância, quase todos os autores acabam por situar, por assim dizer, a origem do pensamento político de RICŒUR no final da década de 1940 / início da década de 1950, ou seja, fazem-na coincidir com as importantes reflexões sobre “o homem não violento” [RICŒUR, Paul. L’homme non violent et sa présence à l’histoire. Histoire et vérité. Paris: Seuil, 1967, p. 265-277] (grifo nosso) e o “paradoxo político” [RICŒUR, Paul. Le paradoxe politique. Histoire et vérité. Paris: Seuil, 1967] (grifo nosso), textos que viriam a ser republicados em *Histoire et vérité*, sendo também de mencionar os textos sobre a “culpabilidade alemã” na II Guerra mundial [RICŒUR, Paul. La culpabilité allemande. Christianisme social. Vol. 63, n. 3-4 (1949): 150-157] (grifo nosso) e questão da paz [RICŒUR, Paul. Vraie et fausse paix. Christianisme social. Vol. 57, n. 9-10 (1955): 467-479] (grifo nosso), bem como, na década de 1950 e com o início da colaboração muito estreita com a revista *Esprit*, os textos sobre a revolução na China [RICŒUR, Paul. Certitudes et incertitudes d’une Révolution. *Esprit*. Vol. 24, n. 1 (janvier 1956): 5-28] (grifo nosso).

Considera:

Assim, a produção do jovem Ricœur em matéria de filosofia política acaba por ser geralmente condensada nas múltiplas implicações do importante problema do “paradoxo político” e a grande contribuição do pensamento político do Ricœur desta época é, portanto, como se tem assinalado, a da reflexão sobre a especificidade do político, do exercício do poder, do anti-totalitarismo e da palavra como não-violência; o que, diga-se, é coerente com a imagem do liberalismo de Ricœur, que aliás viria a desempenhar um papel importante na recepção (algo crítica, entenda-se) de Rawls em França décadas mais tarde, e também com as descrições mais “densas” (thick) da filosofia social tardia de Ricœur (a de Soi-même comme un autre), com a sua insistência, feita na companhia de Arendt, no exercício do poder-em-comum, alimentado pela visada (visée) ética da solicitude por outrem, inspirada por Aristóteles (MARCELO, 2019, p. 2).

Por fim, Gonçalo Marcelo enfatiza alguns pontos em conclusão:

A primeira é que, ainda que de forma muito sumária e algo imperfeita, existia qualquer coisa como um “pensamento político” no (muito) jovem Ricœur, ainda antes dos anos 40 do século XX. E que, embora fosse absurdo acreditar que estes textos contêm já em si todos os desenvolvimentos ulteriores que invoquei – a leitura “retrospectiva” é sempre arriscada, mas, para que fique claro, o meu objetivo não era fazer uma leitura completamente continuísta da obra Ricœuriana [...] – eles são, ainda assim, interessantes a um duplo título. Por prefigurarem algumas posições (crítica do objetivismo e do reducionismo, por exemplo) que RICŒUR desenvolveria mais tarde com maior profundidade; e por marcarem qualquer coisa como a génese de uma consciência política acompanhada pela reflexão e a vontade de intervenção cívica e política que, embora de outras formas, na verdade nunca viria a abandonar o filósofo a quem consagramos as nossas reflexões nestes congressos (MARCELO, 2019, p. 7).

Vê-se, portanto, que essa fortuna crítica será de grande valor para a análise da Filosofia Política ricœuriana nos primeiros esboços, especialmente, em relação ao artigo *Le Paradoxe politique* [O Paradoxo político], de 1957.

2.1 “LE PARADOXE POLITIQUE” (1957)

A revolta húngara de Budapeste em 1956, ou Contrarrevolução, foi um levante popular espontâneo contra o governo stalinista na Hungria e contra a política imposta pela União Soviética, iniciado em 23 de outubro de 1956, com uma grande manifestação estudantil que marchou pelo centro da capital Budapeste, e que durou até 10 de novembro de 1956, cujo desfecho foi a vitória da União Soviética, ou seja, a revolução esmagada. Diante desses eventos, Paul Ricœur publica o artigo *Le Paradoxe Politique*, na revista *Esprit*, em maio de 1957, cuja repercussão desempenha um papel fundamental de crítica.

Em 1956, surgiu um número especial da revista *Esprit* que se intitulava *Les Flammes de Budapest* [As Chamas de Budapeste] [24^o anné, n^o 245 [12], Décembre 1956], contendo os artigos: *Les oreilles du roi Midas* [As orelhas do Rei Midas], de Pierre Emmanuel; *Le communisme et la grenouille* [O comunismo e o sapo], de Jacek Bochenski; *Premières leçons d’une Révolution* [Primeiras lições de uma Revolução], de François Fejtö; *La Yougoslavie e la relance du socialisme* [A Iugoslávia e o renascimento do socialismo], de Jean-Marie Domenach; *Un stalinisme sans Staline?* [Stalinismo sem Stalin?], de Benjamin Gorièly; *Notes d’un voyage en U.R.S.S* [Notas de uma viagem a U.R.S.S], de Hélène Peltier; *Pascal pour disposer au marxisme*

[Pascal para se desfazer do marxismo], de Jean Conilh; *Note conjointe sur M. Goldmann et la méthode « globale »* [Nota Conjunta sobre o Sr. Goldmann e o Método "Global"], de Albert Béguin; e *um poema "Le chant des coqs"* [O canto do galo], de Catharine Paysan.

No editorial homônimo, provavelmente escrito por Albert Béguin e Jean- Marie Domenach, diretores da *Esprit*, assim são descritos os eventos de Budapeste, em 15 de novembro de 1956:

A revolução húngara e seu esmagamento pelo exército russo não são o resultado apenas da reflexão política, porque não estão situados na série de eventos diários que desdobram uma história coerente. Isso é de outra ordem, infinitamente mais sério. A opinião universal não estava equivocada, e seria necessário ter a inteligência muito obtusa ou o coração gravemente fechado para se satisfazer, desta vez, para analisar as causas econômicas, as incidências internacionais e as consequências previsíveis de fatos que peçam uma resposta completamente diferente.

De onde vem essa emoção quando as notícias de Budapeste despertaram? O que é que, quinze dias após a eclosão da insurreição e quando os últimos heróis estão envolvidos em uma luta desesperada, nos proíbe de sermos frios e faz com que qualquer comentário objetivo pareça indecente? Talvez possamos entender um pouco melhor o que está acontecendo se lembrarmos que a mesma ansiedade, seguida pela mesma tristeza misturada com a vergonha, já conhecemos, muito rara de nossa história - naqueles momentos que, precisamente, fizeram história e nos serviram como referências principais. Aqueles de nós que tinham idade suficiente para acompanhar os acontecimentos no período imediatamente anterior à guerra só conseguiram, nessas semanas, redescobrir os sentimentos que os perturbaram durante a Guerra Civil Espanhola, vitórias temporárias de mãos vazias sobre as belas novas armas de estrangeiros, cerco e queda de Madrid, resistência e colapso da Catalunha. Lembre-se de nós! Lembrem-se também da revolta de Varsóvia em 1944, a luta nos esgotos, a repressão alemã sob os olhos dos falsos libertadores (p. 76-77, tradução nossa).

[...]

Onde está a luz da atual tragédia húngara? Algumas pessoas acreditam que é um sinal de vingança contra o socialismo. É decifrar a história com contrassenso. Os reacionários, que procuram apoderar-se dos mártires de Budapeste e fingir, com muita imprensa e reuniões, para fazerem causa comum com eles, devem, pelo contrário, identificar-se com Krushchev e Jukov, homens de ordem, defensores da liberdade. Uma sociedade estabelecida, representantes autênticos de uma casta privilegiada que nega às pessoas o direito à vida. Há muito tempo nos perguntamos sobre a esclerose do mundo oriental e a degradação do despotismo de uma revolução. A onipotência de uma ideologia, exigindo o sacrifício da expressão pessoal, o estrangulamento da vida religiosa, a escravização das nações vizinhas, o sistema policial substituído por qualquer justiça, a constante deformação da verdade em todos os campos. Bastaram para alarmar o observador mais inclinado a compreender as duras necessidades de uma metamorfose histórica. Era necessário fazer parte da inevitável violência em tempos de revolução, mas no final de quarenta anos, ainda era o que comandava tantas injustiças e mentiras? A revolta chinesa e a experiência iugoslava acrescentaram a essas questões outros problemas. (p. 771)

[...]

Mas os homens da Polônia e da Hungria não se levantaram em vão. Eles não desistiram de uma batalha sem esperança, se é verdade, como acreditamos,

que a sua revolta vem autorizar a nossa aposta e confirmar a nossa esperança, graças a eles, graças à sua tenacidade na luta, para a sua morte, eles terão progredido ao falhar na tirania do sistema que os rodeava e ameaçaram nos prender os laços de seus dogmas assassinos. A insurreição foi derrotada, não a revolução, a verdadeira, aquela que se levantou do fundo dos cooperadores, camponeses, dos corações dos escritores. Nosso cativo comum termina. Entre nós e os homens vivos do Oriente, nasce uma comunhão mais profunda. Se nos sentimos tristes e envergonhados por não sermos capazes de ajudá-los na hora dramática em que Budapeste incendiou, aqui eles estão trabalhando diante da mesma tarefa que nós - embora seu sacrifício lhes dê uma presença que devemos respeitar. Se pudermos, melhor que ontem, esperar pelo estabelecimento de um socialismo mais humano, livre da hipótese da teoria e da idolatria totalitária, eles são os autores, os mártires dessa nova promessa. Na cegueira, a "força das coisas", que o nosso luto e resignação invocam, é substituída, com seu fogo, pela influência admirável dos outros (p. 777-778).

O artigo, do ponto de vista metodológico, parte do evento como fonte de reflexão fenomenológica.

Vejamos:

Por meio do paradoxo político, trata-se de descrever a aparência de fenômeno de poder, não apenas a partir do pressuposto anteriormente racional, tornando-se uma referência ética, mas também apontando suas andanças, as formas comprovadas de seu desperdício, embriaguez consubstancial que pode constituir o modo de implantação. Do ponto de vista do método, a abordagem de Ricœur para essa questão é filosoficamente em uma perspectiva teórica relacionada, não aos seus primeiros trabalhos, mas, na fase da relação com um tipo de existencialismo próximo de Gabriel Marcel e dedicada a situações limítrofes como a morte, solidão, porém, mais para a inscrição mais precisa de seu trabalho não fenomenológico. Com efeito, a rota em que se baseia procede de uma fonte de inspiração fortemente tingida com uma abordagem fenomenológica muito perto de Husserl e Merleau-Ponty, como é o caso tanto em sua tese publicada em 1950, em *A Filosofia da Vontade*, que, por suas publicações subsequentes, incluindo *O si-mesmo* como outro, de acordo com o próprio Ricœur constitui um balanço; enquanto Memória, história e esquecimento servirão como a redistribuição de um problema já abordado do ponto de vista narrativo em *Temps et récit* (Cf. MOUSSINGA, s/d, p. 4, tradução nossa).

Mas, o que é um “paradoxo”? Segundo Mirian Gado Fernandes Costa:

Por paradoxo entendemos uma verdade absurda, ou seja, algo aparentemente absurdo ou contraditório, mas que é ou pode ser verdadeiro. De uma inferência aparentemente válida deriva-se uma conclusão inaceitável. A raiz do termo paradoxo tem uma origem grega, a palavra *parádoksos* é composta pelo prefixo *pará*: ‘contra’, ‘contrário a’, ‘alterado’, ‘oposto de’ + o sufixo *doksa/doxa*: opinião, julgamento, crença, ou seja, o que tem opinião contrária à comum.

Paradoxo traduz-se por algo que parece ser absurdo ou contraditório, mas é ou pode ser verdadeiro.

A etimologia da palavra paradoxo nos remete a textos que remontam à aurora da Renascença, um período que começou por volta do ano de 1500, de intenso pensamento e acelerados avanços científicos, sobretudo na Europa e na Ásia.

As primeiras formas da palavra tiveram por base a palavra latina *paradoxum*, mas também são encontradas em textos gregos como *paradoxon*. A identificação de um paradoxo baseado em conceitos aparentemente simples e racionais tem, por vezes, auxiliado significativamente o progresso da ciência, da filosofia e da matemática. No entanto, a resolução de um paradoxo requer que abandonemos, pelo menos, uma das premissas, que refutemos o processo de inferência ou, de alguma forma, aprendamos a viver com um resultado não palatável, não esperado. O desdobramento de um paradoxo resulta em algo oposto ao senso-comum: o que, na maioria das vezes, julgaríamos como o verdadeiro, se revela, finalmente, o contrário, o oposto do esperado (COSTA, 2008, p. 38-39).

Por que Paul Ricœur escolheu o termo “paradoxo” e não “contradição política”? “Certamente não escolheu o termo contradição porque, além de este termo ser uma negação, ela, a contradição, pode gerar um resultado que conflita com algo que foi dito ou escrito anteriormente. Ricœur, aparentemente, não o utiliza para poder se distinguir dos pensadores hegelianos e marxistas”¹⁵, haja vista que “a forma do paradoxo ilustra um movimento familiar do pensamento de Ricœur: ela lhe permite recusar, ao mesmo tempo, a pacificação do pensamento (que visaria dar uma solução a um problema) e seu fechamento à maneira hegeliana, quando a contradição é resolvida e englobada no seio do sistema”.¹⁶

Portanto, “é mister sustentar esse paradoxo, de que o maior mal adere à maior racionalidade, que existe alienação política, porque o político é relativamente autônomo”.¹⁷ Essa é a tese fundamental do artigo “Le paradoxe politique”, de Paul Ricœur.

Quais os fundamentos do paradoxo político?

A análise crítica dos eventos Húngaros em Budapeste, de 1956, e de outros acontecimentos correlatos, começa pela surpresa, assim relatada no “Preâmbulo”:

O evento de Budapeste, como todo evento digno desse nome, tem um poderio indefinido de abalo; tocou-nos e comoveu-nos em diversos de nossos níveis; o nível da sensibilidade, ferida pelo inesperado; o nível do cálculo político a meio termo; o nível da reflexão duradoura sobre as estruturas políticas da existência humana. Seria preciso ir e vir sempre de uma à outra dessas potencialidades do acontecimento.

Não nos cabe lamentar termos manifestado de início sua potencialidade de

¹⁵ COSTA, 2008, p. 40.

¹⁶ PADIS, *apud* COSTA, 2008, p. 40.

¹⁷ RICŒUR, 1968, p. 253.

choque, sem preocupação de reajuste por demais rápido da tática; por mais que os hábeis, os que nunca se deixam apanhar desprevenidos, tivessem dito que ela era esperada a revolta foi uma surpresa, porque ela aconteceu: as Chamas de Budapest [...] Não se deve ter pressa de reabsorver os acontecimentos, se deles quisermos tirar algum ensinamento.

E depois, esse acontecimento que deixamos falar por si só, é preciso avaliá-lo, pô-lo no devido lugar em uma situação de conjunto, tirar-lhe o caráter insólito, colocá-lo em confronto com a guerra da Argélia, a traição do Partido Socialista, o deperecimento da Frente Republicana, a resistência do comunista francês à desestalinização; em suma, é preciso passar da emoção absoluta à consideração relativa. Outros, neste número, prolongarão essa linha.

No que me toca, o evento de Budapest, juntamente com a Revolução de outubro de Varsóvia deu novo impulso, confirmou, inflectiu, radicalizou uma reflexão sobre o poder político que não data desse acontecimento, uma vez que tinha sido ocasião de diversos estudos inéditos, pronunciados no Colégio Filosófico, em *Esprit* e alhures. O que me surpreendeu nesses acontecimentos, é que eles revelam a estabilidade, através das revoluções econômico-sociais, da problemática do poder. A surpresa é que o poder não tenha, por assim dizer, história, que a história do poder se repita, marque passo; surpresa, é que não haja surpresa política verdadeira. Mudam as técnicas, evoluem as relações entre os homens no que diz respeito às coisas, o poder, entretanto, desenvolve o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão (RICŒUR, 1968, p. 251-252).

Nota-se que Paul Ricœur aprofunda a análise para além do momento do evento de Budapeste de 1956:

E depois, esse acontecimento que deixamos falar por si só, é preciso avaliá-lo, pô-lo no devido lugar em uma situação de conjunto, tirar-lhe o caráter insólito, colocá-lo em confronto com a guerra da Argélia, a traição do Partido Socialista, o deperecimento da Frente Republicana, a resistência do comunista francês à desestalinização; em suma, é preciso passar da emoção absoluta à consideração relativa. Outros, neste número, prolongarão essa linha (RICŒUR, 1968, p. 251).

Vale ressaltar que, na década de 1950, havia uma discussão bastante relevante acerca da concepção marxista/comunista de poder, que segundo Mirian Gado Fernandes Costa:

A intelectualidade da Europa e de além-mar preocupava-se em entender e poder explicar o lado repressivo do Estado em economias socialistas. A pergunta culminante era: como fora possível esse 'fascismo' de esquerda? A resposta está precisamente nessa autonomia do político e nos males que só o político pode engendrar, por ser autônomo, autônomo da esfera econômica; por não ser afetado radicalmente por eventuais mudanças na esfera econômica, mesmo que essas sejam profundas (COSTA, 2008, p. 48).

Por conseguinte, em que consiste o "paradoxo político"?

Paul Ricœur responderá essa pergunta em três momentos do artigo: I) A autonomia do político; II) O poder o mal; III) O problema do poder em regime socialista.

Logo na “Introdução”, Paul Ricœur afirma:

Toda corrente de pensamento que não crê na autonomia relativa do político em relação à história econômico-social das sociedades se recusa, liminarmente, a admitir que o problema do poder político em regime socialista não seja fundamentalmente diferente do mesmo problema em economia capitalista, que ele oferece possibilidades comparáveis, senão agravadas, de tiraria, que exija controles democráticos tão estritos, senão mais rigorosos (RICŒUR, 1968, p. 252).

Assim, essa autonomia do político, situa-se em *dois* traços contrastantes.

Primeiro traço:

Por um lado, realiza o político uma relação humana que não é redutível aos conflitos de classe, nem em geral às tensões econômico-sociais da sociedade; o Estado mais marcado por uma classe dominante é Estado precisamente pelo fato de exprimir o desejo fundamental da nação em conjunto; desse modo, não é ele radicalmente afetado, enquanto Estado, pelas transformações ainda que radicais na esfera econômica. Por essa primeira característica, a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica (RICŒUR, 1968, p. 252).

Segundo traço:

Por outro lado, gera à política males específicos, que são justamente males políticos, males do poder político; tais males não são redutíveis a outros, por exemplo, à alienação econômica. Por conseguinte, a exploração pode desaparecer e o mal político persistir; mais ainda, os meios estabelecidos pelo Estado para pôr fim à exploração econômica podem ser ocasião de abusos de poder, novos em sua expressão, em seus defeitos, mas fundamentalmente idênticos na respectiva energia passional, aos dos Estados do passado (RICŒUR, 1968, p. 252).

Portanto, a dupla especificidade e originalidade do “paradoxo político” consiste no seguinte: “racionalidade específica, mal específico”.¹⁸ “Uma racionalidade específica que faz do poder um contributo imprescindível para que a

¹⁸ RICŒUR, 1968, p. 252.

existência humana coexista, em simultâneo, com um mal específico”.¹⁹ “É porque há uma racionalidade específica do político, que os males engendrados por ele são tão específicos”.²⁰

Diante do “paradoxo político”: “Qual a tarefa da filosofia política? É “explicitar essa originalidade e elucidar-lhe o paradoxo; pois, o mal político só pode brotar da racionalidade específica do político”.²¹

A autonomia do político

A autonomia do político fundamenta-se em dois traços contrastantes, a saber: “Por um lado, realiza o político uma relação humana que não é redutível aos conflitos de classe, nem em geral às tensões econômico-sociais da sociedade [...] Por essa primeira característica, a existência política de homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica”.²² “Por outro lado, gera à política males específicos, que são justamente males políticos, males do poder político; tais males não são redutíveis a outros, por exemplo, à alienação econômica”.²³ A exploração econômica pode desaparecer e o mal político persistir. Por isso, é necessário pensar conjuntamente a racionalidade e a irracionalidade do político.

Ora, se há a autonomia relativa do político em relação à história econômico-social das sociedades, faz-se mister compreender duas características apresentadas por Ricœur para explicitá-las:

- 1) o político se realiza num tipo de relação humana que não se reduz aos conflitos de classe, nem às tensões econômico-sociais da sociedade.²⁴
- 2) o Estado não é afetado enquanto Estado por mudanças, ainda que radicais, na esfera econômica.²⁵

Logo, “a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica”.²⁶

Ora, “a política só revela sentido se sua meta – seu *telos* – puder vincular-se

¹⁹ GARCIA, 2012, p. 43.

²⁰ ABEL, 1997, p. 29.

²¹ - ²⁶ RICŒUR, 1964, passim.

à intenção fundamental da própria filosofia, ao Bem e à Felicidade”²⁷, em uma referência a Política de Aristóteles, pois é pelo “bem-viver que política e ética se implicam mutuamente”²⁸, uma vez que “refletir sobre a autonomia do político é reencontrar na teleologia do Estado sua maneira irreduzível de contribuir para a humanidade do homem”.²⁹

Nessa perspectiva,

A especificidade do político não se pode evidenciar senão por meio dessa teologia; é a especificidade de uma meta, de uma intenção. Através do bem político, perseguem os homens um bem que eles não poderiam atingir de outra maneira e esse bem é uma parcela da razão e da felicidade. Essa procura e esse *telos* fazem a “natureza” da Cidade; a natureza da cidade é seu fim, como “a natureza de cada coisa é seu fim” (Aristóteles) (RICŒUR, 1968, p. 254).

Todavia, a autonomia do político

é algo mais do que essa vaga destinação comunitária do animal humano, que o ingresso do homem na Humanidade pela cidadania; é, mais precisamente, a especificidade do vínculo político por oposição ao vínculo econômico. Esse segundo estágio da reflexão é fundamental para a sequência que se segue, pois o mal político será tão específico quanto esse vínculo, e a terapêutica desse mal igualmente (RICŒUR, 1968, p. 255).

Delimitando, assim, a esfera política e reconhecendo a validade da distinção entre o político e o econômico, porquanto, toda a crítica pressupõe essa diferenciação; por conseguinte, a forma de tratar o mal político será específica, desvinculada da economia, porque ele é específico do político.

Segundo Ricœur, Rousseau foi o pensador que melhor distinguiu essa separação entre o político e o econômico, com a sua

invencível ideia do Contrato Social é que o corpo político nasce de um ato virtual, de um consentimento que não é um evento histórico, mas que só aflora na reflexão. Tal ato é um pacto: não um pacto de cada um com cada qual, não um pacto de desistência em favor de um terceiro não contratante, o soberano, que, não sendo contratante, seria absoluto; não – mas um pacto de cada um com todos, que constitui o povo, constituindo-o como Estado (RICŒUR, 1968, p. 256).

Ricœur reconhece que essa ideia admirável de Rousseau, tão criticada e

²⁷ - ²⁹ RICŒUR, 1968, passim.

tão mal compreendida, é a equação básica da filosofia política:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, ao unir-se a todos, não mais obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto anteriormente. Não à troca da liberdade selvagem pela segurança, mas a passagem à existência civil pela lei consentida por todos (RICŒUR, 1968, p. 256).

Afinal,

diga-se tudo, quanto se quiser e tudo que for preciso contra a abstração, contra a idealidade, contra a hipocrisia desse pacto – o que também é verdade, em seu lugar e sua ordem; mas, antes de tudo, é preciso reconhecer no pacto o ato fundador da nação; é esse engendrar; é esse ato fundador que constitui a política como tal (RICŒUR, 1968, p. 256).

Mas, no fundo,

Rousseau é Aristóteles; o pacto que gera o corpo político é, em linguagem voluntarista e no plano do pacto virtual (do “como se”), o *telos* da Cidade, segundo os gregos. Onde Aristóteles diz “natureza”, fim, Rousseau diz “pacto”, “vontade geral”, mas é fundamentalmente a mesma coisa; é em ambos os casos a especificidade do político, refletida na consciência filosófica (RICŒUR, 1968, p. 258).

Rousseau é Aristóteles, afirma Paul Ricœur, pois:

Talvez conviesse constatar que Hegel não disse coisa diferente. Isso é importante, de vez que Marx, conforme se verá, procedeu à crítica do Estado burguês e, cria ele, de todo Estado, através da Filosofia do Direito de Hegel. Aí se teria todo o pensamento político do Ocidente, balizado por Aristóteles, Rousseau e Hegel, que seria convocado para a crítica marxista (RICŒUR, 1968, p. 258).

O poder e o mal

Há uma alienação política específica, porque a política é autônoma: essa é a outra face do paradoxo político. Por isso, faz-se necessário esclarecer:

O nó do problema é que o Estado é Vontade. Pode-se sublinhar tanto quanto for necessário a racionalidade que vem à história pelo político (pela organização política) – isso é exato; mas se o Estado é razoável em intenção, seu avanço através da história se faz a golpes de decisões. Não é possível deixar de fazer entrar na definição do político a ideia de decisões de alcance histórico, isto é, que mudam de maneira duradoura o destino do grupo humano que esse Estado organiza e dirige. O político é organização

racional, a política é decisão: análise provável de situações, conjecturas quanto ao futuro. O político não se faz sem a política (RICŒUR, 1968, p. 259).

Nota-se nesse excerto a distinção que Paul Ricœur faz entre o político (*le politique*) entendido como a organização política, a organização razoável, e a política (*la politique*) entendida como decisão: “o político adquire sentido em etapa ulterior, na reflexão, na “retrospecção”, a política exerce-se passo a passo, na prospecção”, no projeto, isto é, simultaneamente no decifrar aleatório dos acontecimentos contemporâneos e na firmeza das resoluções”³⁰; “se o político não apresenta intermitências, pode-se dizer num certo sentido que a política só existe nos grandes momentos históricos, nas “crises”, nas cumes, nos nós da História”.³¹ Porém, “se não é possível definir o político sem incluir o momento voluntário da decisão, não é possível tampouco falar de “decisão política” sem refletir sobre o poder”.³²

Como a especificidade do político se manifesta? Manifesta-se na especificidade dos seus meios. Vejamos:

Do político à política, passamos do advir aos acontecimentos, da soberania ao soberano, do Estado ao governo, da Razão histórica ao Poder.

É assim que a especificidade do político se manifesta na especificidade de seus meios; o Estado, considerado do ponto de vista da política, é a instância que detém o monopólio da coação física legítima; o adjetivo legítimo atesta que a definição do Estado pelo seu meio específico remete à definição do mesmo Estado pela sua finalidade e sua forma; mas, mesmo se o Estado, por sorte, jamais chegasse a se identificar a seu fundamento de legitimidade, - por exemplo, em se tornar autoridade da lei – esse Estado estaria ainda com o monopólio da coação; ele seria ainda poder de alguns sobre todos; ele acumularia ainda uma legitimidade, isto é um poder moral de exigir, e uma violência sem apelo, isto é, um poder físico deconstranger” (RICŒUR, 1968, p. 260).

Dessa forma, atinge-se

a própria ideia da política em toda a sua extensão; diremos que é o conjunto das atividades que têm por objeto o exercício do poder, e, portanto, também a conquista e a conservação do poder; de próximo em próximo será política toda atividade que tiver por finalidade ou ainda simplesmente por efeito influência na repartição do poder (RICŒUR, 1968, p. 260).

Por conseguinte: “É a política – a política definida em referência ao poder – que coloca o problema do mal político. Há um problema do mal político porque há um

³⁰ RICŒUR, 1968, p. 259.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

problema específico do poder”³³, ou seja, o político é autônomo em relação às relações econômicas. A política toma decisões. “O poder é que apresenta o problema do mal, o mal específico do político. Não devemos concluir erroneamente que o poder seja o mal, mas o poder é a forma de o homem estar sujeito ao mal, pelo modo como as decisões são tomadas pelos responsáveis pelo poder”.³⁴

Por isso, Ricœur é enfático ao afirmar que:

Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez ele seja, dentro da história, a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal. E isso porque o poder é algo maior; porque o poder é o instrumento de racionalidade histórica do Estado. É preciso não largar esse paradoxo (RICŒUR, 1968, p. 260).

Esse mal específico do poder, segundo Ricœur, foi reconhecido pelos maiores pensadores políticos:

Os profetas de Israel e o Sócrates do *Górgias* encontram-se exatamente nesse ponto; o *Príncipe* de Maquiavel, a *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel por Marx, o *Estado e a Revolução* de Lênin – e o relatório de Khrushchev, esse extraordinário documento sobre o mal na política – dizem fundamentalmente a mesma coisa, em contextos filosóficos e teológicos radicalmente diferentes. Essa convergência mesma atesta a estabilidade da problemática política através da história e, graças a essa estabilidade compreendemos os textos como uma verdade para todos os tempos (RICŒUR, 1968, p. 261).

Esse mal específico do poder pôde ser constatado nos eventos de Budapeste, de 1956, quando o povo húngaro teve, de certa forma, sua “voz calada, roubada por políticos hábeis que colocaram o poder de fato contra a soberania do corpo eleitoral; sempre o soberano tende a obter, de maneira fraudulenta, a soberania; esse é o mal político essencial”.³⁵

Mas Ricœur reconhece que:

Nenhum Estado existe sem um governo, uma administração, uma polícia; dessa forma, esse fenômeno da alienação política atravessa todos os regimes, todas as formas constitucionais; é a sociedade política que comporta essa contradição externa entre uma esfera ideal das relações de direito e uma esfera real das relações comunitárias, - e essa contradição interna entre a soberania e o soberano, entre a constituição e poder, e nas situações limites a polícia (RICŒUR, 1968, p. 264).

³³ RICŒUR, 1968, p. 260-264.

³⁴ COSTA, 2008, p. 57.

³⁵ RICŒUR, Op. Cit.

Interessante que Ricœur reconheça agora essa contradição.

Não obstante: “Sonharmos com um Estado em que estivesse resolvida a contradição radical que existe entre a universalidade visada pelo Estado e a particularidade e o arbitrário que a afeta, na realidade; o mal é que esse sonho está fora de alcance”.³⁶

Mas Ricœur lamenta que:

Infelizmente, Marx não viu o caráter autônomo dessa contradição; viu uma simples superestrutura, isto é, a transposição, para um plano de acréscimo, das contradições pertencentes ao plano inferior da sociedade capitalista e finalmente um efeito da oposição de classes; o Estado então não é senão o instrumento da violência de classe, não obstante ele tenha sempre um desígnio, um projeto que ultrapassa as classes e que seu malefício próprio é a contradição desse grande desígnio (RICŒUR, 1968, p. 264).

Trata-se de um ponto importantíssimo: o caráter autônomo dessa contradição para a compreensão do mal específico da política. Ricœur deixa claro que “o tema do mal político [...] não constitui de modo algum um “pessimismo” político e não justifica qualquer “derrotismo” político”.³⁷ Mas, faz-se mister afirmar que:

a lucidez em relação ao mal do poder não estaria separada de uma reflexão total sobre o político; ora, essa reflexão revela que a política só pode ser o lugar do maior mal em razão de seu lugar eminente na existência humana. A grandeza do mal político está na medida da existência política do homem; mais que qualquer outra, uma meditação sobre o mal político, que promoveria sua aproximação mais estreita do mal radical, devendo permanecer indissociável de uma meditação sobre a significação radical da política (RICŒUR, 1968, p. 265).

Ricœur também deixa claro que “toda condenação da política como algo de mau é ela própria mentirosa, malévola, má, se omitir ou situar essa descrição na dimensão do animal político”.³⁸ Mas, ao contrário, “o mal político só é algo sério por ser o mal dessa racionalidade, o mal específico dessa grandeza específica”.³⁹ Ou seja: “O “mal” político é, em sentido próprio, a loucura da grandeza, isto é, a loucura do que é grande – Grandeza e culpa do poder!”⁴⁰

Por fim, de forma otimista, e contra o “derrotismo” político, Paul Ricœur

³⁶ - ⁴⁰ RICŒUR, 1968, p. 264-266.

afirma que “não pode o homem subtrair-se à política, sob pena de se subtrair à sua própria humanidade. Através da história e pela política, põe-se o homem em confronto em sua grandeza e sua culpabilidade”⁴¹. “É a vigilância política que conduz uma tal reflexão. É aqui que a reflexão, ao finalizar seu grande desvio, reúne-se à atualidade e executa a passagem da crítica à prática”.⁴²

O problema do poder em regime socialista

Em *Paul Ricœur – La critique et la conviction: entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* [Paul Ricœur - A Crítica e a Convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay (1995) [Tradução António Hall, Lisboa, Edições 70, 2009], Ricœur comenta que:

Foi desse primeiro texto que, sem dúvida, procedeu a sequência das minhas reflexões de filosofia política. O seu contexto não é indiferente: escrevera-o logo após a invasão de Budapeste pelos Soviéticos, e surgiu num número especial da *Esprit* que se intitulava *As Chamas de Budapeste* [N.E. “Le paradoxe politique”. *Esprit*, 1957, n. 5]. Na ocasião desse terrível acontecimento, perguntava-me como era possível que os comunistas – e havia muitos entre os nossos amigos, sobretudo nesse momento – sancionem tão facilmente a violência política (RICŒUR, 2009, p. 155).

Em que consistiu o evento de Budapeste? O evento de Budapeste

foi um importante movimento revolucionário da nação contra algumas regras de Moscou: as demandas visavam sobretudo a diminuição da burocracia, visavam mais liberdade política, liberdade de consciência, de imprensa, enfim, clamavam por uma vida mais democrática e “o direito a uma existência independente” (COSTA, 2008, p. 32).

Ao término da Segunda Guerra Mundial,

os soviéticos espalharam seus domínios e haviam imposto seus homens de confiança para governar os países da chamada ‘cortina de ferro’, na Europa do leste, e estavam no poder os ‘governos do povo’ em países como a Polônia, a Tchecoslováquia, a Alemanha Oriental, a Bulgária, a Romênia e a Albânia (COSTA, 2008, p. 32).

Segundo C. Gati em *Failed Illusions – Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt* [Ilusões fracassadas - Moscou, Washington, Budapeste e a revolta húngara de 1956], Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 1,

poucos húngaros lutaram contra a regra [socialista] soviética, pois seu

⁴¹ RICŒUR, 1968, p. 266.

⁴² Ibid.

objetivo maior era reformar o sistema, não o abolir. Os revoltosos – não mais de 15.000 que efetivamente pegaram em armas contra os opressores soviéticos, embora praticamente todos os húngaros os tenham apoiado ombro a ombro – os defensores da liberdade eram profundamente nacionalistas, antissoviéticos e anti-russos, mas - importantíssimo frisar – não antissocialistas (GATI *apud* COSTA, 2008, p. 32).

Budapeste “caracterizou-se por ser o primeiro movimento a desafiar seriamente a hegemonia soviética no leste europeu, comandada até há pouco tempo por Stalin. A oposição húngara não foi apenas intelectual, nem se limitou aos discursos, mas desenvolveu-se através da força bruta, através da ação, da luta armada” ⁴³, como bem observa M. Korda em *Journey to a Revolution – A Personal Memoire and History of the Hungarian Revolution of 1956* [Viagem para uma revolução - uma memória pessoal e história da revolução húngara de 1956], New York: Harper Collins, 2006,

contra a tirania, contra a brutalidade singular e despótica de um governo de partido único governante que punia mesmo a mais moderada dissidência com extrema crueldade, incluindo tortura e morte; que sufocou metodicamente todas as formas de autoexpressão e suprimiu todos os impulsos individuais; e que era “mais stalinista do que fora o próprio Stalin (KORDA, 2006, *apud* COSTA, 2008, p. 116).

Vê-se, por conseguinte, que:

A força de resistência popular tinha um cunho político, a demanda era pela abertura política, ainda que os húngaros quisessem permanecer no regime socialista. A oposição se fez frente à dominação política da ex-União Soviética; as reivindicações dos insurgentes eram, sobretudo, de caráter político, enquanto as questões econômico-sociais ficavam num segundo plano e viriam como ganhos adicionais para a população (COSTA, 2008, p. 65).

Vale ressaltar que

no auge dos eventos da insurreição popular em Budapeste, a posição geográfica da Hungria favoreceu a entrada de fotógrafos e jornalistas ocidentais que puderam testemunhar o que se passava internamente no país; esses testemunhos se transformaram num verdadeiro furo ao bloqueio ideológico soviético (COSTA, 2008, p. 34).

Essa intensidade do evento de Budapeste atraiu a atenção de Paul Ricœur, “tocando fundo sua sensibilidade política e permitindo-lhe uma antevisão dos impactos futuros daquele evento histórico, tanto em outros países socialistas, em outros países europeus, como, sobretudo, numa mudança nas concepções políticas

⁴³ COSTA, 2008, p. 32.

vigentes”.⁴⁴

Segundo Mirian Gado Fernandes Costa:

Os questionamentos de Ricœur surgiram sob vários ângulos, um deles advindo de sua fina observação política, que o levou a perseguir o objetivo de saber: qual é o momento em que o povo se levanta contra seu governo e governantes? Quais são as situações-limite que levam uma nação a não tolerar mais, de maneira subserviente comandos totalitários? Qual é o ponto ‘de virada’? Qual é o papel do poder nesse enfrentamento, digo, quais são os limites do poder dos detentores desse poder? Por fim, “Como era possível que os comunistas – e havia muitos entre nossos amigos, sobretudo nesse momento – sancionem tão facilmente a violência política? (COSTA, 2008, p. 33).

O questionamento essencial de Paul Ricœur é o seguinte: “se é exata nossa análise do paradoxo do poder, se o Estado é ao mesmo tempo mais racional que o indivíduo e mais passional que ele, o grande problema da democracia é o controle do Estado pelo povo”.⁴⁵

Mas somente “uma filosofia política que reconheceu a especificidade do político - a especificidade de sua função e a especificidade de seu mal -, se acha em estado de situar de modo correto o problema do controle político”.⁴⁶ É outro ponto crucial. Aqui encontra-se o ponto fraco do pensamento político do marxismo, que consiste na redução da alienação política à alienação econômica, substituindo o problema do controle do Estado por outro problema, o do deperhecimento do Estado.⁴⁷

Segundo Ricœur:

Essa substituição me parece desastrosa: lança para um futuro indeterminado o fim do mal do Estado, ao passo que o problema político prático verdadeiro é o da limitação desse mal no presente; uma escatologia da inocência toma o lugar de uma ética da violência limitada; paralelamente, a tese do perecimento do Estado, prometendo demais, porém mais tarde, tolera igualmente muito mais agora; a tese do deperhecimento futuro do Estado serve de cobertura e de alibi à perpetuação do terrorismo; por um paradoxo maléfico, a tese do caráter provisório do Estado torna-se a melhor justificativa para o prolongamento sem fim da ditadura do proletariado e prepara o leito para o totalitarismo (RICŒUR, 1968, p. 267).

⁴⁴ COSTA, 2008, p. 33.

⁴⁵ RICŒUR, 1968, p. 266.

⁴⁶ Id., 2008, p.267.

⁴⁷ Ibid.

Ora, essa teoria marxista do perecimento ou do deperecimento do Estado “é uma consequência lógica da redução da alienação política à alienação econômica, se o Estado é apenas um órgão de repressão que procede dos antagonismos de classe e exprime a dominação de uma classe, o Estado desaparecerá com as últimas sequelas da divisão da sociedade em classes.”⁴⁸

Vale ressaltar que em Marx e em Lenin, “a tese do deperecimento do Estado não era, portanto, uma tese hipócrita, mas sincera”⁴⁹, haja vista que “poucos homens esperaram mesmo tão pouco do Estado com os grandes marxistas”.⁵⁰

Não obstante, Ricœur questiona:

Mas, se o deperecimento do Estado é o critério de saúde da ditadura do proletariado, surge cruel a questão: por que, de fato, o perecimento do Estado não coincidiu com a ditadura do proletariado? Porque, de fato, o Estado socialista reforçou o poder do Estado a ponto de verificar-se o axioma que Marx acreditava verdadeiro apenas para as revoluções burguesas: “Todas as subversões só têm efeito aperfeiçoar essa máquina em lugar de destruí-la (*Dix-huit Brumaire*) (RICŒUR, 2008, p. 269).

A resposta de Ricœur é uma hipótese de trabalho: “é que o Estado não pode deperecer e que, não podendo deperecer, deve ser controlado por uma técnica institucional especial”⁵¹ É uma teoria do Estado oposta à do marxismo.

Mas, antes, afirma Ricœur:

Parece-me que é preciso ir mais longe ainda e dizer que o Estado socialista requer mais que o Estado burguês um controle popular vigilante, precisamente porque sua racionalidade é maior, e porque estende o cálculo, a previsão, a setores da existência humana, que outrora, aliás, se achavam entregues ao azar e à improvisação; é maior a racionalidade de um Estado planejador que empreende suprimir ao longo termo os antagonismos de classes e pretende mesmo pôr fim à divisão da sociedade em classes, seu poder é também maior e os meios oferecidos à tirania igualmente maiores (RICŒUR, 1968, p. 269).

Mas, como afirma Mirian Gado Fernandes Costa (2008),

se permaneceu a autonomia do político no Estado Soviético, mesmo tendo pretensamente abolido as lutas de classe, os momentos seguintes à Revolução Húngara foram propícios para se pensar em quais direções a pesquisa sobre o poder nesses regimes deveria seguir. Havia um clima de reflexão em torno dos acontecimentos, seus desdobramentos políticos e na

^{48- 51} RICŒUR, 1968, passim.

forma como as esquerdas passaram a pensar sobre o regime soviético e sobre seus aliados da Europa Oriental (COSTA, 2008, p. 76-77).

Paul Ricœur, no afã de contribuir para a resolução desse impasse, sugere três direções de controle:

Primeiro:

Seria preciso ver em que medida “a administração das coisas” é necessariamente um “governo das pessoas” e em que medida o progresso na administração das coisas provoca um aumento do poder político do homem sobre o homem (RICŒUR, 1968, p. 270);

Segundo:

Seria preciso mostrar em seguida como esse reforço do poder do Estado, ligado à extensão das competências do Estado socialista em relação ao Estado burguês, estabelece situações de abuso que lhe são próprias enquanto Estado socialista. Seria a concretização da ideia desenvolvida mais acima, que Estado mais racional tem mais ocasiões de se tornar passional” (RICŒUR, 1968, p. 270);

Terceiro:

A terceira tarefa de uma crítica do poder em regime socialista seria então retomar a crítica do Estado liberal à luz dessa ideia do controle democrático a fim de discernir quais as disposições institucionais desse Estado que seriam independentes do fenômeno de domínio de classe e especificamente apropriadas à limitação do abuso do poder. Essa crítica não poderia sem dúvida ser feita na base propriamente crítica do socialismo; o Estado liberal deveria aparecer quase que fatalmente como um meio hipócrita de permitir a exploração econômica (RICŒUR, 1968, p. 272).

Em seguida, Paul Ricœur dará alguns exemplos de discernimento aplicado às estruturas do Estado liberal para fins práticos de uma crítica do poder socialista, cujas primeiras iniciativas mal se acham asseguradas:

a) A independência do “juiz” não será acaso a condução absolutamente primordial de um recurso permanente contra o abuso do poder? (RICŒUR, 1968, p. 273);

b) O acesso dos cidadãos às fontes de informação, de conhecimento, de ciência, independentes das do Estado, não seria a segunda condição de um recurso permanente contra o abuso do poder? (RICŒUR, 1968, p. 273);

c) Parece-me, em seguida, que a democracia do trabalho requer uma certa dialética entre o Estado e os conselhos operários; conforme vimos, os interesses ao longo alcance de um Estado, mesmo subtraído à pressão do dinheiro, não coincidem imediatamente com o dos

trabalhadores; isto é evidente em período socialista, no sentido preciso da palavra, isto é, em fase de desigualdade dos salários e especialização profissional que opõe trabalhadores manuais, contramestres, diretores, intelectuais; isto também é evidente em período de industrialização rápida, e mesmo forçada (RICŒUR, 1968, p. 274);

d) Enfim, o problema-chave é o do controle do Estado pelo povo, pela base democraticamente organizada. É aqui que as reflexões e as experiências dos comunistas iugoslavos e poloneses devem ser seguidas e analisadas de perto. Será uma questão de saber se o pluralismo dos partidos, a técnica das “eleições livres”, o regime parlamentar, derivam desse “universalismo” do Estado liberal ou pertencem irremediavelmente ao período do Estado liberal” (RICŒUR, 1968, p. 275).

Reside aqui outro ponto crucial.

Por conseguinte, pode-se entender que em Paul Ricœur a autonomia do poder e sua relativa independência em relação ao econômico, assim como não perecimento e/ou deperimento do Estado, são *conditio sine qua non* de mecanismos de segurança para que eventos de abuso de poder, tanto em regime socialista, quanto em regime capitalista, não nos surpreendam novamente.

Afinal, “o problema central da política é a liberdade; seja o Estado fundando a liberdade pela sua racionalidade, seja que a liberdade limita as paixões do poder pela sua resistência”⁵², ou seja, pelo poder do não!

Portanto, o artigo “Le paradoxe politique” [O paradoxo político], de Paul Ricœur, publicado em 1957, é um texto fundador dos primeiros esboços de uma filosofia política ricœuriana, no qual o conceito de “paradoxo político” analisa não somente o evento de Budapeste, que “tocou-nos e comoveu-nos em diversos de nossos níveis; o nível da sensibilidade, ferida pelo inesperado; o nível do cálculo político a meio termo; o nível da reflexão duradoura sobre as estruturas políticas da existência humana”⁵³, que exprime também a perplexidade diante do problema do poder em regimes socialistas, como no caso húngaro, cuja autonomia do político desenvolve um tipo de racionalidade específica, irreduzível à base econômica, mas também gera males específicos, originalidade paradoxal.

O tema da autonomia do político reaparece no artigo *Éthique et politique* [Ética e política], originalmente uma série de quatro conferências proferidas no “Centre Protestant de l’Ouest”, em 1983, publicado nos “Cahiers” do referido “Centre”, em dezembro do mesmo ano, e incluído em *“Du texte à l’action”*, em 1986, publicado originalmente na revista *Esprit*, em 1959, e incluído em *“Du texte à l’action”* [Do texto à

⁵² RICŒUR, 1968, p. 276.

⁵³ Ibid, p. 251-252.

ação], em 1986, com uma noção mais precisa de autonomia do político, sem a qual não há filosofia política.

O tema do “paradoxo político”, por sua vez, é retomado entre os dias 1º e 4 de março de 1994, quando Paul Ricœur foi convidado a participar do Colóquio Internacional: fronteiras do político, na Fundación Ortega y Gasset, em Madri (Espanha), sob os auspícios do Serviço Cultural da Embaixada da França na Espanha, - juntamente com outros filósofos igualmente importantes como Edgar Morin [Fronteiras do político], Michel Henry [Crítica do político], Blandine Kriegel [Democracia e representação], Cornelius Castoriadis [A cultura em uma sociedade democrática], Elie Cohen [Soberania nacional e globalização econômica], Alain Lipietz [Ecologia política e movimento operário: semelhanças e diferenças], Michel Wieviorka [Democracia, racismo, antirracismo], - com a conferência intitulada: “*Las paradojas de lo político*”, uma referência explícita ao artigo de 1957 – *Le Paradoxe politique* -, mas, se expressando nesse texto no plural: “as paradojas de lo político”, no entanto, foi publicada sob o título: “La persona, desarrollo moral y político”, na Revista de Occidente, nº 167, abril, 1995, p. 129-142, sem perder a expressividade da conferência de 1994. Juntamente com outros pensadores tão importantes como Edgar Morin, Cornelius Castoriadis e Michel Henry, com a seguinte conferência: “Las paradojas de lo político”, uma referência explícita ao texto de 1957 – *Le Paradoxe politique* -, mas, se expressando nesse texto no plural: “paradojas”. O texto foi publicado sob o título; “La persona, desarrollo moral y político”, na Revista de Occidente, nº 167, abril, 1995, p. 129-142, sem perder a expressividade da conferência de 1994, que permite-nos sistematizar sua “pequena” filosofia política a partir da estrutura da “pequena ética” em *Soi-même comme un autre* [O Si-mesmo como outro] (1990).⁵⁴

Por “paradoxos do político”, Ricœur entende uma série de aporias e/ou dificuldades que são próprias do “político” e que, de certo modo, o exorbitam, tanto em relação a uma teoria das esferas quanto em relação a uma teoria das cidades (Walzer ou Thévenot-Boltanski), a saber: um primeiro paradoxo político é o seguinte: em razão de sua soberania, o poder político levanta um problema de articulação entre a dimensão que poderíamos denominar sensata ou razoável e a dimensão irracional ligada à violência residual associada à função de decisão; o outro paradoxo político

⁵⁴ Cf. MORATALLA, 2014, p. 175.

consiste na dificuldade de articular a dimensão vertical de dominação (Weber) e a dimensão horizontal da vontade de viver juntos (Arendt), ou seja, a prática de um autêntico pluralismo no plano das convicções e da prática dos “desacordos razoáveis” (Rawls); e o último paradoxo político consiste na dificuldade surgida da leitura das três pluralidades consideradas a medida em que não parece que o político se deixe alinhar com nenhum dos pluralismos propostos – a pluralidade das esferas, a pluralidade das cidades, e a pluralidade no plano das convicções fundamentais – em resposta ao enigma que, em última instância, constitui o que Rousseau denomina o “labirinto do político”.⁵⁵

2.3 “ÉTAT ET VIOLENCE” (1957)

Em “État et Violence” [Estado e Violência], La troisième Conférence annuelle du Foyer John Knox [Terceira Conferência Anual], Genebra, em 12 de junho de 1957), reimpressa em *Histoire et vérité* (1964, segunda edição),⁵⁶ Paul Ricœur afirma que seu “objetivo não é, em absoluto, propor o que quer que seja de semelhante a uma decisão política”.⁵⁷

Mas,

é antes uma questão preliminar a toda política particular que desejaria submeter-vos: que significa esse fato, patente para quem considera a história e a vida cotidiana, que o homem é político? Essa questão imensa que toca problemas de direito, de sociologia, de história, desejaria abordá-la pelo seu lado mais desconcertante: com o Estado aparece uma certa violência que tem os caracteres da legitimidade.

Que significa, não somente para nossa vida de homem, mas para nossa reflexão moral, para nossa meditação filosófica e religiosa, esse fato estranho: a existência política do homem é guardada e guiada por uma violência, a violência estatal, que apresenta as características de uma violência legítima? (RICŒUR, 1968, p. 237).

⁵⁵ Cf. RICŒUR, 1995, p. 140-141.

⁵⁶ Reproduzido integralmente sob o título “Le problème de la violence” I, “Guerre et violence” II, *Foi Education* 27 (1957), nº40, julho-setembro, p. 7-14, e nº 41, outubro-dezembro, p. 5-11; traduzido diferentemente para o inglês sob título “The State and Coercion”. *The Third JohnKnox House Lecture*, 1957, Geneve: The John Knox House, 1957, e sob o título: “State and violence” em “History and Truth” (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), translation of several articles with introduction by Ch. A. Kelbley, Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1965, e, também sob o título: “State and Violence”, em Genève, Association du Foyer John Knox, 1957; traduzido para o alemão: “Staat und Gewalt”. *Die dritte Vorlesung der John Knox Haus-Vorlesungsreihe*. Genf: John Knox Haus-Gesellschaft, 1957; reproduzida integralmente sob o título: “Les théologiens, la guerre et l’objection de conscience. III. Une analyse de Paul Ricœur”, *Le Confiance* 3 (1957), nº 4, p. 8- 11; além disso, reproduzida parcialmente sob título: “Violence. Antologie de textes. Ce que nous dit P. Ricœur”, *Le Semeur (La Violence)* 60 (1962), nº 2, fevereiro-março, p. 403-404; e traduzida para o português brasileiro: “Estado e violência” em “História e Verdade”, tradução F. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense, 1968].

⁵⁷ RICŒUR, 1968, p. 237.

Em que consiste a violência mínima que se acha instituída pelo Estado?

Esse é o ponto de partida Paul Ricœur por considerar que:

Sob a mais elementar de suas formas e ao mesmo tempo a mais irreduzível, a violência do Estado é a violência de caráter penal. O Estado pune; em última análise, é ele que possui o monopólio do constrangimento físico; retirou dos indivíduos o direito de fazer justiça pelas próprias mãos; tem sobre seus ombros toda a violência esparsa, herdada da luta primitiva do homem contra o homem; frente a toda violência, pode o indivíduo apelar para o Estado, mas o Estado é a última instância, a instância sem recurso. Ao abordar a violência do Estado pelo seu lado penal, punitivo, atingimos diretamente o problema central; pois as múltiplas funções do Estado, seu poder de legislar, seu poder de decidir e de excluir, sua função administrativa, sua função econômica ou sua função educativa, todas essas funções são finalmente sancionadas pelo poder de obrigar, em última instância. Dizer que o Estado é um poder e que ele é um poder de obrigar, é a mesma coisa (RICŒUR, 1964, p. 237-238).

Não se trata, segundo Ricœur,

de um Estado mau, de um Estado totalitário, falo do Estado, daquilo que faz com que o Estado seja Estado, através dos regimes e das formas diferentes e ao mesmo tempo opostas. Tudo quanto o Estado acrescenta em matéria de violência ilegítima não faz senão agravar o problema. Bastanos que o Estado considerado o mais justo, o mais democrático, o mais liberal se revele como que a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como poder moral de exigir e poder físico de obrigar (RICŒUR, 1968, p. 238).

Por que essa união do direito e da força no Estado constitui problema?

Não teríamos nenhum problema se a vida no Estado pudesse exprimir inteiramente, realizar integralmente, esgotar radicalmente toda a exigência da consciência moral; ficaríamos contentes se a política pudesse ser aos nossos olhos a realização da moral; ora, a vida no Estado pode acaso estancar toda sede de perfeição? Poder-se-ia pensar assim, se fôssemos seguir certas sugestões da reflexão política dos gregos, quando fazem da "Cidade", da sua perfeição de sua suficiência, a meta da conduta dos indivíduos; parece então que toda moral vem resumir-se na realização de uma comunidade histórica, próspera, forte e livre segundo uma liberdade coletiva. Mas os mesmos filósofos que fizeram da Cidade o cimo da vida moral renunciaram aliás a unificar o ideal "contemplativo" do sábio e o ideal "prático" do chefe de Estado, do homem político, do administrador de uma casa ou um domínio; sua moral vinha assim fragmentar-se em duas e permanecia insolúvel a dificuldade de se articular um com outros dois modelos de perfeição e felicidade, o modelo filosófico e o modelo político, como se vê em Platão, em Aristóteles e nos Estoicos. Objetar-se-á que o ideal de "contemplação" não é mais nosso ideal e que o cristianismo foi o primeiro a liquidar com a distinção entre contemplação e ação, ao propor o ideal "prático" do amor do próximo e ao unificar sob o signo da "prática" toda a moral (RICŒUR, 1968, p. 238-239).

Mas o cristianismo voltava a encontrar de outra maneira, e mesmo

agravava, a contradição que os gregos, animais políticos por excelência, não haviam podido superar. Pois o cristianismo introduzia uma exigência que, pela radicalização do problema moral, transformava em enigma o problema político. Essa exigência radical, nós o sabemos, é a interpretação do amor ao próximo por Jesus no *Sermão da Montanha*. Tal como é, esse ensinamento propõe uma fórmula de inteiro sacrifício para o amor: "Não resistais ao mau"; "rezai por aqueles que vos perseguem" etc.⁵⁸

Um tal mandamento introduz uma ruptura mais radical que a oposição entre contemplação e ação; é a própria "prática" que se encontra dividida em si mesma; pois o político como tal não pode ser pensado no quadro dessa ética da não resistência e do sacrifício.⁵⁹

Temos disto testemunho no famoso Capítulo XIII da *Epístola aos Romanos*, na qual São Paulo, ao dirigir-se aos cristãos da capital tentados sem dúvida por certo anarquismo de cunho religioso, aconselha-os a se submeterem às autoridades por motivo de consciência e não apenas por temor. Ora, esse texto é talvez mais interessante como afloramento à consciência do que como resolução de uma contradição, ainda que seja sob esse ângulo dogmático que ele seja de ordinário comentado.⁶⁰

São Paulo teve perfeita consciência de que, ao introduzir a figura do "magistrado" (e com ela a autoridade, a sanção, a obediência, o temor), ele fazia surgir uma dimensão da vida que não se acha contida nas relações diretas de homem para homem suscetíveis de serem transfiguradas pelo amor fraterno de que antes havia falado; é com efeito assaz notável, como o sublinhou O. Culhmann, que os conselhos políticos de São Paulo se inserem em um contexto em que a questão principal é o "amor" que todos os homens se devem uns aos outros; esse amor acha-se descrito, à maneira do *Sermão da Montanha*, como um amor que perdoa, que não resiste ao mau, que responde ao mal com o bem e que finalmente restaura ou mesmo institui de novo uma reciprocidade completa entre as pessoas: "Amai-vos uns aos outros com afeição terna e fraternal", diz o apóstolo.⁶¹

E de súbito, rompendo esse apelo ao amor mútuo, ergue Paulo a figura do

⁵⁸ - ⁶¹ RICŒUR, 1968, passim

"magistrado". Ora, que faz o "magistrado"? Pune. Pune aquele que pratica o mal. Eis, pois, a violência que de início evocamos; é aliás bem exatamente na instância penal que São Paulo resume todas as funções do Estado, violência limitada, sem dúvida. Violência que não legitima nenhum assassinato e, como o veremos adiante, violência que não justifica, que não institucionaliza de modo algum a guerra de Estado para Estado; violência inteiramente comedida pela própria instituição do Estado; violência estabelecida, fundada na justiça, que São Paulo chama o "bem". Tudo isso é verdade; e é preciso recordá-lo contra aqueles que veem nesse texto a vergonhosa abdicação do cristão diante de qualquer autoridade. A autoridade é a do "magistrado", é a da justiça. A "ordem" que ela cria e mantém não poderia, portanto, achar-se separada da justiça, e muito menos opor-se à justiça. Mas é precisamente essa violência estabelecida, essa violência da justiça que constitui o problema.⁶²

Porque a "autoridade" não parece poder proceder do "amor". Sob a mais comedida de suas formas, a mais legítima, a justiça já é maneira de pagar o mal com o mal. Em sua essência, a punição consome a mais fundamental das rupturas na ética do amor; ela ignora o **perdão**, resiste ao mau, institui uma relação não recíproca; em suma, à via curta, à "imediatez" do amor ela opõe a via longa, a "mediação" de uma educação coercitiva do gênero humano. O "magistrado" não é meu "irmão"; é nisso mesmo que ele é uma "autoridade". É nisso também que ele requer "submissão"; o que não quer dizer que o cristão deve suportar seja o que for; mas a relação do Estado ao cidadão é uma relação assimétrica, não recíproca, de autoridade à submissão; mesmo quando a autoridade procede de eleições livres, mesmo quando ela é inteiramente democrática e perfeitamente legítima, o que jamais acontecerá talvez, uma vez constituída, ela me diz respeito como instância que detém o monopólio da sanção; isso é suficiente para que o Estado não seja meu irmão e exija minha submissão.⁶³

No final desse texto, Ricœur apresenta pela segunda vez um resumo de seu argumento. Vejamos:

Meditamos, na primeira parte, sobre a discordância original entre a ética do amor e a do magistrado; descobrimos uma forma da ruptura entre o amor que paga o mal com o bem e a punição que paga mal com o mal, tendo em vista o bem do mau. Essa dissonância originária não seria uma

⁶² RICŒUR, 1968, p. 239-240.

⁶³ Ibid, p. 240.

figura do mal radical se o Estado pudesse conservar-se nos limites de uma ética dos meios, a qual, proibindo o homicídio, tornaria a coerção compatível com o amor ou pelo menos impediria que ela se tornasse seu contrário absoluto. Mas o Estado é essa realidade que não se conservou e não se conserva dentro dos limites da proibição do homicídio. O Estado é essa realidade que mantém e foi instaurada pela violência assassina. Por esta relação com aquilo que não se justifica, o Estado encurrala o homem, levando-o a uma escolha difícil de suportar entre duas "éticas de angústia": uma assume o homicídio para assegurar a sobrevivência física do Estado, para que o magistrado possa existir; a outra assegura a traição a fim de dar testemunho.

Esta situação-limite, na qual a ética se decompõe em duas éticas de angústia, não é sem dúvida uma situação constante, nem mesmo durável nem mesmo frequente; mas ela aclara, como tudo quanto é extremado, as situações médias, normais. Atesta que, até o último dia, o amor e a coerção caminharam lado a lado com as duas pedagogias, ora convergentes, ora divergentes, do gênero humano.

O fim desta dualidade seria a "reconciliação" total do homem com o homem; mas seria também o fim do Estado; porque seria o fim da história (RICŒUR, 1968, p. 250)

2.3 "L'ESSAI SUR LE MAL" DE JEAN NABERT (1957)

"L'Essai sur le Mal" de Jan Nabert" foi publicado na revista *Esprit* 25 (1957), nº 7-8, em julho-agosto, reimpresso *Lectures 2: Le contrée des philosophes* (Paris: Éditions du Seuil, 1992), esta obra, por sua vez, foi traduzida para o português brasileiro sob o título: "Leituras 2: A região dos filósofos" (São Paulo: Loyola, 1996).

Assim, Ricœur se refere ao "Essai sur le Mal" [Ensaio sobre o Mal] de Jean Nabert:

Há poucos livros sobre os quais o crítico ousa dizer, ao fechá-los, que era aquele que ele gostaria de ter escrito; há poucos livros que lhe arrancam tal confissão, sem uma ponta de desgosto ou de inveja, em pleno reconhecimento por seu autor.

Cada livro de Jean Nabert – *L'Expérience intérieure de la liberté, Éléments pour une éthique, Essai su le mal* – é uma esfera cheia da qual não podemos nem cortar, nem acrescentar; o discurso não tem fraquezas e nem descanso; o tom sustentado por não sei qual aliança sutil de rigor e estilo, austeridade e benevolência, que satisfaz ao mesmo tempo a razão e o sentimento.

O que dá o valor deste *Essai sur le mal* é que ele é, do começo ao fim, conduzido como uma prova de fogo, através da qual do duro aprendizado deve se salvar com grande dificuldade e custo (RICŒUR, 1996, p. 183).

Mas que filosofia se deve assim arriscar e salvar através do duro aprendizado de uma meditação sobre o mal?

A filosofia sempre pressuposta nesta obra é, grosso modo, uma filosofia

de estilo kantiano. O sujeito humano, é primeiramente um conhecimento intelectual que, ao refletir sobre suas próprias operações, descobre em si uma espontaneidade que obedece a regras, portanto, uma iniciativa aventurosa que é sempre posta em pé e corrigida por uma lei de necessidade que habita suas operações produtoras de verdade; deste primeiro ponto de vista, o “eu” do *eu penso* não nos remete a um eu singular, mas ao ato que unifica os momentos dispersos do trabalho de pensamento. O sujeito humano é ainda uma vontade orientada e comandada por regras, por normas, que desenham um campo do que é “válido” e, como isso, excluem certas ações, motivos, intenções como não válidos; a liberdade que um pensamento normativo pressupõe não é definida por sua contingência, por um parto na solidão e na angústia; ela é definida pelo seu poder dese situar sob um regra racional, deste segundo ponto de vista, o da ética, a singularidade das consciências não é mais acentuada do que do ponto de vista do conhecimento intelectual. Consciência moral e conhecimento intelectual são, em última instância, animados por uma afirmação originária que preside a operação de consciência dos sujeitos que pensam e que querem, oferecendo a cada ser o que é e produzir seus atos, e fundando sua reciprocidade em sua unidade originária (RICŒUR, 1996, p. 184).

“É esta filosofia que se submete à prova do problema do mal”.⁶⁴

O ponto de partida de Jean Nabert “é a consideração dos males que fazem incorrer em falta do racionalismo sob a sua dupla forma “moral” e “especulativa”, e que ele chama de *injustificável*”.⁶⁵ “O injustificável é aquilo que excede a simples oposição do não válido e do válido. Uma crueldade, uma baixeza, uma desigualdade extrema nas condições sociais me perturbam sem que eu possa designar as normas violadas”.⁶⁶

Toda esta meditação se moverá entre dois extremos: o injustificável e o da *justificação*.

Como, então, falar do *injustificável*?

A tática de Jean Nabert consiste em sugerir esse *além* do não-válido *através* do não-válido, por um método de transparência e de passagem para o limite. Aquém, mas através do falso, do feio, da injustiça e de todas as formas especificadas do não-válido se desenha um fundo de resistência que alimenta as oposições especificadas e, diante das exigências supremas do espírito, permanece irreduzível:

“São males, são dilaceramentos do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível” (RICŒUR, 1996, p. 185).

Mas, “ao mesmo tempo em que escapa das oposições claras do pensamento normativo, o “injustificável” resiste às assimilações reconfortantes do

⁶⁴ RICŒUR, 1996, p. 184. Cf. MEIRELES, Cristina Amaro Viana. *Ricœur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*. 2016, 340 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2016

⁶⁵ RICŒUR, 1996, p. 184.

⁶⁶ *Ibid*, p.185.

pensamento especulativo; o mal, de fato, é mais que privação, que limitação de negatividade; o injustificável é, então, uma espécie de absoluto, isto é, algo que não se liga a nada? De modo algum”.⁶⁷

Todavia, “o injustificável ainda não é o mal; ele precisa da cumplicidade do querer; mas isto é o que permite que se restitua ao mal todas as suas dimensões; com efeito, [...] o “mal moral” só é mal porque gera, em suas vítimas, males sofridos, infelicidades, que são injustificáveis para aqueles que o sofrem e fazem com o que o próprio mal moral se torne irreparável naquele que o comete”.⁶⁸

Como Jean Nabert abordará o problema do “mal moral”? Segundo Ricœur, ele abordará

como fez com o injustificável: pela correção das teses de uma filosofia da moralidade, ou seja, de uma filosofia em que a liberdade é definida pelo poder de agir segundo a representação de uma lei: a filosofia moral, efetivamente, postula que essa liberdade, mesmo após suas transgressões, dispõe de si, isto é, é capaz de se recolocar, logo depois, diante da escolha sempre jovem e nova da obediência ou desobediência. Mas, a experiência do mal põe em questão a integridade da causalidade do “eu”; a “impureza” que ela denuncia consiste precisamente em um impedimento íntimo, e uma impotência radical de coincidir com esse modelo de causalidade espiritual; sou impedido de ser essa espontaneidade que obedece a regras: o mal é isto” (RICŒUR, 1996, p. 187).

Aqui, comenta Ricœur mais uma vez que Jean Nabert não torna a sua tarefa fácil:

pois não tenho intuição da causalidade do eu; conheço apenas atos que lamento e reprovo; como é que eu atingiria o eu impuro com atos não-válidos? O remorso é esse sentimento que me leva das ações aos motivos e dos motivos constituídos aos possíveis que a causalidade espiritual gera; é a própria geração dos possíveis que se revela impura, “*sempre e em todas as circunstâncias*” (RICŒUR, 1996, p. 187).

Mas, como continuar, uma vez que foi designada a fonte impura dos atos?

Duas direções se abrem: a da relação com o si, a da relação com outrem; nessas duas direções a causalidade impura se mostra como a lesão de uma relação, com uma cisão. Com efeito, é nos termos de uma relação rompida que podemos falar do mal, ora chamando-o de “*pecado*”, ou seja, “*ruptura operada no eu pelo tu*” (Capítulo III), ora chamando-o de “*secessão das consciências*” (Capítulo IV) (RICŒUR, 1996, p. 188).

⁶⁷ RICŒUR, 1996, p. 185.

⁶⁸ Ibid, p. 186.

Segundo Ricœur,

toda esta meditação conduz às “abordagens da justificação”(capítulo V); é o desejo de justificação” que faz com que o mal seja sentido como “injustificável” e o próprio dever como impotente para me “justificar”. Mas esse desejo não é destruído pela experiência do mal? “Ao conhecimento do mal que lhe é imputável, o eu posso responder de tal maneira que, sem depor o fardo da falta, ela avance para alguma reconciliação consigo?” (RICŒUR, 1996, p. 116).

Por conseguinte,

vê-se bem a direção rumo à qual seria preciso avançar: sem ceder à tentação de um *perdão fácil, obtido pelo esquecimento*, para o qual me encorajam o esboroamento da lembrança e a atenuação, como tempo, do próprio sentimento da falta; toda essa meditação tende para uma regeneração que teria atravessado a inteira apropriação do passado (RICŒUR, 1996, p. 191, grifo nosso).

O que pode dizer o filósofo sobre isso? “Uma revolução na intenção, na escola dos motivos seria ‘uma conversão que muda radicalmente o ser do eu pela criação de uma lei espiritual em relação à qual todos os pensamentos e movimentos do coração se ordenam’ (p. 121)”.⁶⁹

Jean Nabert em “Essai sur le mal” dá uma lição de probidade filosófica sem igual:

Superar o racionalismo com os recursos do racionalismo é empreendimento cheio de perigos; ele se dá inteiramente em algumas “passagens” difíceis: passagens do não-válido, no sentido da teoria da moralidade, ao injustificável, passagem dos atos descontínuos e seus motivos à causalidade impura, surpreendida na origem dos possíveis, passagens das consciências singulares ao “eu puro” que opera nelas (RICŒUR, 1996, p. 194).

Por outro lado,

a sua recusa da “especulação”, isto é, de uma filosofia que reduziria o mal a um defeito, a uma limitação, a uma parte, ou a uma negação superada no todo me parece fundamentalmente sã e honesta: eu diria que é o *alfa* de uma meditação sobre o mal. O problema é precisamente que o fracasso da especulação não seja igualmente o *ômega* e que o mal recíproco de um ato de justificação que, no entanto, não o explica; é esse *tour de force* metafísico que Jean Nabert conseguiu: as “*abordagens da justificação*” coincidem com o ato espiritual que torna possível a afirmação do mal como injustificável (RICŒUR, 1996, p. 194).

⁶⁹ RICŒUR, 1996, p. 191.

Por fim, qual a divergência de Ricœur em relação ao “Essai sur le mal” de Jean Nabert? Segundo o próprio Ricœur, sua divergência se situa no interior de um acordo fundamental.

Vejamos:

Preocupa-me a tendência constante desse livro em identificar a individuação das consciências ao mal; o mal parece coincidir com a constituição de um eu singular; a justificação também “não exigiria nada menos que a evicção do eu” (p. 86), que a “espoliação” da singularidade. Ao excluir a pluralidade numérica do eu puro, não tende essa filosofia a reduzir a finitude ao mal? Em uma época em que todos outros reduzem o mal à finitude, a confusão inversa não leva ao mesmo lugar? Parece-me que é uma tarefa da filosofia do mal distinguir mal e finitude e, conseqüentemente, distinguir a pluralidade originária das vocações pessoais e o ciúme que isola e opõe as consciências. O livro de J. Nabert advoga em favor desse caráter originariamente bom do “vários”; no fim do livro, ele evoca a justificação que vem para uma consciência por meio de outra, pela generosidade de seu socorro do seu sofrimento, de sua presença; a justificação é assim abordada por atos concretos, singulares, contingentes que atestam a chegada de uma de pessoas (RICŒUR, p. 1986, p. 195).

2.4 “LA ‘PHILOSOPHIE POLITIQUE’ D’ERIC WEIL” (1957)

O artigo “La “Philosophie Politique” d’Eric Weil [A “Filosofia Política” de Eric Weil foi publicado na revista *Esprit* em outubro de 1957 (*Esprit* 25, 1957, nº10, outubro, p. 412-429), reimpresso em *Lectures 1 – Autour du politique* [Leituras 1 – Em torno ao político (Paris: Seuil, 1991), e traduzido para o português brasileiro em *Leituras 1 – Em Torno ao Político* (São Paulo: Loyola, 1995, p. 39-58). A estrutura do artigo de Paul Ricœur é feita em quatro partes equivalente às quatro partes de “La Philosophie Politique” de Eric Weil.

Ricœur, ao iniciar o artigo, afirma:

Filosofia política, de Eric Weil, é muito mais do que uma teoria do Estado; esta ocupa aproximadamente a metade da obra (e somente a segunda). A primeira metade do livro oferece o que o autor chama de “compreensão do campo” no qual se põem todas as questões que o cidadão ou o governo podem se pôr. Esse “campo” é muito vasto, pois concerne à “ação humana na história (p. 7), ou ainda à “ação razoável” (p. 11); esse campo é, exatamente, o da política (RICŒUR, 1995, p. 39).

Prosseguindo, Ricœur afirma que:

As duas fórmulas que acabamos de citar já indicam o tom do livro; o fato de

a razão na *história* e a *ação razoável* serem equivalentes nos mostra, de início, que esse tom não é o de um romantismo ou de um existencialismo, que oporia história e razão – a razão considerada como constringente, anônima, já pronta, a história descrita como fluxo subjetivo (ou intersubjetivo) e espontâneo. A convicção prévia do autor é que a ação humana, *considerada enquanto política*, é sensata; tem estruturas essenciais, conceitos próprio para fazer coincidir o histórico e o razoável. A filosofia política consiste em dizer essas estruturas, esses conceitos próprios (RICŒUR, 1995, p. 39).

Mas, “sob que condições o empreendimento de uma filosofia política é possível?” “Sob duas condições: que se possa *ligar* essa filosofia política, enquanto filosófica, ao todo da filosofia, ao sistema constituído pelo discurso coerente; que se possa *separar*, enquanto política, da filosofia, como um todo unificado, como um fragmento, nele mesmo pleno de sentido, do sistema”.⁷⁰

Assim, segundo Ricœur, a filosofia política de Eric Weil é um desenvolvimento do capítulo XVI, intitulado “A Ação”, da famosa *Lógica da filosofia*. Não é sem importância lembrar isso logo no início e assinalar o lugar desse capítulo no sistema”.⁷¹ Por conseguinte, “esse capítulo está situado quase no final do sistema, portanto muito próximo do momento em que o discurso completa, mas antes dos dois capítulos finais, intitulados “Sentido” e “Sabedoria”.⁷² Ricœur promete tratar, quando da conclusão do artigo, do lugar da *filosofia política* no final da *Lógica da filosofia*, de Eric Weil.

Ricœur inicia na *primeira parte* do artigo afirmando que “um simples olhar sobre o sumário descobre o movimento dessa filosofia política: ela vai da “moral” ao “Estado”.⁷³ “Não digamos: da “moral” à “política”, pois as situaríamos uma no exterior da outra; a filosofia política é o próprio movimento que parte da moral, a engloba como ponto de partida e a supera numa teoria do Estado”.⁷⁴ Porém, Ricœur adverte: “a política não é isso para o homem político, mas para o filósofo que busca seu sentido”.⁷⁵ Isso implica em dizer que é necessário “mostrar que a filosofia política parte da moral e deve partir dela para ser filosófica: mas o ponto de vista da moral deve ser superado num ponto de vista mais vasto: o da comunidade histórica organizada pelo

⁷⁰ - ⁷⁵ RICŒUR, 1995, p. 39-40.

Estado, para que essa filosofia seja política”.⁷⁶

Por conseguinte, “a moral é o ponto de partida da filosofia política; esse ponto de partida é ao mesmo tempo necessário e insuficiente”, [no entanto] “é necessário porque a política só se constitui como problema para o indivíduo que se elevou à dimensão moral de sua existência; essa dimensão já é razoável: em Eric Weil não encontramos uma criação de valores por uma liberdade sem fundamento; a moral é a moral formal de Kant; toda sua racionalidade se resume na sua forma: o acordo do indivíduo consigo mesmo nas suas máximas”. Mas, “não se pode impor de fora essa passagem ao moralista; é preciso mostrar o que, na própria moral formal, exige a sua superação numa teoria da comunidade e do Estado. Essa exigência é a própria exigência de realização inscrita no imperativo moral”. Haja vista que “essa superação da moral formal, abstrata e negativa, em direção da comunidade e do Estado é marcada por dois conceitos de transição: as ideias de “direito natural” e de “educação”. O primeiro [direito natural] “olha para a moral abstrata, o segundo [educação] já olha para a comunidade concreta”.⁷⁷

Nessa perspectiva, a ideia de educação fornece uma segunda passagem, “com efeito, enquanto a lei moral condena as paixões, a educação as corrige, as retifica positivamente, apoiando-as sobre elas (“se, pois, o bem deve ser realizado, só poderá ser por meio do mal” [p. 45]).⁷⁸ Ademais, “ameaças e promessas, punições e recompensas que apelam para o medo e para a competição ciosa inserem o direito natural não mais apenas na lei civil, mas nos costumes concretos de uma comunidade: a educação está a serviço do que é considerado “conveniente” pela moral de uma época”.⁷⁹

Por fim,

essa inserção se faz por meio de uma figura: o educador, que existe no seio dessa comunidade, pois ele é um dos papéis nela existentes. Eis aí, portanto, um ser humano que dá testemunho, ao mesmo tempo, da moral abstrata que o justifica e do caráter sensato da comunidade histórica da qual é o porta-voz (RICŒUR, 1995, p. 42).

Portanto, “o educador está no ponto de sutura da moral e da política”.⁸⁰

⁷⁶ RICŒUR, 1995, p. 40.

⁷⁷ RICŒUR, 1995, p. 41-42. Há um livro capital sobre o tema do direito natural e os fundamentos do justo e do injusto a partir de clássicos como, por exemplo, Machiavel, Locke, Hobbes, Rousseau e Burke em “Droit naturel et histoire”,

⁷⁸ - ⁸⁰ Ibid.

Ricœur finaliza a primeira parte do artigo com algumas questões em aberto, que promete no final de suas reflexões dar sua crítica com mais sutileza e mais firmeza.

Se a identificação sólida é rápida entre singularidade, individualidade, paixão, violência, no início da filosofia política, não torna incompreensível o final da filosofia política. Se, de acordo com a última proposição, “o fim da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres” (p. 240), não seria necessário definir inicialmente o indivíduo por certas exigências de personalização e de reciprocidade interpessoal, e não seria preciso dizer que essas exigências, que serão mais ou menos satisfeitas pela ação, pela ação razoável como política, empurram a moral, desde o início, para além da sua estrutura formal? (RICŒUR, 1995, p. 42-43).

[...]

Como a liberdade razoável estaria no final da filosofia política se ela não estivesse de algum modo no início – se não fosse ela a pedir à moral forma que se ultrapasse para se realizar? A “educação” pela ação razoável da política pode criar sozinha esse contrário da “violência”? (RICŒUR, 1995, p. 43).

Se a identificação sólida e rápida entre singularidade, individualidade, paixão, violência, no início da filosofia política, não torna incompreensível o final da filosofia política. Se, de acordo com a última proposição, “o fim da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres” (p. 240), não seria necessário definir inicialmente o indivíduo por certas exigências de personalização e de reciprocidade interpessoal, e não seria preciso dizer que essas exigências, *que serão mais ou menos satisfeitas pela ação, pela ação razoável como política*, empurram a moral, desde o início, para além da sua estrutura formal? (RICŒUR, 1995, p. 42-43).

[...]

Como a liberdade razoável estaria no final da filosofia política se ela não estivesse *de algum modo no início* – se não fosse ela a pedir à moral forma que se ultrapasse para se realizar? A “educação” pela ação razoável da política pode criar sozinha esse contrário da “violência”? (RICŒUR, 1995, p. 43).

Na *segunda parte*, Ricœur analisa algumas nuances do “mecanismo social” e “o indivíduo e a sociedade” na *Filosofia Política* de Eric Weil.

No *mecanismo social*, isto é, “na marcha para a racionalidade e para a mundialização que caracteriza as sociedades modernas graças à *organização método do trabalho*”.⁸¹

Segundo Ricœur, Eric Weil não quer, com isso,

reduzir a política ao social: o cálculo universal das sociedades altamente técnicas fornece apenas um dos polos de uma tensão englobada pelo Estado na sua vida sensata, da qual compreenderemos logo em seguida as razões; do mesmo modo a definição do Estado proposta acima (“o Estado é a organização de uma comunidade histórica”) anuncia que o Estado é o órgão de decisão de um conjunto humano que não se deixa reduzir à luta

⁸¹ RICŒUR, 1995, p. 44.

organizada contra a natureza; a insatisfação do indivíduo na sociedade moderna do trabalho contribui também para essa definição do Estado pela comunidade histórica, revelando a separação entre sociedade e comunidade; e é a própria tensão entre o mecanismo social e o indivíduo insatisfeito que faz a transição entre a moral e o Estado” (RICŒUR, 1995, 44).

Por fim, “a compreensão histórica que a comunidade tem de sua moral histórica será doravante o “ponto de vista” a partir do qual se mostrarão todos os conflitos entre a sociedade e o indivíduo insatisfeito”.⁸² Desse ponto de vista, “os conflitos não são mais radicais, absolutos, pois a moral viva é, ao mesmo tempo, ela mesma e seu contrário, sentido tradicional e racionalidade técnica; esse ponto de vista é, portanto, o ponto de vista da unidade, “unidade inacabada, mas real ao se realizar, e que se realiza porque já existe, não como “ideal”, mas como exigência (p. 113). Chamaremos esse ponto de vista de universal concreto”.⁸³

Na terceira parte do artigo, Ricœur comenta a Teoria do Estado de Eric Weil, que “é assim preparada longamente pela filosofia política, durante esse percurso que leva do formalismo moral à sociedade-comunidade, passando pelo direito natural, a educação, o trabalho racionalizado, a insatisfação do indivíduo, a moral viva”.⁸⁴

Por conseguinte:

Resta o essencial: dar razão do que *organiza* a comunidade, a saber, o Estado. Não era possível introduzir a noção de Estado antes da comunidade, pois ele é o seu órgão de decisão: nesse sentido ele não é uma construção artificial, como nas teorias estatistas que generalizam um momento da história do Estado, o momento da tirania. Mas, se o Estado é posterior à comunidade, na ordem das noções, ele traz o momento insubstituível da organização, da decisão; é só nele que a comunidade - que é história - *faz* sua história e contribui para a história universal de maneira consciente. Por essa função de decisão, o Estado visa essencialmente à *duração* da comunidade; por meio dele a comunidade se esforça por responder às ameaças internas de dissolução e externas de destruição, e assim se esforça por sobreviver (RICŒUR, 1995, p. 48).

Segundo Ricœur: “Aqui torna-se um caminho muito importante: é notável que, após ter definido o Estado pela função de decisão, o autor desenvolva uma teoria da “forma” do Estado e não do “poder”, que pareceria exigido por essa definição de Estado como decisão e vontade de sobreviver”.⁸⁵

Mas, “qual a vantagem de uma análise dirigida preferencialmente à “forma”

⁸² - ⁸⁵ RICŒUR, 1995, p. 43 - 48.

do Estado?”⁸⁶ A vantagem é muito grande.

Ela põe no primeiro plano da teoria do Estado não o monopólio da violência, mas a estrutura jurídica, e, nessa estrutura jurídica, não o direito penal, mas o direito civil; a contribuição essencial do Estado é, com efeito, elaborar o catálogo de todos os papéis, de todas as máscaras da personagem social, e estabelecer seus direitos e deveres; é principalmente por isso que o Estado é “Estado de direito” e que ele põe as condições reais da igualdade diante da lei” (RICŒUR, 1995, p. 48).

“Esse formalismo jurídico que caracteriza o Estado *moderno* – como o trabalho caracterizava a modernidade da sociedade – é essencial ao Estado?” (RICŒUR, 1995, p. 48).

“Se a análise do Estado deve satisfazer a uma teoria da “ação”, pode-se eludir, por um novo formalismo, a problemática do poder e do querer suposta pelas expressões *deliberação, decisão, execução*, que figuram nas proposições 31, 32 e 34?”⁸⁷

“A subordinação da administração, enquanto órgão técnico de informação (mais que de execução), à função decisiva do Estado não remete, também ela, ao problema do “poder?””⁸⁸

“Dir-se-á, com a proposição 33: “O Estado moderno se realiza na e pela lei formal e universal”; mas, que é que se realiza dessa maneira, na e pela lei, senão o poder?”⁸⁹

Em resposta a essas questões, Ricœur dirá que:

Esse problema do poder não o lugar que merece na Filosofia Política. Esse desaparecimento é muito significativo; é preciso que o Estado seja o lugar do sentido, da razão, para o indivíduo violento; é portanto, principalmente a título de “pensamento razoável da totalidade ativa”, que ele figura nessa filosofia; é também a título de pensamento razoável, mas que de poder, que envolve a tecnicidade simplesmente racional e não ainda razoável da administração (em Eric Weil, racional é o cálculo, é a tecnicidade, é o pensamento dos meios; o razoável é o sentido que dá contentamento, é o pensamento dos fins, a visão do todo) (RICŒUR, 1995, p. 49).

Essa limitação inicial da teoria do Estado em Eric Weil num sentido formalista transmite-se a toda a análise ulterior; assim, ao estudo do “Estado constituído como forma” seguem-se os estudos dos “tipos” e dos “problemas do

⁸⁶ - ⁸⁹ RICŒUR, 1995, passim

Estado moderno.⁹⁰

No primeiro estudo – “Estado constituído como forma” – “encontra-se uma admirável análise do governo constitucional e das suas diferentes condições reais (independência do juiz, controle parlamentar e, sobretudo, educação para a liberdade pela discussão)”⁹¹ A essa teoria dos “tipos” mantém-se ainda nos limites de uma análise formal, pois as diferentes formas de Estado moderno se reduzem a diferentes métodos para determinar e resolver os problemas do Estado.⁹²

Vejamos:

[...] o Estado autocrático é aquele no qual só o governo delibera, decide e age, sem qualquer intervenção obrigatória de outras instâncias; o Estado constitucional é aquele no qual o governo deve observar certas regras legais que limitam sua liberdade de ação pela intervenção obrigatória de outras instituições; e essa distinção é que se pretende ser formal (RICŒUR, 1995, p. 49).

[...]

O Estado autocrático é aquele cujo “método” é o mais próximo da violência dos unificadores de terra que fizeram o Estado moderno; essa filiação do poder está inscrita na natureza do Estado; o próprio Eric Weil nos ensina que as sociedades tradicionais só foram educadas ao trabalho moderno pela violência desses unificadores de terras (RICŒUR, 1995, p. 49).

Por conseguinte, “o Estado constitucional “adveio” a partir do Estado autocrático, provém dele e leva assim a cicatriz da violência original dos tiranos protagonistas da história razoável. Não fosse assim, toda a problemática da *limitação* do poder, própria do governo constitucional, perderia completamente o sentido”.⁹³

Sobre a noção de limite, Ricœur fará em seguida uma análise interessante.

Vejamos:

A noção de limite, presente da definição mais formal do Estado constitucional, indica que o Estado é “arbitrário”, “violento”, enquanto poder, e que esse arbítrio é consubstancial à “forma” do Estado. Foi o que chamei em outro lugar de *paradoxo político*; toda análise de Eric Weil tende a eludir esse paradoxo, permanecendo num formalismo político, enquanto a teoria do Estado estava destinada a responder às insuficiências de outro formalismo, o da moral (RICŒUR, 1995, p. 49-50).

Finalmente, “o Estado é sempre empírico; ele é tal Estado, ameaçado, preocupado em durar, renovado nele mesmo, enquanto poder, por meio da luta pela dominação entre grupos e estratos”.⁹⁴ Mas, qual o problema por excelência do Estado

⁹⁰ - ⁹⁴ Cf. RICŒUR, 1995, passim.

moderno? “O ‘problema’ por excelência do Estado moderno consiste em manter unidas a organização da sociedade orientada por um critério de cálculo eficaz e por uma tendência mundial, a tradição da comunidade, que é a tradição de um organismo particular visando a independência e a duração, a lei do Estado e, finalmente, a satisfação razoável dos indivíduos”.⁹⁵

Assim, em resumo:

A filosofia política se propõe não só revolver realmente as contradições da “sociedade” (segunda parte), mas realizar o desejo da “moral” (primeira parte) que era, como nos lembramos, a educação do gênero humano para a liberdade racional. Pois um Estado educador aparece no final da *Filosofia Política*; a educação é essa integração do formal (moral), do racional (trabalho), do histórico (tradição), do legal (direito), na vida do todo que é o Estado. A prudência é arte dessa integração; é a própria razão, porém concreta, histórica, no mundo. Tudo o que é dito – e magnificamente dito – sobre a educação para a discussão e pela discussão, sobre os partidos como órgãos da discussão pública, procede diretamente dessa teoria do Estado educador e dá seu verdadeiro sentido e sua profundidade à teoria do Estado constitucional, considerado acima apenas do ponto de vista dos “métodos” de governar (RICŒUR, 1995, p. 52).

[...]

Esse caráter ético é tão essencial a essa análise que, finalmente, é numa virtude – a virtude da prudência, que é a sabedoria prática em política – que culmina a problemática do Estado moderno. O Estado é, pois, essa realidade razoável que pode ser também insensata (RICŒUR, 1995, p. 52).

Dessa forma, “a filosofia política volta assim à moral – não à moral forma que ela superou, mas a uma moral, a uma *moral da virtude na história*, que encontra sua culminação na ideia do Estado educador e do governo ‘prudente’”.⁹⁶

Na *quarta e última parte* do artigo, Ricœur inicia afirmando que “essa presença em surdina sempre possível do poder estatal não só exige essa culminação normativa da teoria do Estado; ela é essencial à consideração das relações entre os Estados”.⁹⁷

Segundo Ricœur, Eric Weil o diz claramente:

Chegamos a um ponto da história no qual o caráter particular, individual, empírico do Estado constitui um *problema*; a sociedade mundial por seu princípio e em princípio; a natureza violenta do Estado é ainda mais evidente, precisamente numa filosofia política que identificou de início “individualmente empírica” e “violência” (“pois as relações imediatas – “soberanas” – entre indivíduos empíricos são, por sua natureza, relações violentas”, p. 226)” (WEIL, 1956, p. 226 *apud* RICŒUR, 1995, p. 53).

⁹⁵ RICŒUR, 1995, p. 51.

⁹⁶ *Ibid*, 1995, p. 52-53.

⁹⁷ *Ibid*, p. 53.

Explica-se assim, segundo Ricœur, “essa análise tardia da particularidade na filosofia política de Eric Weil: o pensamento que quer compreender e se compreender só encontra o indivíduo, o empírico, a violência como seu ‘outro’”.⁹⁸

Ricœur também faz uma interessante observação:

Quando comparo esse livro [Filosofia Política, de Eric Weil] com outro do qual fiz o elogio numa crônica precedente, o *Ensaio sobre o mal* de Jean Nabert, pergunto-me como duas obras tão importantes são possíveis e verdadeiras ao mesmo tempo. Tal questão pode ajudar a compreender e aceitar a presente obra (RICŒUR, 1995, p. 57).

Pode-se dizer, segundo Ricœur, que “os temas mais importantes da teoria do Estado moderno, saíam reforçados desse confronto com o mal do poder; nesse sentido, Eric Weil tem razão; é no terreno da ação política que uma redução real da violência na história pode e deve ser buscada”.⁹⁹

Assim, “a política é, do ponto de vista dessa reflexão sobre o mal radical, um empreendimento de culpabilidade calculada, de redução da violência, que mantém aquém da regeneração radical e apenas conserva o gênero humano. Eric Weil o diz muito bem: o Estado visa à *sobrevivência* da comunidade”.¹⁰⁰

À guisa de conclusão, Ricœur considera que “uma tarefa da filosofia seria mostrar como é possível participar ao mesmo tempo de um empreendimento de redução da violência pela política e de regeneração do eu pela meditação”.¹⁰¹ A filosofia de Eric Weil também conduz o pensamento através da “ação” (através da ação razoável como política), à *teoria*, a saber: à “visão desse sentido cuja realidade é pressuposta pela pesquisa e pela ação, por toda questão e por todo o discurso, mesmo pelo discurso que o nega” (p. 260).¹⁰² Portanto, “seria preciso reencontrar no próprio indivíduo, além da violência, o desejo de justificação que é a fonte dessa liberdade razoável à qual o próprio Estado está ordenado quanto ao seu fim”.¹⁰³

⁹⁸ - ¹⁰³ RICŒUR, 1995, p. 54 - 58.

1.5 “ETIQUE ET POLITIQUE” (TEXTE DE MARX WEBER A PRÉSENTÉ PAR PAUL RICŒUR) (1959)

As reflexões que seguem foram realizadas motivadas pela publicação da tradução francesa da obra de Max Weber, *Le Savant et le Politique* (Tradução Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf. Tradução Julien Freund. Introduction de Raymond Aron. Paris: Plon, 1959), Paul Ricœur apresentou uma palestra sobre “A política como vocação” de Max Weber, publicada na revista *Esprit* 27, em fevereiro de 1959, nº 2, p. 225-230, sob o título “Éthique et politique” a propósito do texto homônimo de Max Weber publicado no mesmo número de revista, reimpressa em *Lectures I*.

Ricœur inicia suas reflexões com a seguinte questão:

Em que condições pode um homem dizer que é chamado a exercer a política profissionalmente? Essa é a questão animada pelo ensaio e é fundamental não separar, nesse questionamento de Max Weber, o aspecto social da profissão e o aspecto moral da vocação. Frente aos jovens intelectuais que em plena ruína sonham com uma dura revolução e pura, Max Weber passa a lembrar a seriedade da política, a seriedade social e moralidade da política (RICŒUR, 1991, p. 235, tradução nossa).

Prosegue Ricœur:

Desde as primeiras linhas, Max Weber corta com diletantismo e bons sentimentos e apresenta ao seu público o grande enigma que norteia a vocação política: o enigma da violência legítima, que está no centro dos problemas do Estado. Com efeito, não há política que não seja basicamente uma intriga de poder, ou seja, a vontade de se livrar da violência do Estado. “Só entendemos por política a direção do grupo político que hoje chamamos de Estado ou a influência que se exerce nessa direção”. Porém, o Estado “não se deixa definir sociologicamente senão por meios próprios, como qualquer outro grupo político, nomeadamente a violência física” (RICŒUR, 1991, p. 235, tradução nossa).

Paul Ricœur considera que “se pode criticar essa forma de definir o Estado por seus próprios meios; Eric Weil, em sua *Filosofia Política* (Vrin, 1956), reserva essa definição do Estado para o monopólio da violência física legítima (p. 142-143)”¹⁰⁴. Mas, “se as circunstâncias deste ensaio forem levadas em conta, esse ponto de partida se justifica, dirigindo-se aos idealistas muito inclinados a traçar uma política diretamente de seu zelo devorador pela justiça social e seu amor pela

¹⁰⁴ RICŒUR, 1991, p. 235-236.

humanidade”.¹⁰⁵

Nesse sentido que Max Weber

elege abordar a política pelo seu lado abrupto, a saber, seu comércio com o poder, com o domínio do homem sobre o homem. É por isso que a distinção de duas éticas - ética da convicção e ética da responsabilidade - é encontrada em germe na primeira definição de política e pode realmente acreditar que as exigências da ética podem ser indiferentes ao fato de que toda política usa como meio específico é a força, por trás da qual surge a violência?”. E mais adiante: “a originalidade própria dos problemas éticos na política reside então no ambiente específico da violência legítima como tal, disponível aos grupos humanos”. E mais: quem faz política necessariamente “se compromete com poderes diabólicos (aos olhos da convicção moral) que espreitam em toda a violência” (RICŒUR, 1991, p. 236).

Por isso foi necessário começar assim, para despertar os amantes da humanidade de seu sono entusiástico; era preciso mostrar a eles de quais poderes o político é responsável.¹⁰⁶

Vejamos:

Primeiramente para “combater o diletantismo e a ingenuidade e para ilustrar a seriedade da política de privilégios de Max Weber, entre todos os “fundamentos da legitimidade” que tenta se dar a relação política de dominação, aquela que é chamada de poder carismático, isto é, graça pessoal e extraordinária – isso torna certos indivíduos “chefes”.¹⁰⁷ Ou seja: “Do chefe guerreiro escolhido e o soberano plebiscitado ao demagogo e chefe do partido político, o “chefe” é a política encarnada. Todo o ensaio é entrelaçado por variações no poder carismático e nas sucessivas formas que ele mesmo adotou, à medida que novos papéis políticos se desenvolveram no Ocidente, a partir dos legistas e canonistas da Idade Média”.¹⁰⁸

Em segundo lugar,

o inventário de cargos políticos que Max Weber desempenha em cada ocasião serve ao mesmo propósito que as análises anteriores, haja vista que a maior parte desses cargos não podem ser improvisados e requerem provisões e capacidades muito distantes daquelas do intelectual - seja universidade, escritor ou artista que ocasionalmente se entrega e não profissionalmente à política (RICŒUR, 1991, p. 236).

Ricœur nota que

o mesmo torna a política bastante impenetrável para essa *intelligentsia* que, no entanto, despreza funcionários do partido, empresários, política,

¹⁰⁵ - ¹⁰⁸ RICŒUR, 1991, p. 236.

agitadores proprietários e todos aqueles para quem a política não é uma questão de doutrina, mas uma luta dirigida à controlar a fonte de distribuição de empregos, honras e vantagens (RICŒUR, 1991, p. 237).

Dessa forma,

o poder carismático do estadista é solidário com a ascensão de políticos profissionais; esses descendentes do clero medieval, canonista ou legalista, do conselheiro humanista dos Príncipes de Renascimento, dos nobres e da burguesia das cortes monárquicas, o advogado da Revolução, são hoje os oligarcas que controlam as "máquinas" das grandes festas; eles trabalharam seu poder às custas dos notáveis e até dos parlamentares (RICŒUR, 1991, p. 237).

Ricœur considera que este estudo de Max Weber é muito intrigante para os intelectuais, que, de repente, descobrem que são apenas amadores na política, privados da influência política real de políticos profissionais.¹⁰⁹ Max Weber “conheceu com toda a lucidez o abismo que separa a responsabilidade do pensador político que ele próprio foi, da responsabilidade do homem político que ele sabia não existir quando proferiu este discurso e que poderia ter se tornado se a ele recorressem”.¹¹⁰

Mas “por não ser o pensador político um homem político, e talvez o fosse, seria um estadista medíocre, ele é destituído de qualquer influência política *indireta*”, por isso, “este estudo, ao contrário, é precisamente a ilustração mais clara do que o pensador político pode fazer no próprio campo da política eficaz”; ou seja, “ao refletir sobre a política, o pensador político faz refletir o próprio homem político; mas seu crédito ao homem político é fruto de seu próprio respeito pela especificidade da ação política”.¹¹¹

O que então o pensador político do estilo de Max Weber tem a dizer ao homem político?

Vejamos:

Mesmo antes de ouvi-la, ficamos tentados a desafiar sua autoridade, sob o pretexto de que a mensagem de Max Weber depende demais de uma situação desatualizada; de fato, é em um momento preciso da crise alemã que o sociólogo alemão denuncia os perigos de uma "democracia sem padrões": o colapso do império deu origem a um parlamento aprisionado por suas tradições apolíticas, a partidos burgueses cheios de notáveis, a um partido socialista totalmente funcionalizado e a pequenos partidos doutrinários nascidos para ser sempre uma minoria. No entanto, é necessário não se deixar enganar pela natureza circunstancial deste estudo; a crise do parlamentarismo e dos partidos alemães de 1919 situa-se no quadro mais geral de uma *descrição da condição moderna da política*; nesse nível de generalidade, é necessário levar suas reflexões

¹⁰⁹ Cf. RICŒUR, 1991, p. 237.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., p. 238.

sobre o poder carismático, os políticos profissionais e a "máquina" dos partidos (RICŒUR, 1991, p. 238).

Dessa forma, Max Weber "introduz essa consciência do homem político por meio da pergunta: "Que homem você precisa ser para ter o direito de meter o dedo nos raios da roda da história?" É aqui que Max Weber levanta a análise da responsabilidade política, tema que está no centro do texto que pode ser lido a seguir.¹¹²

No entanto,

antes de fazer dessa responsabilidade o critério da ética do homem político e opô-la à moral da convicção, cuja tentação é desconsiderar as consequências e, portanto, a irresponsabilidade, Max Weber coloca o sentido da responsabilidade na trilogia de qualidades determinantes que fazem o homem político: paixão, responsabilidade, visão; a paixão, isto é, o oposto de excitação estéril, dedicação entusiástica a uma causa; a *visão*, ou seja, aquela distância dos homens e das coisas que faz do político um homem de liderança, um dominador; *paixão*, sem a qual a política seria um jogo frívolo; a *visão*, sem a qual a política seria uma improvisação sem amanhã (RICŒUR, 1991, p. 239).

Ricœur conclui suas reflexões afirmando que é assim que é apresentada esta ética do poder, dominada pelo *paradoja de dos éticos* (Cf. RICŒUR, 1991, p. 239). Em outras palavras, "não há complacência neste texto para conflitos dolorosos, mas, por um lado, um grande respeito pela ética absoluta do Evangelho, com o qual você pode brincar tão pouco quanto com política, e, portanto, por outro, um grande respeito pela lei de ação, que se reduz a assumir sem consequências, sem se entrincheirar por trás da pureza de intenção própria e o mal do mundo" (RICŒUR, 1991, p. 240).

Max Weber também não diz o que é necessário para descartar a ética da convicção: precisamente porque isso é inexpugnável é que existem problemas; também não diz que essa contradição não tem solução; é mais um teste em todos os sentidos do termo; e este teste torna a escolha inevitável.¹¹³ Vale ressaltar que "é aqui que Max Weber, pensador político, se revela o filósofo que sempre foi, o crítico do sistema e do conhecimento absoluto, o homem do conhecimento aproximado e conhecimento limitado.¹¹⁴ Portanto, "já não é apenas o pensador político, mas o filósofo nele, que reconhece no "herói" da ação política o poder de superar a contradição intransponível para a reflexão; é esse poder que precisa de "paixão" e

¹¹² RICŒUR, 1991, p. 239.

¹¹³ Ibid, p. 240.

¹¹⁴ Ibid, p. 24.

"visão"; é ele quem finalmente constitui a "vocação" política".¹¹⁵

1.6 "TÂCHES DE L'ÉDUCATEUR POLITIQUE" (1965)

"Tâches de l'éducateur politique" [Conférence   la Semaine latino-américaine, Paris, 1964] foi publicado na revista *Esprit* (Amérique latine et conscience chrétienne) 33 (1965), n  7-8, juillet-ao t, 78-93, foi reimpresso em *Lectures 1: Autour du politique* (Paris : Éditions du Seuil, 1991). Esta obra, por sua vez, foi traduzida para o português sob o título "Leituras 1: Em torno ao político" (São Paulo: Loyola, 1995).¹¹⁶

Ric eur apresenta sua exposi o em duas partes: a primeira, tratar  de determinar em que nível da sociedade os educadores políticos podem ser eficazes; na segunda, tratar  de determinar as grandes linhas dessa eficácia.   considerado um dos primeiros *textes majeurs* [textos maiores] sobre a "sabedoria prática".   um texto dirigido "a homens e mulheres que não se consideram intelectuais descomprometidos nem militantes submetidos   disciplina de um partido"¹¹⁷, ou seja, "intelectuais que buscam como exercer honestamente uma a o eficaz de educa o política" [...] incluindo "nessa categoria extremamente vasta todos os que se sentem responsáveis, por uma a o do pensamento, de fala e de escrita, pela transforma o, pela evolu o e pela revolu o de seu país"¹¹⁸, que encontram-se nos "sindicatos, nos partidos, nas associa es de pensamento e nas Igrejas".¹¹⁹

Na primeira parte, *Análise do fen meno de civiliza o*, Ric eur inicia indicando qual será o seu método: *analítico*, ou seja, procederá por "uma série de cortes, determinando uma série de níveis, sem preocupa o, provisoriamente, de articular esses níveis".¹²⁰

¹¹⁵ RIC EUR, 1991, p. 240.

¹¹⁶ O artigo também foi traduzido para o inglês sob o título "The Tasks of the Political Educator," em *Philosophy Today* 17 (1973), n  2/4, Summer, 142-152, reproduzido em *Political and Social Essays, translation of several essays with a preface by P. Ric eur and introduction by the editors D. Stewart and J. Bien*. Athens: Ohio University Press, [1974]. Traduzido para o espanhol em "Lenguaje de la fe", traduction de plusieurs textes de P. Ric eur par M. Yutzis avec une introduction de M. Melano Couch. [Buenos Aires]: Meg polis (La Aurora), [1978], sob o título "La tarea del educador político". Traduzido para o holandês em "Politiek em geloof. Essays van Paul Ric eur". Traduction de plusieurs articles choisis et introduits par A. Peperzak. Utrecht: Ambo, [Merksem: Westland], [1968], sob o título "Vereisten voor een politieke vorming".

^{117 - 120} RIC EUR, 1995, p. 145.

Por “civilização” no seu sentido mais amplo, Ricœur recobre três realidades: “os utensílios, as instituições e os valores”.¹²¹

No *primeiro nível*, dos *utensílios*, Ricœur entende “um aspecto muito vasto da civilização, que vai além do plano dos instrumentos, das máquinas e mesmo da técnica; utensílio é tudo o que pode ser considerado como acumulação de algo adquirido”.¹²² Ricœur amplia esse nível ao considerar que “toda civilização humana, na medida em que deixa rastros, documentos, monumentos, desenvolve-se ao modo de um utensílio disponível”.¹²³ Por conseguinte, “as experiências intelectuais, a experiência moral, a experiência espiritual acumulam-se sob a forma de obras, de monumentos visíveis, de livros e de bibliotecas, que constituem uma aquisição da humanidade”.¹²⁴

Portanto:

A civilização, considerada sob esse ângulo, é única. Toda invenção é adquirida de direito por todos os homens. A história tecnológica do gênero humano é a da humanidade considerada como um único homem, esse único homem do qual Pascal dizia que “sem cessar aprende e recorda”. Nesse sentido, a civilização está no singular: há *uma* civilização, a civilização (RICŒUR, 1995, p. 147).

No *segundo nível*, o das “instituições”, Ricœur considera que

nossa experiência permanece, com efeito, abstrata, no sentido de que a civilização, definida pelo conjunto dos meios disponíveis num dado momento histórico, não existe em parte alguma, poderíamos dizer, a nu ou em estado bruto. Cada grupo histórico só se apropria da sua realidade técnica e econômica por meio das instituições (RICŒUR, 1995, p. 147).

Ricœur também considera que ao intervir no fenômeno da instituição, “fazemos aparecer ao mesmo tempo a pluralidade das experiências históricas; a palavra “civilização” deve agora ser posta no plural; existem *civilizações*, no sentido de que o conjunto das formas institucionais nas quais a humanidade dá continuidade à sua experiência é, de início e ao que parece, tanto quanto podemos remontar no tempo, uma história múltipla”.¹²⁵

Por conseguinte, o que Ricœur entende por “instituições”?

Primeiro:

As formas de existência social nas quais as relações entre os homens são regradas de modo normativo; o direito é a sua expressão mais abstrata;

¹²¹ - ¹²⁵ RICŒUR, 1995, p. 145 - 148.

sob esse primeiro aspecto, o das formas da existência social, definimos a estática das sociedades; essa estática é engendrada pelo encadeamento institucional, codificado no sistema extraordinariamente complexo dos direitos (direito constitucional, direito público, direito civil, direito penal, direito comercial, direito social etc. Mas a noção de instituição cobre um campo de experiência mais vasto que o sistema jurídico de uma sociedade determinada. Se considerarmos agora as instituições sob o ângulo da dinâmica social, a instituição não é mais representada pelo direito, mas pelo que podemos chamar, no sentido mais amplo da palavra, de “político”, isto é, o exercício da decisão e da força no nível da comunidade (RICŒUR, 1995, p. 148).

Fiel ao seu método “analítico”, nessa altura Ricœur considera que “a articulação do fenômeno de civilização em níveis distintos é o único método que permite tornar evidente o que há de irreduzível no político com relação ao econômico e à técnica”.¹²⁶

Vejamos:

Parece-me necessário ter desde o início uma visão bem clara da distinção entre o econômico, que regula o conjunto das relações a respeito do trabalho e dos bens, e o que poderia chamar de a ‘história do poder’, que não só não põe os mesmos problemas, mas não suscita as mesmas enfermidades, não oferece a mesma patologia e, consequentemente, não compete à mesma terapêutica. Pode-se conceber um regime que se proponha corrigir as injustiças de ordem econômica e social, mas que represente nele mesmo um fenômeno patológico na ordem política; esse foi o caso do stalinismo na história contemporânea. Portanto, é preciso distinguir bem esses dois níveis estratégicos: técnica e economia de uma parte, política de outra. O que me parece central, nesse segundo nível, é o papel da decisão política e o exercício da força pelo poder público. É aí que a dinâmica institucional se distingue não só da estética dos utensílios, mas também da dinâmica do primeiro nível. O princípio dessa dinâmica era a invenção, a inovação, ligadas ao desenvolvimento do conhecimento, do saber científico. Aqui estamos situados no plano da livre criação, enquanto a dinâmica institucional está ligada a estruturas determinadas, irreduzíveis a todas as outras: as do poder (RICŒUR, 1995, p. 149).

Mas, “ao mesmo tempo, esse segundo nível requer categorias muito particulares, elas mesmas irreduzíveis às que consideramos no primeiro nível, tais como as noções de utensílios, de acumulação e de progresso”.¹²⁷

Ao utensílio,

deve-se agora fazer corresponder a noção de instituição; à acumulação, a de decisão; ao progresso, a de ambiguidade, querendo dizer com isso que nada é adquirido da ordem institucional; a experiência histórica nos ensina que as potências têm uma ascensão e um declínio, que há um nascimento e uma morte dos impérios (RICŒUR, 1995, p. 146).

Portanto,

¹²⁶ RICŒUR, 1995, p. 148.

¹²⁷ Ibid, p. 149.

o político não compete, pois, ao mesmo processo de acumulação que caracteriza o utensílio. A experiência política não é nunca uma experiência adquirida; progressão e regressão são possíveis; as mesmas pretensões, as mesmas ilusões, os mesmos erros podem se repetir em momentos diferentes da história. Mais ainda, uma experiência histórica comporta a possibilidade do declínio ou da decadência: uma sociologia da decadência resta a ser feita, tão essencial quanto a da ascensão ou do progresso (RICŒUR, 1995, p. 149).

No *terceiro nível*, o dos *valores* (isto é, uma terceira leitura, um terceiro corte do fenômeno global da civilização), Ricœur considera que:

Não se deve tomar a palavra “valor” num sentido abstrato e, se posso dizer, demasiadamente filosófico. Quero dizer que a reflexão do moralista sobre os valores representa um segundo nível de sistematização, que pressupõe uma experiência comum dos valores numa determinada comunidade. Quando falo dos valores, não penso nas abstrações trabalhadas pela reflexão filosófica, como o são as noções de justiça, de igualdade etc.; menos ainda nas essências solenes inscritas num céu inteligível. Quero falar das valorizações concretas, tais como podem ser apreendidas nas atitudes dos homens com relação aos outros homens, no trabalho, relativamente à propriedade, ao poder, à experiência temporal etc. No que concerne a esse último ponto, o tempo de uma sociedade industrial certamente não tem a mesma significação, não é valorização da mesma maneira que o tempo de uma sociedade agrícola (RICŒUR, 1995, p. 150).

Ricœur insiste sobre o caráter muito concreto dessa noção de valor, ao retomar à análise dos utensílios, para mostrar que

o utensílio é abstrato e o valor é que é concreto, contrariamente ao que se poderia pensar; um utensílio disponível permanece uma abstração, independentemente do valor que lhe damos e que o insere numa história concreta; um utensílio só é útil, só é operante, se apreciado, positivamente valorizado (RICŒUR, 1995, p. 151).

Por conseguinte, o que Ricœur chama de *valores* “é a substância mesma da vida de um povo; esta se exprime primeiro nos costumes práticos, que representam de algum modo a inércia, a estática dos valores”.¹²⁸ Finalmente, no nível mais profundo, “encontramos o que é talvez o núcleo do fenômeno da civilização, a saber, um conjunto de imagens e de símbolos, pelos quais um grupo humano exprime sua adaptação à realidade, aos outros grupos e à história”.¹²⁹

Por “imagens e símbolos”, Ricœur entende as “representações concretas, por meio das quais um grupo representa sua existência e seu próprio valor”¹³⁰, que

¹²⁸ - ¹³⁰ RICŒUR, 1995, p. 152 - 152.

Ricœur chama de “núcleo ético-mítico”, do núcleo ao mesmo tempo moral e imaginativo que encarna o último poder criador de um grupo”.¹³¹ “É nesse nível que a diversidade das civilizações é mais profunda”, ou seja,

cada grupo histórico tem uma ideia concreta da sua própria existência, que representa a forma finita de sua escolha de existência; nesse sentido, cada grupo histórico tem um *ethos*, uma singularidade ética, que é um poder de criação ligado a uma tradição, a uma memória, a um enraizamento arcaico (RICŒUR, 1995, p. 152).

É aqui, segundo Ricœur,

que alcançamos o coração concreto da civilização, enquanto os utensílios disponíveis representavam apenas o conjunto de mediações abstratas da existência de um grupo; é só pelo conjunto das atitudes concretas, modeladas pela imaginação valorizante, que o fenômeno humano se realiza historicamente (RICŒUR, 1995, p. 152).

Assim,

tocamos aqui no que há de mais misterioso na experiência histórica do homem. Em parte alguma, com efeito, podemos descobrir um *ethos* universal, enquanto no primeiro pano pudemos discernir a progressão de uma civilização técnica universal; já, no segundo plano, reconhecemos o caráter fragmentário da experiência do poder; aprofundando-nos na experiência ética, alcançamos o que se poderia chamar de “experiência da finitude histórica”, pois a humanidade ligou seu destino a uma diversidade de línguas, de experiências morais, de espiritualidades e de religiões. A humanidade aqui é irredutivelmente plural (RICŒUR, 1995, p. 152).

Como vimos, Ricœur toma deliberadamente um ponto de vista analítico sobre o fenômeno de civilização e procura evitar qualquer tipo de visão sistemática sobre o encadeamento desses três planos.¹³²

Todavia,

toda teoria da totalidade, em última análise, é demasiado curta e mortal, na medida em que não se pode fazer plena justiça ao que há de irredutível no fenômeno político, com relação aos planos técnico e econômico, e ao que também tem de irredutível o fenômeno espiritual com relação ao fenômeno político (RICŒUR, 1995, p. 153).

Na segunda parte, *Linhas de eficácia*, Ricœur abordará propriamente a ação precípua ao educador de política e sua relação com os três planos já vistos na primeira parte.

Não obstante, Ricœur faz uma advertência. Vejamos:

Seria um grave erro crer que a ação do educador político se confina no terceiro nível, o dos valores. Esta seria a ilusão mortal de uma concepção descomprometida, desencarnada, do intelectual; contra ela quero me opor

¹³¹ RICŒUR, 1995, p. 152.

¹³² Ibid., p. 153.

com muito vigor. O que pretendo mostrar, acima de tudo, é que existe, em cada um desses três níveis, um tipo específico de intervenção, que não se reduz nem à do tecnocrata no primeiro plano, nem à do político no segundo plano, nem à do escritor, do professor ou do espiritual no terceiro plano (RICŒUR, 1995, p. 154).

Mas quais são as tarefas e as responsabilidades do educador no plano dos *utensílios*?

Ricœur, antes de dizê-las, adverte:

O educador, sobretudo nas sociedades industriais desenvolvidas, não será mais simplesmente um contestador, como foi e como ainda deve ser, diante da injustiça e da desigualdade, diante das antigas formas da pobreza e diante das novas formas criadas pelas economias industrializadas; ele deverá também preparar os homens para essa responsabilidade da decisão coletiva. Até o momento pensamos a escolha e a liberdade muito mais como atividades individuais; com isso identificamos, muito amiúde, a liberdade à do chefe de empresa, elaborando previsões pessoais segundo a regra do lucro. Essa liberdade de iniciativa individual era contemporânea de uma economia incoerente e de um conjunto de fatalidades econômicas cujos mecanismos eram desconhecidos e não dominados. Ora, deveremos aprender a nos conduzir num mundo que será, cada vez mais, o teatro de decisões tomadas em escala coletiva (RICŒUR, 1995, p. 155).

Por conseguinte, a tarefa do educador, segundo Ricœur, é dupla: primeiro, *tornar visível a significação ética de toda escolha de aparência puramente econômica*; segundo, *lutar pela construção de uma democracia econômica*.

Ricœur considera que:

Quanto mais a economia se torna uma economia de previsão, tanto mais ela amplia o campo da responsabilidade. Contrariamente a uma imagem errônea, segundo a qual a planificação marcaria o progresso da mecanização da vida humana, penso que o desenvolvimento de uma economia racional representa uma conquista da decisão sobre o acaso e sobre o destino (RICŒUR, 1995, p. 155).

Eis por que, segundo Ricœur, importa ao educador político tornar evidentes todas as implicações morais de uma escolha coletiva. Ricœur considera que “toda economia planificada, quer se trate das planificações autoritárias da União Soviética e das democracias populares, quer das planificações muito mais sutis do tipo francês, põe em jogo uma hierarquia de opções carregadas de significação humana”.¹³³ Ou seja: “Trata-se sempre de dar seu lugar respectivo e sua urgência relativa ao consumo, ao lazer, aos gastos de prestígio e de poder, à cultura”.¹³⁴

¹³³ - ¹³⁴ RICŒUR, 1995, p. 155.

Que queremos, finalmente? Uma economia de consumo, de poder e de prestígio? Ou será preciso sacrificar o consumo e a satisfação de uma ou duas gerações ao poder ulterior? Que queremos por meio dessas escolas: Que tipo de homem construímos? Diante dessas questões, o educador político dos tempos modernos terá cada vez mais a tarefa de iniciar o cidadão ao exercício da escolha coletiva.¹³⁵ Mas, ao mesmo tempo que somos confrontados com uma tarefa de tomada de consciência, temos que lutar pela edificação de uma democracia econômica.¹³⁶ A única maneira, com efeito, de compensar os deslocamentos da liberdade – da zona de iniciativa individual à zona de decisão coletiva – é fazer participar o maior número possível de indivíduos na discussão e na decisão.¹³⁷

Isto posto: *“Como fazer com que a escolha coletiva não seja confiscada por uma minoria – seja pelo aparelho de um partido, seja pelos tecnocratas, seja pelos grupos de pressão?”*¹³⁸

Segundo Ricœur, esse problema da democracia econômica será o grande problema dos próximos decênios, pois, na verdade, ela não existe em parte alguma, haja vista que até o momento nos só conhecemos formas selvagens de planificação. Isso implica em dizer que nalguns lugares, rigidez de planos autoritários; noutros, coalização de interesses privados, camuflados sob a aparência de interesses públicos; em toda parte, burocracia.¹³⁹

Por conseguinte:

É assim que o educador político, inserindo-se nessa construção, define um plano de intervenção estratégica que o transforma em alguém diferente do homem dos valores, mas também do homem dos utensílios, na medida em que toda a questão de escolha é, em última análise, uma questão moral (RICŒUR, 1995, p. 156).

Portanto, “se o desenvolvimento atual de nossas sociedades é o resultado de uma criação coletiva, esta exige também uma responsabilidade coletiva”.¹⁴⁰ Temos, portanto, de criar os instrumentos dessa responsabilidade coletiva. É o que Ricœur chama de “democracia econômica”.¹⁴¹

¹³⁵ - ¹⁴¹ RICŒUR, 1995, p. 155 - 156.

Em relação ao nível, propriamente *político*, Ricœur especificará as relações entre ética e política – relações difíceis e cheias de armadilhas, para as quais adotará como hipótese de trabalho e como linha de conduta pessoal, uma distinção emprestada de Max Weber, em *A política como profissão*, na qual ele distingue dois níveis da moral: a que ele chama de “moral da convicção” e a “moral da responsabilidade”. Ricœur comenta que não é sem utilidade saber que, nos seus manuscritos, Weber tinha primeiro escrito: “moral do poder”. Essa observação será muito importante na sequência do texto sobre a “Tarefa do educador político”.

Vejamos:

Estou convencido, com efeito, de que a saúde de uma coletividade repousa em última instância sobre a justeza das relações entre essas duas morais: de um lado a moral da convicção é sustentada pelas associações de pensamento e de cultura e pelas comunidades confessionais – entre as quais as Igrejas, que encontram aqui, e não na política propriamente dita, seu verdadeiro ponto de inserção; de outro lado, a moral de responsabilidade é também a moral da força, da violência regrada da culpabilidade calculada (RICŒUR, 1995, p. 157).

Por conseguinte:

A tarefa do educador é, a meu ver, manter nesse ponto uma tensão viva; pois se reduzíssemos a moral de convicção à moral de responsabilidade cairíamos no realismo político, no maquiavelismo, que resulta da confusão constante dos meios e dos fins. Mas, por outro lado, se a moral de convicção pretendesse ter uma espécie de ação direta, cairíamos em todas as ilusões do moralismo e do clericalismo (RICŒUR, 1995, p. 157).

No entanto:

A moral de convicção só pode agir indiretamente, pela pressão constante que exerce sobre a moral da responsabilidade e de poder; à diferença desta, ela não está ligada ao possível e ao razoável, mas ao que poderíamos chamar de “desejável humano”, de “*optimum ético*” (RICŒUR, 1995, p. 157).

Se tomarmos essa moral no seu ponto mais elevado, tal como é a expressão no *Sermão da Montanha*, fica claro que o problema não é realizar imediatamente essa moral, mas exprimi-la indiretamente pelo conjunto das pressões que ela pode exercer sobre a moral de responsabilidade.

Não obstante,

o cristão deve praticar a dupla filiação: de um lado, aderir à comunidade eclesial, veículo de convicção; de outro lado, junta-se aos outros homens

no plano da responsabilidade, que é também o da força, e exercer com eles uma ação que só pode ser uma ação leiga (RICŒUR, 1995, p. 157).

Um exemplo dessa pressão da moral de convicção sobre a moral de responsabilidade é a *utopia*. “Há uma função histórica da utopia na ordem social: só a utopia pode dar à ação econômica, social e política uma meta humana, e, a meu ver, uma dupla meta: de um lado, querer a humanidade como totalidade; de outro, querer a pessoa como singularidade”.¹⁴² Todavia, “não podemos simplesmente professar a utopia de uma humanidade total; é preciso, ao mesmo tempo, professar a utopia da realização individual, perfeitamente singularizada, da vocação humana”.¹⁴³

Todavia, adverte Ricœur:

Uma tese utópica, é preciso repetir sem cessar, não tem eficácia própria. Ela só tem eficácia na medida em que transforma, gradativamente, a experiência histórica que podemos fazer no plano das instituições e no plano dos utensílios. Eis porque a utopia se torna mentirosa quando não é articulada com justeza a partir das possibilidades oferecidas a cada época (RICŒUR, 1995, p. 158).

Em relação ao *terceiro nível*, Ricœur limita-se a duas ideias “diretoras”.

Primeira:

“A maior tarefa dos educadores é integrar a civilização técnica universal à personalidade cultural, tal como a defini acima, à singularidade histórica de cada grupo humano”.¹⁴⁴ No entanto, Ricœur reconhece que “a sociedade de consumo em cuja direção avançamos, no curso deste século, tem uma significação profundamente ambígua: de um lado, ela representa, indubitavelmente, um progresso; um melhoramento para as massas que têm acesso aos bens elementares”.¹⁴⁵; de outro lado,

essa civilização universal exerce sobre o núcleo criador de cada um dos gruposhistóricos uma ação de erosão, uma sutil destruição; doravante, para cada uma das sociedades históricas – tanto as que saem do subdesenvolvimento como as que já avançaram na industrialização –, fica a tarefa de exercer uma espécie de arbitragem permanente entre o universalismo técnico e a personalidade constituída no plano ético-político (RICŒUR, 1995, p. 159).

Há que haver um equilíbrio entre as diferentes temporalidades: “o tempo da aquisição e do progresso, o tempo da criação e da memória”.¹⁴⁶

¹⁴² - ¹⁴⁶ RICŒUR, 1995, passim.

O mundo tecnológico em si mesmo e sem passado: cada invenção apaga a precedente e nos lança numa espécie de futurismo; e, contudo, só temos verdadeiramente personalidade individual e cultural na medida em que assumimos nosso passado, seus valores e seus símbolos, e na medida em que somos capazes de interpretá-lo em totalidade. Essa arbitragem entre várias temporalidades constitui o grande problema da cultura (RICŒUR, 1995, p. 160).

Ricœur observa que:

Esse problema não concerne a sociedades industriais avançadas do que às sociedades em vias de desenvolvimento. Também elas são ameaçadas de perder seu sentido no exercício da pura tecnicidade; à medida que a sociedade de consumo se desenvolve, sentimos de maneira cada vez mais viva a contradição entre a racionalidade crescente dos nossos meios e a racionalidade evanescente dos nossos fins (RICŒUR, 1995, p. 160).

Segunda:

Ricœur considera que essa primeira tarefa exige uma segunda: “nem todos os valores do passado podem sobreviver; só os que são suscetíveis do que eu acabo de chamar de “reinterpretação”.¹⁴⁷ Assim, “só podem sobreviver espiritualidades que se deem conta da responsabilidade do homem; que deem um sentido à existência material ao mundo técnico e, de modo geral, à história”¹⁴⁸ Dito de outra forma, “deverão morrer as espiritualidades de evasão, as espiritualidades dualistas”.¹⁴⁹

Com relação a isso, Ricœur observa que “o cristianismo deve ir até o fim da crise que separará essas duas orientações: a que leva para o platonismo e para a experiência contemplativa, e que levou Nietzsche a dizer que era apenas um platonismo para o povo; e a que leva para a história, para a encarnação e realização da fraternidade entre os homens”.¹⁵⁰ As formas de espiritualidades que não podem dar conta da dimensão histórica do homem sucumbirão sob a pressão da civilização técnica.¹⁵¹

Por outro lado, “só uma retomada do passado e uma reinterpretação viva das tradições permitirão às sociedades modernas resistir ao nivelamento ao qual as submete a sociedade do consumo”.¹⁵²

Dessa forma, conclui Ricœur, “alcançamos aqui o trabalho da cultura, mais

^{147 - 152} RICŒUR, 1995, p. 160.

precisamente o trabalho da linguagem, pelo qual nossa crítica da ideia de civilização confina com o problema hermenêutico”.¹⁵³

1.6 “CIRCUMSTANCES” (1956-1968)

Como já afirma Moratalla (2014), é possível aceder à “pequena filosofia política” ricœuriana por meio de quatro pontos principais. A primeira consistiria em buscar a reflexão teórica que podemos chamar “Circunstanciais”. São muitas, como, por exemplo sobre o pacifismo, sobre o compromisso cristão, os acontecimentos de Budapeste, a guerra da Argélia, sobre <Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise> [Certezas e incertezas da revolução chinesa] (1956), « Note critique sur ‘Chine, porte ouverte’> [Nota crítica sobre ‘China, porta aberta’] (1956), <Perplexités sur Israël [Perplexidades sobre Israel](1951), <Faire l’ Université> [Faça a Universidade] (1964), <Réforme et révolution dans l’ Université> [Reforma e revolução na Universidade] (1968). Esses “Textes mineurs” [Textos menores] são intervenções decisivas para explicar e compreender as filigranas para uma filosofia ricœuriana.

1.7 CONCLUSÃO

Em linhas gerais, o presente capítulo apresentou os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricœuriana de inspiração fenomenológica em uma sequência de textos publicados em 1957, a saber: “État et violence” [Estado e Violência], “L’Éssai sur le Mal’ de Jean Nabert” [O “Ensaio sobre o Mal” de Jean Nabert], “La ‘Philosophie Politique’ d’Eric Weil” [A “Filosofia Política” de Eric Weil] e, de modo especial, “Le paradoxe politique”, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política.

Vê-se, por conseguinte, que o artigo “Le Paradoxe politique” é um texto fundador dos primeiros esboços de uma filosofia política ricœuriana. Nesse texto, Ricœur não analisa somente o evento de Budapeste, que, em suas palavras,

como todo evento digno desse nome, tem um poderio indefinido de abalo; tocou-nos e comoveu-nos em diversos de nossos níveis: o nível da sensibilidade histórica, ferido pelo inesperado; o nível do cálculo político a

¹⁵³ RICŒUR, 1995, p. 160.

meio termo; o nível da reflexão duradoura sobre as estruturas políticas da existência humana. Seria preciso ir e vir sempre de uma à outra dessas potencialidades do acontecimento (RICŒUR, 1968, p. 252).

Mas exprime também a perplexidade diante de

toda corrente de pensamento que não crê na autonomia relativa do político em relação à história econômico-social das sociedades se recusa, liminarmente, a admitir que o problema do poder em regimes socialistas não seja fundamentalmente diferente do mesmo problema em economia capitalista, que ele oferece possibilidades comparáveis, senão agravadas, de tirania, que exija controles democráticos tão estritos, senão mais rigorosos (RICŒUR, 1968, p. 252).

Porém,

essa autonomia do político, me parece situar-se em dois traços contrastantes. Por um lado, realiza o político uma relação humana que não é redutível aos conflitos de classe, nem em geral às tensões econômico-sociais da sociedade; [...] Por essa primeira característica, a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irreduzível às dialéticas de base econômica; [...] Por outro lado, gera à política males específicos, que são justamente males políticos, males do poder político; tais males não são redutíveis a outros, por exemplo, à alienação econômica. Por conseguinte, a exploração econômica pode desaparecer e o mal político persistir. [...] Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político. (RICŒUR, 1968. 252).

Diante desse paradoxo político, qual a tarefa da filosofia política? É “explicitar essa originalidade e elucidar-lhe esse paradoxo; pois o mal político só pode brotar da racionalidade específica da política.”¹⁵⁴

O tema da autonomia do político reaparece no artigo “Éthique et politique” (1985), incluído em “Du Texte à l’Action”, em 1986, com uma noção mais precisa dessa autonomia do político em relação ao econômico e à ética, sem a qual não há filosofia política. O tema do paradoxo político, por sua vez, é retomado em “La persona, desarrollo moral y político” (1995), mas, se expressando nesse texto no plural: “las paradojas de lo político”.¹⁵⁵

O tema do mal também será retomado em *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal* [Filosofia da Vontade. Finitude e culpabilidade. II. A simbólica do mal] (1960), *A simbólica do mal interpretada* publicada em *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique (L’ordre philosophique)* [O Conflito das interpretações (A ordem filosófica)], publicado em 1969 e em *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie* [O mal: um desafio à filosofia e à teologia] (1986).

¹⁵⁴ RICŒUR, 1968, p. 253.

¹⁵⁵ Cf. RICŒUR, Paul. La persona: desarrollo moral y político. *Revista de Occidente*, nº 167-950, abril de 1995, p. 140.

Em "Morale, éthique et politique"¹⁵⁶, Paul Ricoeur considera que contra a tendência do Estado de se constituir como corpo transcendente, a tarefa crítica é relembrar os paradoxos que afetam o exercício do poder político e submetê-lo ao governo da justiça. O significado ético das instituições políticas é mediar entre a capacidade humana e sua atualização "histórica". Graças ao seu aparato normativo, a justiça assegura a conexão entre uma avaliação ética e moral dessas instituições. A política chega ao indivíduo no nível das potências de que é capaz e do seu desejo de uma vida boa que define a dimensão ética da ação. A justiça, virtude primeira das instituições capazes de atualizar esses poderes e esse desejo, marca por seu formalismo legítimo e por seu aparato de normas e de suas obrigações a passagem do plano ético ao plano moral.

Portanto, neste sentido, conclui-se que a filosofia política de Paul Ricoeur, desde os seus primeiros esboços, consistiu essencialmente em ir às coisas mesmas das características do *modus operandi* do poder político e inscrevê-las na perspectiva transversal – uma filosofia sem fronteiras – com fulcro na tradição fenomenológica em torno de uma filosofia do sujeito, com vistas a cruzar “compreensão e explicação” constituintes da hermenêutica, enriquecidos pelos aportes da História da Filosofia, cujo enfoque contribui para a revitalização e reorientação da reflexão sobre “o” político e “a” política, ressignificando a tarefa da filosofia política contemporânea, privilegiando “leituras” sob diferentes ângulos ou perspectivas, por meio de diferentes estilos ou estratégias.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Pouvoirs, Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques, n°65, 65 - *Morale et politique*, avril 1993, p. 5- 17),

¹⁵⁷ MORATALLA, Tomás Domingo. La “pequeña” filosofía política de Paul Ricoeur: educación y responsabilidad en tiempos de crisis. *Revista Portuguesa de História do Livro*, Ano XVII, n° 33-34, 2014, p. 169-19.

3 LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA (1971-1983)

INTRODUÇÃO

“Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente da ideologia?” (RICŒUR, 1988, p. 75).

“Sem um projeto de libertação, a hermenêutica é cega, mas sem uma experiência histórica, um projeto de emancipação é vazio” (RICŒUR, 2017, p. 278).

A proposta do presente capítulo consiste em revisitar as leituras ricœurianas, prescrutando sua concepção acerca do entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do seu itinerário filosófico, sem as quais não é possível *compreender e explicar* a filigrana dos elementos de sua filosofia política.¹⁷⁸

Paul Ricœur,

que se dedicou a tantos e tão diversos domínios filosóficos, muitos dos quais renovou e revigorou profundamente, nunca escreveu aquilo a que se possa chamar com propriedade uma filosofia social. Apesar da ausência desta tematização, não se absteve de analisar a tessitura constitutiva do imaginário social, através das noções de ideologia e utopia, de levar até ao limite as possibilidades de desenvolvimento de uma teoria da ação humana, simultaneamente inspirada pela filosofia analítica e pela fenomenologia, nem de desenvolver aquilo a que chamava a sua “fenomenologia do homem capaz”, coroada por uma “pequena ética” que desemboca numa ontologia das capacidades fundamentais do ser humano (MARCELO, 2016, p. 83).

Ainda nesse sentido, importante citar que:

Para além disso, a tão propalada capacidade de leitura e o frequente recurso ao diálogo com os seus contemporâneos levaram Ricœur a interpelar indiretamente interlocutores que se colocam explicitamente na tradição da filosofia social, tais como Axel Honneth e Jürgen Habermas, bem como a pensar temas que se revestem de uma importância fulcral para esta área da filosofia: por exemplo, o reconhecimento social ou os fenómenos a que globalmente se possa chamar “crise”. Perante estes elementos esparsos e tendo em conta as opções fundamentais e o pano de fundo da filosofia ricœuriana, não parece, por conseguinte, impossível levar a cabo uma reconstrução hermenêutica daquilo que possa ser uma filosofia social inspirada por Paul Ricœur (MARCELO, 2016, p. 83).

¹⁷⁸ Capítulo inspirado nas aulas de Ética e Filosofia Política (Opinião pública e ideologia) ministradas pelo Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, a partir de sua obra *Opinião pública e revolução* (São Paulo: Discurso Editorial, 2016).

Para melhor deslindar essa questão, há necessidade de definir em primeiro lugar o que é a filosofia social, “uma vez que ela não é confundida em com a filosofia política, nem com a ética, nem com a sociologia, embora esteja em permanente interação com todos estes domínios”.¹⁷⁹

Segundo Gonçalo Marcelo:

Este esforço de clarificação é tanto mais necessário quanto não existe em Portugal, propriamente, uma tradição de filosofia social, como existe, por exemplo, na Alemanha. Também em França esta tradição não existe, ou melhor, os esforços de desenvolvimento da mesma são extremamente recentes, levados a cabo por autores como Franck Fischbach, Stéphane Haber ou Emmanuel Renault. Esta ausência não é de admirar, uma vez que foi em França que a sociologia como ciência deu os primeiros passos; este esforço de autonomização foi levado a cabo graças a um corte epistemológico com todo o subjetivismo, toda a auto interpretação que marca a filosofia e, de forma mais vincada, a filosofia hermenêutica (MARCELO, 2016, p. 84).

Neste sentido, “a filosofia social diverge da sociologia na medida em que pretende ser um olhar mais englobante sobre a sociedade, algo como uma *Weltanschauung*, que não tem de, à partida, desenvolver análises empíricas nem recorrer aos métodos quantitativos”.¹⁸⁰

Isso implica em reconhecer que:

O trabalho que desenvolve é, por conseguinte, eminentemente conceptual. Se a sociologia é, a maior parte das vezes, descritiva e se a filosofia política dos nossos dias é esmagadoramente normativa, a filosofia social pretende abranger ambas as vertentes. Segundo Franck Fischbach, no seu *Manifeste pour une philosophie sociale*, a diferença entre a filosofia política e a filosofia social reside, antes de mais nada, no ponto de partida que cada uma delas assume. A filosofia política, nomeadamente a de cariz analítico que é hoje em dia dominante, é marcada por um debate sobre a teoria da justiça (logo, o seu alcance é social) mas esconde um pressuposto antropológico de base (MARCELO, 2016, p. 85).

Por conseguinte, após essa resumida apresentação, resta-nos entender o quanto a filosofia de Ricœur pode ser constituída como uma filosofia social.¹⁸¹

Em outras palavras, “dada a inelutabilidade do conflito de interpretações, aquilo que o filósofo pode fazer é tomar parte nele”.¹⁸² Entende-se que “Ricœur é de uma grande ajuda, na medida em que a sua hermenêutica tematiza precisamente a

¹⁷⁹ MARCELO, 2016, p. 84.

¹⁸⁰ Ibid, p. 85.

¹⁸¹ Ibid, p. 90.

¹⁸² Ibid, p. 95.

dialética entre a tradição e a inovação”.¹⁸³ Vale ressaltar que

a tradição é o ponto de partida, mas, ainda assim, ela tem de passar necessariamente, na filosofia ricœuriana, pelo crivo da crítica. Assim sendo, pretende ser uma hermenêutica crítica e é precisamente nessa qualidade que pode fundar uma filosofia social (MARCELO, 2016, p. 95-96).

Lyman Tower Sargent, em “Ideology and utopia: Karl Mannheim and Paul Ricœur” [Ideologia e utopia: Karl Mannheim and Paul Ricœur],¹⁸⁴ ao constatar que tanto Karl Mannheim quanto Paul Ricœur escreveram extensivamente sobre ideologia e utopia e sua relação, considera que a maioria dos estudos sobre ambos enfatiza a importância da ideologia e minimiza o papel da utopia; no entanto, argumenta que a utopia é pelo menos tão importante para ambos e defende que é realmente mais importante. Já Mannheim, alega que a ideologia precisa ser “desmascarada” e erradicada e a utopia, embora seja potencialmente perigosa, é uma parte essencial daquilo que nos torna humanos. Ricœur, por seu turno, defende que, embora a ideologia e a utopia tenham funções positivas importantes, a utopia é um dos corretivos para os problemas levantados pela ideologia.

Vejamos um exemplo de uma grande contribuição de Paul Ricœur para a filosofia social.

Em 1975, Paul Ricœur ministrou um curso na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos da América, publicado em inglês por George Taylor, em 1986, pela Columbia University Press, sob o título “*Lectures on Ideology and Utopia*”.¹⁸⁵

Nesse curso, Paul Ricœur reúne num mesmo quadro conceitual as noções de ideologia e de utopia para as quais é usual oferecer tratamento separado, em uma análise rigorosa e aprofundada. A primeira parte é dedicada à Ideologia, especialmente, em Marx, analisando a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e os Manuscritos de 1844 (Aula nº 2), o primeiro “Manuscrito” (Aula nº 3), o terceiro “Manuscrito” (Aula nº 4), “A ideologia alemã” (1) (Aula nº 5) e “A ideologia alemã” (2) (Aula nº 6); Althusser (1) (Aula nº 7), Althusser (2) (Aula nº 8), Althusser (3) (Aula nº 9); Mannheim (Aula nº 10); Weber (1) (Aula nº 11), Weber (2) (Aula nº 12); Habermas (1) (Aula nº 13), Habermas (2) (Aula nº 14); e Geertz (Aula nº 15). A segunda parte é dedicada à Utopia, especialmente, em Mannheim (Aula nº 6); Saint-Simon (Aula nº

¹⁸³ MARCELO, 2016, p. 95.

¹⁸⁴ *Journal of Political Ideologies*, 2008, 13:3, p. 263-273.

¹⁸⁵ A versão francesa foi publicada na Coleção Couleur des idées, das Edições du Seuil, em 1997, intitulada “L’Idéologie et l’utopie”. Há também uma tradução: Ideologia y Utopia. Tradução A.L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1989; em 2017, foi publicada a tradução em português brasileiro de Sílvia Rosa Filho e de Thiago Martins, Belo Horizonte, editora Autêntica, 2017.

17); e Fourier (Aula nº 18). São aulas (leituras, isto é, interpretações) que nos instigam a (re)pensar a ideologia e a utopia a partir de uma relação mútua, com polaridades e tensões, mas com elementos em comum. Não obstante, essas leituras já estavam esboçadas em “*Le conflit – signe de contradiction et d’unité?*” (1971-1972)¹⁸⁶; “*Herméneutique et critique des idéologies*” (1973)¹⁸⁷; “*Science et idéologie*” (1974)¹⁸⁸, retomadas em “*L’imagination dans le discours et dans l’action*” (1976)¹⁸⁹ e em “*La ideologia y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social*” (1983).¹⁹⁰

Estes são *textes majeurs* [textos maiores], de acordo com a classificação de Vasinae Vasina & Vandecasteele.¹⁹¹

Com vistas a esse fim, procederei em três etapas, a saber: *Leituras ricœurianas sobre ideologia e utopia anteriores a 1975*; *Leituras ricœurianas sobre ideologia e utopia em 1975*; e *Leituras ricœurianas sobre ideologia e utopia após 1975*.

3.1 LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA ANTERIORES A 1975

3.1.1 “*Le conflit – signe de contradiction et d’unité?* (1971)

Em dezembro de 1971, Paul Ricœur apresentara uma conferência na 58ª Semaine Sociale, Rennes, (França) sobre o tema “*Contradictions et conflits: Naissance*

¹⁸⁶ RICŒUR, Paul. “Sinal de contradição e de unidade”. In: RICŒUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. [Tradução de diversos textos de Paul Ricœur com uma apresentação de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

¹⁸⁷ RICŒUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

¹⁸⁸ RICŒUR, Paul. Ciência e ideologia. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, nº 1, p. 21-43, 1980.

¹⁸⁹ RICŒUR, Paul. *Du texte a l’action*. Paris: Seuil, 1986, cotejada com: RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción: ensaio sobre hermenêutica II*. Tradução Alcino Cartaxo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002; RICŒUR, Paul. *Do texto a ação*. Rés editora, 1989; RICŒUR, Paul. *Do Texto à Acção: ensaio de hermenêutica IIª parte*, Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés-Editor, 1991.

¹⁹⁰ RICŒUR, Paul. *Hermenêutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prólogo Juan Carlos Scannone. Traducción Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornari, Juan Carlos Gorlier, Maria Teresa La Valle. Supervisión general Pablo Corona. Coordinación Marie-France Begué. Revisión de primera y segunda Ediciones Bruno C. Jacovella y Eugenio Gómez. 1.ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

¹⁹¹ Cf. VANSINA, Frans Dirk. *Paul Ricœur - Bibliographie Systématique de ses Écrits et des Publications consacrés à sa pensée (1935-1984), A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984)*. Leuven: Peeters; Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 1985 (Distribuição Vrin); VANSINA, Frans Dirk; VANDECASTEELE, Pieter. *Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire - primary and secondary bibliography, 1935-2008*. Leuven ; Dudley, MA : Peeters, 2008.

d'une société”, publicada, em Lyon, na *Chronique Sociale de France* (1971), sob o título “*Le conflit – signe de contradiction et d’unité?*”.

Em dezembro de 1972, apresenta uma comunicação com conteúdo similar nas *Semanas Sociais em Lyon* (França) sob o tema “*Maîtriser des conflits*”, publicada na *Chronique Sociale de France*, nº 5 e 6, novembro-dezembro de 1972, também sob o título “*Le conflit – signe de contradiction et d’unité?*”¹⁹²

Nesses textos, segundo o próprio filósofo, seu trabalho tem um tríplice objeto:

em primeiro lugar, tentar descrever os novos conflitos que surgem na sociedade; em seguida, na segunda parte, situar, face a esses neoconflitos, algumas das atitudes de caráter ideológico que mascaram seu sentido, ou mesmo sua realidade, e que nos engajam em comportamentos estéreis: ideologia do diálogo ou ideologia do confronto – tática de fuga diante do conflito ou cultivo do conflito a todo preço; enfim, na terceira parte, extrairei da crítica dessas motivações-anteparo algumas sugestões teóricas e práticas voltadas para a busca de uma nova estratégia do conflito (RICŒUR, 1978, p. 149).

Quanto às novas contradições, são sustentadas por premissas como:

Primeiramente, a *ausência de projeto coletivo*, haja vista que a mesma “conjuga-se com o aniquilamento das normas e com o esquecimento das heranças tradicionais”, ou antes, “de um fenômeno de *esgotamento*”, pois “uma herança só é vida enquanto pode ser reinterpretada, criativamente, em situações novas”.¹⁹³ O que há é “uma situação conflituosa impregnada de novo tipo de violência”, “provocadora da polarização que caracteriza especialmente as sociedades mais avançadas: polarização entre o que chamarei de *ilusões da dissidência e tentações da ordem*”.¹⁹⁴

Em segundo lugar, o *mito do simples*, extremamente perigoso, haja vista que “a sociedade não será mais simples que a nossa: ainda haverá cidades e computadores”; “os problemas de comunicação serão sempre mais complexos, não só no sentido material do termo, mas também nos planos administrativos e político”.¹⁹⁵ No entanto, adverte Ricœur, “não podemos subestimar o potencial de violência que se acumula sobre essa fronteira entre a sociedade organizada e a

¹⁹² Esse texto foi traduzido para o italiano sob o título “El conflicto: signo de contradicción y de unidad?” [Criterio (Buenos Aires) 46 (1973), nº 1668, 24 maio, p. 252-258] e para o português brasileiro sob o título “Sinal de contradição e de unidade” em *Interpretação e ideologias* [Tradução de diversos textos de Paul Ricœur com uma apresentação de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 (Cf. VASINA, 1985). Essa mesma tradução foi publicada sob o título em “Hermenêutica e Ideologia”, organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu [São Paulo: Vozes, 2008]].

¹⁹³ Cf. RICŒUR, 1988, p. 150.

¹⁹⁴ Ibid., p. 151.

¹⁹⁵ Cf. RICŒUR, 1988, p. 153.

sociedade “alternativa”.¹⁹⁶

Por violência, Ricœur entende

não somente, nem mesmo principalmente, aquilo que por vezes chamamos de “subversão”, mas também, e, sobretudo, a massa de intolerância que a sociedade organizada já começa a acumular: a caça aos jovens e ódio dos dissidentes já são os seus sinais precursores. Pela segunda vez, somos conduzidos a este círculo vicioso da dissidência e da repressão (RICŒUR, 1988, p. 153).

Em terceiro lugar, o *esgotamento da democracia representativa*, à qual se contrapõem tentativas diversas de democracia direta,

donde o sonho da democracia direta, que é, para a política, aquilo que o mito da vida simples é para a tecnologia e, de modo mais geral, aquilo que a experiência selvagem é para a ausência de projeto coletivo, para o afrouxamento das normas e para o esquecimento das heranças (RICŒUR, 1988, p. 154).

Por outro lado, “esse sonho de democracia direta está repleto de violência”.¹⁹⁷

Mas, há *motivações-anteparo*, ou se preferirmos, *ideologias*, diante dos sintomas: a tentação da ordem e a ilusão da dissidência; o esgotamento do sonho tecnológico e o mito do simples; o esgotamento da democracia representativa e a tentação da democracia direta.¹⁹⁸ Elas são o inverso uma da outra, e se alimentam uma da outra: *a ideologia da conciliação a todo preço* e *a ideologia do conflito a todo preço*.

A *primeira* é oriunda do cristianismo, assentada na pregação cristã do amor, tanto em forma teológica quanto prática. Pregação teológica: “Deus é amor”. Pregação prática: “Amai-vos uns aos outros”.¹⁹⁹ Não obstante, Ricœur combate essa *ideologia do diálogo* tanto no *plano dos fatos* quanto no *terreno mesmo dos princípios*. É uma Teologia do Amor. “O amor é revolucionário. Assume o poder de mudança radical da esperança e da justiça. Engendra o conflito. Eis o paradoxo que precisamos assumir teológica, humana e politicamente”.²⁰⁰

Quanto à *segunda*, “embora proveniente de fora do cristianismo, tende hoje a identificar-se, do interior, com aquilo que há pouco se chamava de esquerdismo cristão”.²⁰¹ Para Ricœur,

assim como a ideologia do diálogo torna-nos cegos a alguns fatos

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ RICŒUR, 1988, p. 155.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid., p. 158.

²⁰⁰ Ibid., p. 162.

²⁰¹ RICŒUR, 1988, p. 162.

maciços, especialmente de natureza política, da mesma forma a ideologia do conflito a todo preço torna-nos cegos a outros fatos maciços, que não se conciliam facilmente com os precedentes (RICŒUR, 1988, p. 163).

Tais fatos são de dois tipos: “a atenuação de um dos tipos de conflitos – os que surgiram do Século XIX, da penúria – e que dominaram as situações industriais avançadas do tipo capitalista até os nossos dias”, e “a tendência das grandes potências nucleares a evitarem, até o fim, a escalada nos conflitos armados”.²⁰²

Diante dessas **motivações-anteparo**, há necessidade da réplica à ideologia ao mesmo tempo empírica, teórica e prática, que consiste em uma nova estratégia do conflito. Vejamos.

Réplica empírica:

Hoje em dia, precisamos ter o espírito flexível, bastante experimental, muito atento às formas antigas e novas dos conflitos; precisamos não nos contentar com as análises de mais de um século, e tornar-nos descritivos, discernir os verdadeiros conflitos, não só contra as ideologias que os marcaram, mas contra as ideologias que os reforçam.²⁰³

Réplica teórica:

Temos necessidade de uma reflexão fundamental sobre o conflito, sobre a função do conflito. Gostaria, aqui, de trazer a contribuição de uma reflexão mais propriamente filosófica, e discernir o desafio de todos os conflitos descritos. Surpreende-se o fato de não conseguirmos mais, em nossos dias, colocar juntos estes dois termos: liberdade e instituição. O desafio que se dissimula sob o conflito da sociedade repressiva e da liberdade selvagem, da ideologia do diálogo e da ideologia do conflito a todo preço, está contido na seguinte questão: como podemos conjugar os progressos da liberdade e os da instituição? Para mim, aí se situa o lugar, o cerne do drama e do dilaceramento contemporâneos. Já possuímos uma crítica dos sistemas econômicos, quer do capitalismo, quer do socialismo autoritário. Todavia, os conflitos de ponta nos conduzem além dessa crítica dos sistemas. O que me parece em questão é a possibilidade mesma de vivermos em instituições.²⁰⁴

Réplica prática: é a *nova estratégia dos conflitos*. Ricoeur deixa aqui as sugestões sob a forma da seguinte questão: “o conflito, sinal de contradição ou de unidade?”

1. Uma primeira questão obceca os educadores e todos aqueles que detêm certa responsabilidade, possuem certa autoridade, e que têm a tarefa de manter em estado de funcionamento uma instituição qualquer: até que ponto, e como, assumir na conduta social o tipo de experimentação selvagem que vimos manifestar-se no plano dos costumes, das relações sociais e políticas? Devemos aumentar a tolerância da sociedade no que se refere a todos os comportamentos “anômicos”? Devemos e podemos?²⁰⁵

²⁰² Cf. RICŒUR, 1988, p. 163.

²⁰³ Ibid, p. 167.

²⁰⁴ Ibid., p. 167-168.

²⁰⁵ Ibid., p. 170.

[...]

2. Um segunda questão diz respeito ao bom uso das ações de ruptura, simbólicas ou não, violentas ou não. Gostaria de acreditar que elas possam despertar as massa do seu sono. Mas, também a este propósito, há algum lugar, um limitar crítico. Para além desse limitar, elas não são mais compreendidas, e só provocam medo, ódio e cólera. O problema, atualmente, é o de fazer compreender, de *concientizar*, como dizem bem nossos amigos sul-americanos.²⁰⁶

[...]

3. Uma terceira questão, bastante importante, consiste em saber o que ocorre e o que se passará com o velho debate entre reforma e revolução. Sou inclinado a dizer que, posto em termos de alternativa, o debate é puramente acadêmico e escolástico. O essencial, em cada situação, consiste em saber que mudanças são tidas por desejáveis e razoáveis; trata-se de uma questão de oportunidade e de ocasião de se conhecer a estratégia apropriada.²⁰⁷

Por fim, como afirma Ricœur, “o nosso modo de tomar parte dos “gemidos da criação” consiste em inscrever nossa esperança numa leitura atenta e numa ação inovadora”.²⁰⁸

3.1.2 “*Herméneutique et critique des idéologies*” (1973)

Em janeiro de 1973, Paul Ricœur proferiu uma comunicação no Colóquio sobre “*Desmitização e Ideologia*”, organizado pelo Centro Internacional de Estudos e pelo Instituto de Estudos Filosóficos de Roma, sob o título “*Herméneutique et critique des idéologies*” [Hermenêutica e crítica das ideologias].²⁰⁹

Nesse texto,

²⁰⁶ RICŒUR, 1988, p. 170.

²⁰⁷ Ibid, p. 171.

²⁰⁸ Ibid., p. 172.

²⁰⁹ Essa comunicação encontra-se publicada nas Atas do Colóquio, organizada por Enrico Castelli (“*Herméneutique et critique des idéologies*”. *Archivio di Filosofia (Demitizzazione e ideologia)*, *Atti del Colloquio internazionale*. Roma 1973, 43 (1973), nº 2-4, 25-61). Foi reproduzido em “*Démythisation et idéologie*”, *Actes du colloque international Rome 1973*, [Paris]: Aubier, [1973], 25-61; traduzido para o inglês sob o título “*Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*”, edição, tradução e introdução J.B. Thompson com uma resposta de Paul Ricœur, Cambridge-London-New York Rochelle-Melburbe-Sydney: Cambridge University Press; Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, [1981], 314 p. [Hardback e paperback]; traduzido para o espanhol sob o título “*Hermenéutica y crítica de las ideologías*” [Teoria (Santiago de Chile) 1974, nº 2, 5-43]; traduzido para o italiano sob o título “*Tradizione o alternativa. Ter saggi su ideologia e utopia*” (*Le scienze umane. Science dei fenomeni umani e dei processi di civilizzazione*). Tradução de três artigos de Paul Ricœur por L. Rovini, F. Colombo et P. Vivaldi com uma introdução de G. Grampa. [Brescia]: Morcelliana, [1980], 147; traduzido para o português sob o título “*Interpretação e ideologias*”. Tradução de diversos textos de Paul Ricœur com uma apresentação de H. Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, 172 p.; e, traduzido para o japonês sob o título “*Kaishaku no kakushin [A inovação e a interpretação]*”. Tradução de diversos artigos por H. Kumé, M; Shimizu e T. Hisashigé com um prefácio de Paul Ricœur. Tokyo: Hakusui-Sha, 1978, 382 p. (Cf. Cf. VASINA, 1985), e, incluído em “*Du texte à l’action: essais de herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986. Essa obra foi traduzida para o espanhol por Alcino Cartaxo Corona sob o título “*Del texto a la acción: ensaio sobre hermenêutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

o que pretende Ricœur é elaborar uma crítica das ideologias subjacentes à pretensão das ciências humanas de atingir a cientificidade. Não tem em vista buscar os fundamentos das ciências humanas. Seu objetivo é lançar um desafio crítico à “falsa consciência”, às distorções da comunicação humana, sempre ocultando ou dissimulando o exercício da dominação ou da violência. Tal desafio parece estreitamente vinculado ao domínio da epistemologia das ciências humanas. Ele se anuncia em termos de uma alternativa: consciência hermenêutica ou consciência crítica (JAPIASSU *apud* RICŒUR, 1988, p. 12).

O texto de “Herméneutique et critique des idéologies” está estruturado da seguinte forma: I. A alternativa: 1. Gadamer : a hermenêutica das tradições; 2. Habermas : a crítica das ideologias; II. Por uma hermenêutica crítica: 1. Reflexão crítica sobre a hermenêutica; 2. Reflexão hermenêutica sobre a crítica.

Nesse texto,

o que pretende Ricœur é elaborar uma crítica das ideologias subjacentes à pretensão das ciências humanas de atingir a cientificidade. Não tem em vista buscar os fundamentos das ciências humanas. Seu objetivo é lançar um desafio crítico à “falsa consciência”, às distorções da comunicação humana, sempre ocultando ou dissimulando o exercício da dominação ou da violência. Tal desafio parece estreitamente vinculado ao domínio da epistemologia das ciências humanas. Ele se anuncia em termos de uma alternativa: consciência hermenêutica ou consciência crítica (JAPIASSU *in* RICŒUR, 1988, p. 12).

Ricœur “tenta superar essa alternativa que, no pensamento contemporâneo, ainda se verifica na obra de Gadamer, ao estudar a hermenêutica das tradições, e, nos estudos de Habermas, ao elaborar sua crítica das ideologias”²¹⁰ Por não aceitar a alternativa proposta por esses dois autores, Paul Ricœur “se propõe a elaborar uma reflexão crítica sobre a própria hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias numa espécie de supersistema que as englobaria”.²¹¹

Ou seja: Ricoeur

tenta integrar a crítica a consciência falsa na hermenêutica. Mas não fica nisso. Sobre a crítica das ideologias, elabora uma reflexão tendo por objetivo pôr a prova a reivindicação de universalidade da crítica das ideologias, mostrando a interpretação das duas “universalidades”: da hermenêutica e da crítica das ideologias. É nesse sentido que faz uma reflexão hermenêutica sobre a própria crítica, também chama de “meta-hermenêutica” (JAPIASSU *in* RICŒUR, 1988, p. 12).

Paul Ricœur considera que os dois protagonistas da alternativa são: do lado

²¹⁰ JAPIASSU *in* RICŒUR, 1988, p. 12.

²¹¹ *Ibid.*, p. 12.

hermenêutico, Hans-Georg Gadamer; do lado crítico, Jürgen Habermas. Tomará como “pedra de toque” do debate a apreciação da “tradição” nas duas filosofias ²¹². “Se, com efeito, a crítica das ideologias tem certo interesse, é na medida em que constitui uma disciplina não-hermenêutica, que se inscreve fora da esfera de competência de uma ciência ou de uma filosofia da interpretação, é que marca seu limite fundamental”²¹³ Por conseguinte, na primeira parte do artigo, Ricœur apresenta o estudo em termos de uma alternativa simples: ou a hermenêutica, ou a crítica das ideologias. Na segunda parte, Ricœur faz uma reflexão de caráter mais pessoal, centrada sobre as duas questões seguintes:

“Em que condições uma filosofia hermenêutica pode dar conta da exigência legítima de uma crítica das ideologias? Seria ao preço de uma reivindicação de universalidade e de uma reformulação bastante profunda de seu programa e de seu projeto?”²¹⁴

“Em que condições uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última instância, despojada de pressupostos hermenêuticos?”²¹⁵

Vejamos os pontos centrais da “alternativa”: Gadamer: a hermenêutica das tradições e Habermas: a crítica das ideologias.

Gadamer: a hermenêutica das tradições

Ricœur vai direto ao ponto crítico – ao Brennpunkt – que Habermas ataca desde sua Lógica das ciências sociais, a saber: “a concepção da consciência histórica e a reabilitação, em forma de provocação, dos três conceitos interligados de preconceito, autoridade e tradição”²¹⁶ (Não é um texto secundário, acessório ou secundário. Liga-se diretamente à experiência central, isto é, “ao lugar de onde fala essa hermenêutica e de onde se formula sua reivindicação de universalidade”.²¹⁷

Segundo Ricœur:

Essa experiência é a do escândalo constituído, na escala da consciência

²¹² Cf. RICŒUR, 1988, p. 100.

²¹³ Ibid., p.12.

²¹⁴ Ibid. p. 101.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p. 103.

²¹⁷ Ibid.

moderna, pelo tipo de distanciamento alienante - de *Verfremdung* - que é muito mais que um sentimento ou que um humor: é a pressuposição ontológica que sustenta a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia dessas ciências implica inelutavelmente um distanciamento, o qual, por sua vez, pressupõe a destruição da relação primordial de pertença - de *Zugehörigkeit* —, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal (RICŒUR, 1988, p. 103).

Ricœur também considera esse debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é levado a efeito por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem, a saber:

Vejamos.

Na *esfera estética*, a experiência de ser apreendido é aquilo que sempre precede e torna possível o exercício crítico do juízo, cuja teoria foi elaborada por Kant. Na esfera histórica, é a consciência de ser carregado por tradições que me precedem que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na *esfera da linguagem*, que de certa forma atravessa as duas anteriores, a copertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível toda redução instrumental da linguagem e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura (RICŒUR, 1988, p. 103-104, grifo nosso).

Assim, dessa forma, “uma única tese perpassa as três partes de *Wahrheit una Methode*. Se nosso debate se localiza na segunda parte, já se vincula — e, de certa forma, já se trava — na estética, ao mesmo tempo que só chega ao seu termo na experiência da linguagem, onde consciência estética e consciência histórica são elevadas ao nível do discurso. A teoria da consciência histórica constitui, assim, o microcosmo de toda a obra e a miniatura do grande debate”.²¹⁸

Ao mesmo tempo, porém, que a filosofia hermenêutica declara a amplitude de sua visada, aponta o lugar de seu ponto de partida.²¹⁹

Vejamos.

O lugar de onde fala Gadamer é determinado pela história das tentativas para resolver o problema do fundamento das ciências do espírito no romantismo alemão, depois em Dilthey, enfim, baseando-se na ontologia heideggeriana. O próprio Gadamer o confessa, quando afirma a universalidade da dimensão hermenêutica. Essa universalidade não é abstrata. A experiência da arte, com a experiência vitoriosa da contemporaneidade que lhe é própria, constitui a réplica ao distanciamento histórico nas ciências do espírito" (RICŒUR, 1988, p. 104).

²¹⁸ - ²¹⁹ RICŒUR, 1988, p. 104.

Vê-se, por conseguinte, que “a hermenêutica tem uma visada que precede ultrapassa toda ciência. Essa visada é testemunhada pelo “caráter de linguagem universal do comportamento relativo ao mundo (p. 208). Contudo, a universalidade dessa visada é a contrapartida da estreiteza da experiência inicial onde ela se enraíza”.²²⁰ Ou seja, “não é indiferente, para o debate com os partidários da crítica das ideologias, que sejam enfatizados, ao mesmo tempo, a pretensão à universalidade e o reconhecimento do lugar da experiência inicial”.²²¹ Portanto, “também poderia ter sido possível tomar não a consciência histórica enquanto tal, mas a teoria da exegese, da interpretação dos textos na experiência da leitura, como fora possível, baseando-se na herança, a hermenêutica de Schleiermacher”.²²²

Por outro lado, qualquer que seja o alcance do argumento contra uma crítica das ideologias erigida em instância suprema, no final de contas a hermenêutica pretende erigir-se em crítica da crítica, ou em meta-crítica”.²²³

Por que metacrítica? Segundo Ricœur “esse termo coloca em jogo o que Gadamer chama de “universalidade do problema hermenêutico”.²²⁴

Segundo Ricœur são três significações para essa noção de universalidade:

1. Em primeiro lugar, significa a pretensão de a hermenêutica possuir a mesma amplitude que a ciência. A universalidade é, inicialmente, uma reivindicação elevada por excelência, dizendo respeito ao nosso saber e ao nosso poder. A hermenêutica pretende cobrir o mesmo domínio que a investigação científica, mas fundando-a numa experiência do mundo que precede e engloba tanto o saber quanto o poder da ciência. Portanto, essa reivindicação de universalidade eleva-se ao mesmo domínio que a crítica; também esta se dirige às condições de possibilidade do conhecimento do saber e do poder levadas a efeito pela ciência. Esta primeira universalidade procede, pois, da tarefa mesma da hermenêutica: “de restabelecer os vínculos unindo o mundo dos objetos que se tornaram disponíveis por seu intermédio e submetidos ao nosso arbítrio, que chamamos de o mundo da técnica, às leis fundamentais de nosso ser, subtraídas ao nosso arbítrio, e que não nos compete mais fazer, porém dignificar” [GADAMER]. Subtrair ao nosso arbítrio o que a ciência submete ao nosso arbítrio, eis a primeira tarefa metacrítica (RICŒUR, 1988, p. 117) [Grifo nosso].

2. Mas poderíamos dizer que essa universalidade ainda é de empréstimo. A hermenêutica, segundo Gadamer, possui uma universalidade própria que, paradoxalmente, só atingimos a partir de algumas experiências privilegiadas, com vocação universal. Com efeito, sob pena de tornar-se uma Methodik, a

²²⁰ RICŒUR, 1988, p. 104.

²²¹ Ibid., p.105.

²²² Ibid.

²²³ Ibid., p. 117.

²²⁴ Ibid., p. 88.

hermenêutica só pode elevar sua pretensão à universalidade a partir de domínios bastante concretos, por conseguinte, a partir de hermenêuticas regionais que ela precisa sempre desregionalizar. É nesse esforço de desregionalização que talvez encontre uma resistência que se deve à natureza mesma das experiências-testemunhas sobre as quais ela se destaca. Essas experiências são, por excelência, experiências de alienação (Verfremdung), quer na consciência estética, na consciência histórica ou na consciência da linguagem. Essa luta contra o distanciamento metodológico faz ao mesmo tempo da hermenêutica uma crítica da crítica. Ela sempre tem necessidade de escalar o rochedo de Sísifo, de restaurar o solo ontológico degradado pela metodologia. Ao mesmo tempo, porém, a crítica da crítica leva-nos a assumir uma tese que parecerá corno bastante suspeita aos olhos da "crítica", a saber: já há um consenso que funda a possibilidade da relação estética, da relação histórica e da relação da linguagem. A Schleiermacher, que definia a hermenêutica como a arte de evitar a não-compreensão (Missverständnis), Gadamer replica: "Será que, na verdade, toda não-compreensão não é precedida por algo semelhante a um "acordo" que constitui seu suporte? (RICŒUR, 1988, p. 119).

3. Essa idéia de "acordo" é absolutamente fundamental. A afirmação de que entendimento prévio inclui a própria não-compreensão constitui o tema metacrítico por excelência. Ele nos conduz, ao mesmo tempo, ao terceiro conceito de universalidade em Gadamer. O elemento universal que nos permite desregionalizar a hermenêutica é a própria linguagem. O acordo que nos orienta é o entendimento no diálogo. Não se trata, forçosamente, do face-a-face tranqüilo, mas da relação questão-resposta em sua radicalidade: "Trata-se do fenômeno hermenêutico primitivo, segundo o qual não há asserção possível que não possa ser compreendida como resposta a uma questão: este é o modo como ela pode ser compreendida". É por isso que toda hermenêutica culmina no conceito de "dimensão de linguagem" (Sprachlichkeit). É claro que, por linguagem, deve ser entendido aqui não o sistema das línguas, mas as coletâneas das coisas ditas, a síntese das mensagens mais significativas veiculadas, não somente pela linguagem ordinária mas por todas as linguagens eminentes que fizeram de nós o que somos (RICŒUR, 1988, p. 119).

A crítica das ideologias: Habermas

Ricœur situa em quatro itens sucessivos sua crítica das ideologias, enquanto alternativa a uma hermenêutica das tradições. Vejamos.

1. Onde Gadamer toma de empréstimo ao romantismo filosófico seu conceito de preconceito, reinterpretado mediante a noção heideggeriana de pré-compreensão, Habermas desenvolve um conceito de interesse, oriundo do marxismo reinterpretado por Lukács e pela escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K. O. Apel, etc.) (RICŒUR, 1988, p. 119).
2. Onde Gadamer se apoia sobre as ciências do espírito, compreendidas como reinterpretação da tradição cultural no presente histórico, Habermas recorre às ciências sociais críticas, diretamente dirigidas contra as reificações institucionais (RICŒUR, 1988, p. 119).
3. Onde Gadamer introduz a não-compreensão como obstáculo interno à compreensão, Habermas desenvolve uma teoria das ideologias, no sentido de uma distorção sistemática da comunicação pelos efeitos dissimulados da

violência (RICŒUR, 1988, p. 119).

4. Enfim, onde Gadamer funda a tarefa hermenêutica sobre uma ontologia do "diálogo que somos nós", Habermas invoca o ideal regulador de uma comunicação sem limite e sem coação que, longe de nos preceder, dirige-nos a partir do futuro (RICŒUR, 1988, p. 119).

Isto posto, Ricœur comenta cada ponto de desacordo. Vejamos.

1. O conceito de interesse, pelo qual começo, e que oponho polarmente ao de preconceito e de pré-compreensão, leva-nos a dizer algumas palavras sobre as relações de Habermas com o marxismo, bastante comparáveis às de Gadamer com o romantismo filosófico. O marxismo de Habermas é bastante original: nada tem a ver com o de Althusser e, ao mesmo tempo, conduz a uma teoria muito diferente das ideologias. Em *Conhecimento e interesse*, publicado em 1968, o marxismo é ressituaado no interior de uma arqueologia do saber que, diferentemente da de Foucault, não visa a extrair estruturas descontínuas que não são constituídas ou manipuladas por nenhum sujeito, mas visa, pelo contrário, a retrair a história contínua de uma mesma problemática, a da reflexão, desfigurada num objetivismo e num positivismo crescentes (RICŒUR, 1988, p. 120).

2. Mas não falamos ainda do terceiro tipo de interesse, que Habermas chama de interesse pela emancipação. É a ele que se liga um terceiro tipo de ciência: as ciências sociais críticas.

Atingimos, aqui, o mais importante ponto de discordância em relação a Gadamer. Enquanto este toma por referência inicial as "ciências do espírito", Habermas invoca as "ciências sociais críticas". Essa escolha inicial é repleta de conseqüências. Porque as "ciências do espírito" estão próximas daquilo que Gadamer chama de humaniora, as humanidades, que são essencialmente ciências da cultura, da retomada das heranças culturais no presente histórico; são, portanto, por natureza, ciências da tradição, sem dúvida da tradição reinterpretada, reinventada por sua implicação aqui e agora, mas da tradição continuada. É a essas ciências que a hermenêutica de Gadamer liga, inicialmente, seu destino. Podem comportar um momento crítico, mas, por natureza, tendem a lutar contra o distanciamento alienante da consciência estética, histórica» e de linguagem. Com isso, elas nos impedem de situar a instância crítica acima do reconhecimento da autoridade, da tradição, mesmo reinterpretada. A instância crítica só pode desenvolver-se como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência no que concerne às figuras da pré-compreensão que sempre precede e engloba a instância crítica (RICŒUR, 1988, p. 123-124).

3. Chegamos, pois, gradativamente, ao terceiro ponto de discordância, o que constitui o objeto mesmo de nosso debate. Eu o enuncio da seguinte forma: o conceito de ideologia ocupa, numa ciência social crítica, o lugar que ocupa o conceito de mal-entendido, de não-compreensão, numa hermenêutica das tradições. Foi Schleiermacher quem, antes de Gadamer, aliou a hermenêutica ao

conceito de não-compreensão. Há hermenêutica onde houver não-compreensão. Mas há hermenêutica porque há a convicção e a confiança de que a compreensão que precede e engloba a não-compreensão tem condições de reintegrar a não-compreensão na compreensão, pelo movimento mesmo da questão e da resposta, baseado no modelo dialógico. A não-compreensão é — se assim podemos dizer — homogênea à compreensão, do mesmo tipo que ela. Por isso a compreensão não recorre a procedimentos explicativos, que são remetidos para o campo das pretensões abusivas do "metodologismo" (RICŒUR, 1988, p. 124-125).

4. Não gostaria de concluir essa apresentação demasiado sumária do pensamento de Habermas, sem dizer algumas palavras sobre a divergência — talvez a mais profunda — que o separa de Gadamer.

Para Habermas, o principal defeito da hermenêutica de Gadamer consiste em tê-la ontologizado. Com isso, ele entende sua insistência sobre o consenso,

sobre o acordo, como se o consenso que nos precede fosse algo de constitutivo, de dado no ser (RICŒUR, 1988, p. 128).

[...]

Compete a uma crítica das ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das tradições pensa em termos de tradição assumida. Em outros termos, a crítica das ideologias implica que coloquemos como idéia reguladora, adiante de nós, o que a hermenêutica das tradições concebe como existindo na origem da compreensão. Aqui entra em jogo o que chamamos de o terceiro interesse que move o conhecimento: o interesse pela emancipação. É esse interesse, como vimos, que anima as ciências sociais críticas. Portanto, também é ele que fornece um quadro de referência a todas as significações postas em jogo na psicanálise e na crítica das ideologias. A auto-reflexão é o conceito correlato do interesse pela emancipação. É por isso que não podemos fundar a auto-reflexão sobre um consenso prévio. Ao invés disso, o que ocorre é justamente a comunicação interrompida. Não podemos falar, com Gadamer, de entendimento que leve à compreensão, sem presumirmos uma convergência das tradições que não existe sem hipostasiarmos o passado, que também é 'o lugar da falsa consciência, enfim, sem ontologizarmos a língua que é apenas um "competência comunicativa" desde sempre distorcida ((RICŒUR, 1988, p. 128-129).

Não obstante, o que ocorre com o conceito de ideologia é completamente diferente. O que constitui a diferença? Segundo Ricœur, Habermas recorre, aqui, constantemente ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias.²²⁵

Vejam os.

Primeiro traço: na escola de Frankfurt e numa linha que ainda podemos chamar de marxista, num sentido bastante geral, a distorção é constantemente vinculada à ação repressiva de uma autoridade, por conseguinte, à violência. A "censura", no sentido freudiano, constitui aqui o conceito-chave, pois é um conceito de origem política que aparece no campo das ciências sociais críticas depois de ter passado pela psicanálise. Esse elo entre ideologia e violência é capital, porque introduz no campo da reflexão grandezas que, sem estarem ausentes da hermenêutica, não são enfatizadas por ela: o trabalho e o poder. Digamos, num sentido marxista amplo, que é por ocasião do trabalho humano que se exercem fenômenos de dominação de uma classe sobre outra e que a ideologia exprime, do modo como veremos em breve, esses fenômenos de dominação. Na linguagem de Habermas, o fenômeno de dominação produz-se na esfera da ação comunicativa; é nela que a linguagem é distorcida em suas condições de exercício, no plano da competência comunicativa. Por isso uma hermenêutica que se restringe à dimensão de linguagem (Sprächlichkeit) encontra seu limite num fenômeno que só afeta a linguagem como tal porque a relação entre as três grandezas — trabalho, poder e linguagem — fica alterada (RICŒUR, 1988, p. 125).

Segundo traço: posto que as distorções da linguagem não provêm do uso como tal da linguagem, mas de sua relação com o trabalho e o poder, tornam-se ignoradas pelos membros da comunidade. Esse desconhecimento é específico do fenômeno da ideologia. Para fazer sua fenomenologia, precisamos recorrer a conceitos de tipo psicanalítico: a ilusão enquanto distinta do erro, a projeção enquanto constituição de uma falsa transcendência, a racionalização enquanto rearranjo ulterior das motivações,

²²⁵ Cf. RICŒUR, 1988, p. 125.

segundo as aparências de uma justificação racional. Para dizer a mesma coisa na esfera das ciências sociais críticas, Habermas fala de "pseudocomunicação" ou de "compreensão sistematicamente distorcida", por oposição à simples não-compreensão (RICŒUR, 1988, p. 126).

Terceiro traço: se o desconhecimento é insuperável pela via dialogal direta, a dissolução das ideologias deve tomar o atalho de procedimentos explicativos, e não mais simplesmente compreensivos. Tais procedimentos colocam em jogo um aparelho teórico que não podemos derivar de nenhuma hermenêutica que apenas prolongaria, no plano da arte, a interpretação espontânea do discurso ordinário na conversação. Ainda aqui, a psicanálise fornece um bom modelo: esse exemplo é amplamente desenvolvido na terceira parte de *Conhecimento e interesses* e no artigo intitulado *A reivindicação de universalidade da hermenêutica* (RICŒUR, 1988, p. 126).

Ricœur comenta também que “infelizmente, Habermas não nos diz nada sobre o modo no qual seria preciso transpor o esquema ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico da psicanálise para o plano das ideologias”.²²⁶

Ou seja: “deveríamos dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, também constituem fenômenos de dessimbolização”.²²⁷

Ricœur considera que “estes são os traços principais do conceito de ideologia; impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência, necessidade do desvio para a explicação das causas”.²²⁸ Ou seja, “mediante esses três traços, o fenômeno ideológico constitui uma experiência limite para a hermenêutica”.²²⁹ Por fim, Ricœur nota que enquanto a hermenêutica leva apenas a desenvolver uma competência natural, haverá necessidade de uma meta-hermenêutica para fazer a teoria das deformações da competência comunicativa.²³⁰ Portanto, é essa a crítica à teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender, as técnicas para vencer a não-compreensão e a ciência explicativa das distorções.²³¹

Vejam, por fim, os pontos centrais da “hermenêutica crítica”: a reflexão crítica sobre a hermenêutica e a reflexão hermenêutica sobre a crítica.

Reflexão crítica sobre a hermenêutica

²²⁶ - ²²⁸ RICŒUR, 1988, p. 127.

²²⁹ Ibid., p. 127-128.

²³⁰ - ²³¹ Ibid., p. 128.

Aqui nesse ponto, Ricœur elaborará sua reflexão pessoal sobre as pressuposições de ambas as concepções e abordar os problemas colocados desde a Introdução de “Herméneutique et critique des idéologies”.

Esses problemas, afirmávamos, dizem respeito à significação do gesto filosófico mais fundamental. O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda compreensão humana sob o regime da finitude. O da crítica das ideologias é um gesto ativo de desafio, dirigido contra as distorções da comunicação humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual estou consciente de pertencer; pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a idéia de uma libertação da palavra, de uma libertação essencialmente política, guiada pela idéia limite da comunicação sem limite e sem entrave (RICŒUR, 1988, p. 131).

O intuito de Ricœur não é o de fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. Como ele disse desde o início, cada uma fala de um lugar diferente. E é isso que realmente ocorre. Todavia, pode ser exigido que cada uma delas reconheça a outra, não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, a seu modo, de uma reivindicação legítima.²³² É nesse espírito que Ricœur retoma as duas questões apresentadas na Introdução de “Herméneutique et critique des idéologies”.

Relembrando.

A que condição uma filosofia hermenêutica pode, em si mesma, dar conta da exigência de uma crítica das ideologias? A preço de que reformulação ou de refundição de seu programa?

A que condição uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última análise, desprovida de preconceitos hermenêuticos? (RICŒUR, 1988, p. 101 e 132)

Por conseguinte: “A primeira questão coloca em jogo a capacidade da hermenêutica de justificar uma instância crítica em geral. Como pode haver crítica em hermenêutica?”²³³

Em primeiro lugar, observo que reconhecer a instância crítica é uma veleidade da hermenêutica incessantemente reiterada, mas sem cessar abortada. Com efeito, a partir de Heidegger, a hermenêutica está completamente engajada no movimento de volta ao fundamento que, de uma questão epistemológica concernente as condições de possibilidade das “ciências do espírito”, leva à estrutura ontológica do compreender. Podemos então nos perguntar se é possível o trajeto de retorno. No entanto, é sobre esse trajeto de retorno que poderia impor-se e revelar-se a afirmação de que as questões de crítica exegético-histórica são questões “derivadas”, de que

²³² Cf. RICŒUR, 1988, p. 131.

²³³ Ibid., p. 132.

o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está "fundado" sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental (RICŒUR, 1988, p. 132).

Quanto a Heidegger, Ricœur considera que se a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de revelar essa problemática de retorno, no próprio Heidegger, a questão é abandonada logo que é colocada.²³⁴ Por conseguinte, "a preocupação de enraizar o círculo mais fundo que toda epistemologia impede-nos de repetir a questão epistemológica depois da ontologia".²³⁵ Isso significaria que "não há em Heidegger nenhum desenvolvimento que corresponda ao momento crítico de uma epistemologia? Sim, mas esse desenvolvimento se aplica alhures."²³⁶

. A partir de então, comenta Ricœur, "a hermenêutica do ser revela todos os seus recursos críticos em seu debate com a substância grega e medieval, com o cogito cartesiano e kantiano".²³⁷ Por conseguinte, "o confronto com a tradição metafísica do Ocidente ocupa o lugar de uma crítica dos preconceitos. Em outras palavras, numa perspectiva heideggeriana, a única crítica interna que podemos conceber como parte integrante do empreendimento de desocultamento é a desconstrução da metafísica".²³⁸

Quanto a Gadamer:

É certo que tenha compreendido perfeitamente a urgência dessa "dialética descendente", do fundamento para o derivado. Por isso, declara: "Poderemos nos interrogar sobre as conseqüências que acarreta, para a hermenêutica das ciências do espírito, o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular do compreender da temporalidade do Dasein (Vérité et Méthode, p. 250) (RICŒUR, 1988, p. 134).

São essas conseqüências, na realidade, que interessam a Ricœur, porque é no movimento de derivação que a partilha entre pré-compreensão e preconceito constitui problema, e que novamente surge a questão crítica, no cerne mesmo da compreensão.²³⁹

Assim, segundo Ricœur, Gadamer ao falar dos textos de nossa cultura, não cessa de insistir nesse fato: esses textos são signiílcantes, por eles mesmos e há

²³⁴ Cf. RICŒUR, 1988, p. 132.

²³⁵ - ²³⁸ Ibid., p. 133.

²³⁹ Ibid., p. 134

uma "coisa do texto" que se dirige a nós.²⁴⁰

Mas como deixarmos falar a "coisa do texto" sem enfrentarmos a questão crítica da mistura da pré-compreensão com o preconceito?

A hermenêutica de Gadamer não está em condições de engajar-se a fundo nesse caminho, não somente porque, como em Heidegger, todo o esforço do pensamento está investido na radicalização do problema do fundamento, mas porque a experiência hermenêutica, em si mesma, evita lançar-se nos caminhos do reconhecimento de toda instância crítica. A experiência fundamental que determina o lugar de onde a hermenêutica faz sua reivindicação de universalidade contém a refutação do "distanciamento alienante" que comanda a atitude objetivante das ciências humanas. Por conseguinte, toda a obra toma um caráter dicotômico que se revela até mesmo no título: Verdade e método (RICŒUR, 1988, p. 134).

Ora, a alternativa prima sobre a conjunção e é essa situação inicial de alternativa, de dicotomia que, segundo Ricœur, impede-nos de reconhecer realmente a instância crítica e, por conseguinte, de fazer justiça a uma crítica das ideologias, expressão moderna e pós-marxista da instância crítica.²⁴¹ Ricœur ainda considera que há quatro temas que constituem uma espécie de complemento crítico à hermenêutica das tradições.

Vejamos.

1. O distanciamento, no qual essa hermenêutica tende a ver uma espécie de decadência ontológica, aparece como um componente positivo do ser para o texto. Ele pertence propriamente à interpretação, não como seu contrário, mas como sua condição.

Esse movimento de distanciamento está implicado na fixação, pela escrita, e em todos os fenômenos comparáveis, na ordem da transmissão do discurso. Com efeito, a escrita de forma alguma se reduz à fixação material do discurso: esta é a condição de um fenômeno muito mais fundamental, o da autonomia do texto. Autonomia tríplice: com referência à intenção do autor, à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; e, enfim, ao destinatário primitivo. O que significa o texto não coincide mais com aquilo que o autor queria dizer. Significação verbal e significação mental possuem destinos diferentes. Essa primeira modalidade de autonomia já implica a possibilidade de a "coisa do texto" escapar ao horizonte intencional limitado de seu autor, e de o mundo do texto fazer desmoronar o mundo de seu autor (RICŒUR, 1988, p. 135).

2. A hermenêutica deve satisfazer a uma segunda condição, se é que pretende explicar uma instância crítica a partir de suas próprias premissas. Deve superar a dicotomia danosa, herdada de Dilthey, entre "explicar" e "compreender". Esta dicotomia, como se sabe, procede da convicção segundo a qual toda atitude explicativa é tomada de empréstimo à metodologia das ciências da natureza e indevidamente estendida às ciências do espírito. O aparecimento, no campo da teoria do texto, de modelos semiológicos, convence-nos de que nem toda explicação é naturalista ou

²⁴⁰ Cf. RICŒUR, 1988, p. 134.

²⁴¹ Ibid.

causai. Os modelos semiológicos, aplicados especialmente à teoria do relato, são tomados de empréstimo ao domínio da linguagem, por extensão das unidades menores que a frase às unidades maiores que a frase (poemas, relatos, etc.). A categoria sob a qual devemos situar o discurso não é mais, aqui, a da escrita, porém, a da obra, vale dizer, uma categoria que depende da práxis, do trabalho. Compete ao discurso poder ser produzido à maneira de uma obra apresentando estrutura e forma. Mais ainda que a escrita, a produção do discurso como obra opera uma objetivação graças à qual ele se põe a ler em condições existenciais sempre novas (RICŒUR, 1988, p. 136-137).

3. De uma terceira maneira, a hermenêutica dos textos se volta para a crítica das ideologias. O momento propriamente hermenêutico, parece-me, é aquele em que a interrogação, transgredindo o fechamento do texto, volta-se para aquilo que o próprio Gadamer chama de "a coisa do texto", a saber, o tipo de mundo aberto por ele. Esse momento pode ser chamado de o momento da referência, em memória da distinção fregeana entre sentido e referência. O sentido da obra é sua organização interna, sua referência é o modo de se manifestar diante do texto (RICŒUR, 1988, p. 137).

4. De uma última maneira, a hermenêutica dos textos designa o lugar vazio de uma crítica das ideologias. Esse último ponto diz respeito ao estatuto da subjetividade na interpretação. Se, com efeito, a primeira preocupação da hermenêutica não é a de descobrir uma intenção oculta por detrás do texto, mas a de manifestar um mundo diante dele, a compreensão de si autêntica é aquela que, segundo Heidegger e Gadamer, deixa-se de instruir pela "coisa do texto". A relação do texto com o mundo toma o lugar da relação do autor com a subjetividade. Ao mesmo tempo, desloca-se também o problema da subjetividade do leitor. Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um "si" mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa, do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa, -então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levarmos até o fim essa sugestão, deveremos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo texto. Em outras palavras, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu me irrealizo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do ego. A metamorfose do mundo segundo o jogo também é a metamorfose lúdica do ego.

Portanto, "compete a uma hermenêutica do poder-ser voltar-se para uma crítica das ideologias, de que ela constitui a mais fundamental das possibilidades" [e] "ao mesmo tempo, o distanciamento se inscreve no cerne da referência: é do real cotidiano que o discurso poético se distancia, visando ao ser como poder-ser" (RICŒUR, 1988, p. 135).

Reflexão hermenêutica sobre a crítica

Por fim, Ricœur elabora, sobre a crítica das ideologias, uma reflexão simétrica à precedente que visaria a pôr à prova a reivindicação de universalidade da crítica das ideologias, exortando que essa reflexão não conduza a crítica das ideologias ao aprisco da hermenêutica, mas que comprove o intuito de Gadamer, segundo o

qual as duas "universalidades" — a da hermenêutica e a da crítica das ideologias — interpenetram-se. Mas, também apresenta a questão nos termos de Habermas: em que condições a crítica pode se apresentar como uma meta-hermenêutica?²⁴² (

Vejamos.

1. Começarei pela teoria dos interesses que subentende a crítica das ideologias, a da fenomenologia transcendental e a do positivismo. Podemos nos perguntar o que autoriza a seqüência das teses: que toda *Forschung* é regulada por um interesse que confere às significações de seu campo um quadro prévio de referências; que tais interesses são três (e não um, dois ou quatro): interesse técnico, interesse prático e interesse emancipatório; que esses interesses se enraízam na história natural da espécie humana, embora enfatizem a emergência do homem acima da natureza e assumam forma no meio do trabalho, do poder e da linguagem; que, na reflexão sobre si, conhecimento e interesse se identificam; que a unidade do conhecimento e do interesse se comprova numa dialética que discerne os traços históricos da repressão do diálogo e reconsóia o que foi reprimido (RICŒUR, 1988, p. 140).

2. Gostaria agora de considerar novamente o pacto que Habermas instaura entre ciência social crítica e interesse pela emancipação. Opusemos vigorosamente esse privilégio das ciências sociais críticas ao das ciências histórico-hermenêuticas que se orienta mais para o reconhecimento da autoridade das tradições que para a ação revolucionária voltada contra a opressão.

A questão que a hermenêutica coloca à crítica das ideologias é a seguinte: podemos conferir ao interesse pela emancipação, que motiva esse terceiro ciclo de ciências, um estatuto tão distinto quanto podemos supor com referência a interesse que anima as ciências,, histórico-hermenêuticas? Essa distinção é afirmada bastante 'dogmaticamente, como que para cavar o fosso entre interesse pela emancipação e interesse ético. Mas as análises concretas de Habermas desmentem esse intuito dogmático (RICŒUR, 1988, p. 141).

3. Chego ao terceiro ponto de desacordo entre hermenêutica das tradições e crítica das ideologias. Diz respeito ao abismo que separaria a simples má-compreensão da distorção patológica ou ideológica. Não quero retornar aos argumentos já expostos há pouco e que tendem a atenuar a diferença entre má-compreensão e distorção. Uma hermenêutica das profundezas ainda é uma hermenêutica, mesmo que a chamemos de meta-hermenêutica. Preferiria insistir num aspecto da teoria das ideologias que nada deve ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias. Toda uma parte da obra de Habermas destina-se não à teoria das ideologias tomada abstratamente, mas às ideologias contemporâneas. Ora, quando a teoria das ideologias se desenvolve, assim, concretamente no contexto de uma crítica do tempo presente, revela aspectos exigindo que aproximemos concretamente, e não mais simplesmente de modo teórico, o interesse pela emancipação, do interesse pela comunicação, no contexto das tradições reinterpretadas pela comunicação, no contexto das tradições reinterpretadas.

Segundo Habermas, 'qual é a ideologia dominante do tempo presente? Sua resposta é semelhante à de Herbert Marcuse e à de Jacques Ellul: é a ideologia científico-tecnológica (RICŒUR, 1988, p. 142-143).

4. Essa aproximação inelutável entre o despertar da lidade política e a reanimação das fontes tradicionais da ação comunicativa leva-me a dizer uma palavra, para concluir, sobre a quarta e mais formidável diferença entre

²⁴² Cf. RICŒUR, 1988, p. 139-140.

consciência hermenêutica e consciência crítica. A primeira, dizíamos, está voltada para um entendimento, para um consenso que nos precede e, neste sentido, que está aí; a segunda antecipa o futuro de uma liberação cuja idéia reguladora não é um ser mas um ideal, o ideal da comunicação sem limite e sem entrave (RICŒUR, 1988, p. 145).

Dessa forma, a questão que o hermeneuta dirige ao crítico das ideologias contemporâneas é a seguinte:

admitamos que a ideologia consista, hoje, na dissimulação da diferença entre a ordem normativa da ação comunicativa e o condicionamento burocrático, por conseguinte, na dissolução da esfera de interação mediatizada pela linguagem nas estruturas da ação instrumental; se isto ocorre, o que devemos fazer para que o interesse pela emancipação não permaneça um desejo piedoso, a não ser que o encarnemos no despertar da ação comunicativa? E sobre o que podemos apoiar concretamente o despertar da ação comunicativa, senão sobre a retomada criadora das heranças culturais? (RICŒUR, 1988, p. 144).

Ricoeur, ao esboçar essa dialética da rememoração das tradições e da antecipação da libertação, que de forma alguma, pretende abolir a diferença entre uma hermenêutica e uma crítica das ideologias, haja vista que cada uma possui um lugar privilegiado e preferências regionais diferentes, no entanto, é tarefa da filosofia colocar ao abrigo das oposições enganadoras o interesse pela emancipação das heranças culturais recebidas do passado e o interesse pelas projeções futuristas de uma humanidade libertada.²⁴³

3.1.3 “Science et idéologie (1974)”

Em maio de 1974, um ano antes de ministrar o Curso sobre *Ideologia e Utopia* nos Estados Unidos, Paul Ricoeur publica artigo intitulado “Science et idéologie (Résumé et Summary)” – [Ciência e ideologia (Resumo e sumário)], na *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième Série, número 14, p. 328-355, 355-356.²⁴⁴

²⁴³ Cf. RICŒUR, 1988, p. 146.

²⁴⁴ Traduzido quase integralmente, mas diferentemente em inglês em “[Can There Be a Scientific Concept of Ideology? I and II. A Segment] [followed by a discussion].” *Phenomenological Sociology. Newsletter* (Dayton, Ohio) 3 (1974-1975), nº 2, 2-5, 8; nº 3, 4-6, 6-8 [discussion], [mimeographed] e em “Can There be a Scientific Concept of Ideology?”. *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue*. Edited by J. Bien. The Hague-Bostob (Hebrew University), [1978], p. 291-240; e retraduzido integralmente em inglês em “Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation, Edited, translated, and introduced by J. B. Thompson with a response by Paul Ricoeur. Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourn-Sidney; Cambridge University Press; Paris; Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme. [1981], 314 p. [Hardback and paperback]; traduzido para o alemão em “Wissenschaft und Ideology”. *Die Wahrheit des Ganzen* (Leo Gabriel Festschrift). Édité

Paul Ricœur

nos alerta, inicialmente, para certas armadilhas a que pode nos conduzir uma interpretação redutora do fenômeno ideológico. Em seguida, elabora alguns critérios permitindo-nos compreender o fenômeno ideológico, não a partir de uma análise em termos de classes sociais e de classes dominantes, mas de um modo de cruzar Marx sem segui-lo nem tampouco combatê-lo” (JAPIASSU *apud* RICŒUR, 1988, p. 11).

Para tanto,

procede em três etapas: primeiramente, estuda a função geral das ideologias; em seguida, estuda a função de dominação, própria da ideologia, que acrescenta à função anterior de integração; em terceiro lugar, a ideologia é analisada em sua função de deformação. Só então Ricœur passa a mostrar os vínculos existentes entre as ciências sociais e a ideologia (JAPIASSU *apud* RICŒUR, 1988, p. 11).

Por fim, Ricœur nota que

nenhuma teoria social pode desvincular-se por completo da condição ideológica. Finalmente, tenta dar uma solução à clássica oposição entre ciência e ideologia. Entre ambas, deve haver uma relação dialética: não há um lugar não-ideológico de onde possa falar o cientista social, porque falar de um lugar axiologicamente neutro não passa de um engodo (JAPIASSU *apud* RICŒUR, 1988, p. 11).

Vejamos as três funções da ideologia.

1) **Função geral da ideologia**

Ricœur tem seu ponto de partida na análise weberiana do conceito de ação social e de relação social, já que em Weber “há ação social quando o

par H. Kohlenberger. Wien-Freiburg-Basel: Herder, [1976], p. 135- 150; traduzido para o espanhol em “Ciência e Ideologia”. Convivium. Filosofia, Psicologia, Humanidades (Barcelona) 1974, nº 43, 3-26; traduzido para o italiano em “Tradizione o alternativa. Ter saggi su ideologia e utopia” (Le scienze umane. Scienze dei fenomeni umani e dei processi di civilizzazione). Traduction de trois articles de Paul Ricœur par L. Rovini, F. Colombro et P. Vivaldi avec une introduction de G. Grampa. [Brescia]: Morcelliana, [1980], 147 p., contendo os seguintes artigos: “Ideologia e utopia come immaginazione culturale”, “Scienza e ideologia” e “Ermeneutica e critica delle ideologie”; Traduzido diferentemente em português em *Interpretação e ideologias*. Tradução de diversos textos de Paul Ricœur com uma apresentação de H. Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, 172 p. e como “Hermenêutica e Ideologia”, organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu, São Paulo: Vozes, 2008; e sob o título “Ciência e ideologia”, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, nº 1, p. 21-43, 1980; e traduzido para o japonês sob o título “Kaishaku no kakushin [L’innovation de l’interprétation]. Tradução de diversos artigos por H. Kumé, M; Shimizu e T. Hisashigé com um prefácio de Paul Ricœur. Tokyo: Hakusui-Sha, 1978, 382 p. e incluído em “Du texte à l’action: essais de herméneutique II, Paris: Seuil, 1986, e traduzido para o espanhol por Alcino Cartaxo Corona, México: Fondo de Cultura Económica, 2020 (Cf. VASINA, 1985).

comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento do outro”.²⁴⁵

Segundo Ricœur,

é nesse nível de caráter significativo, mutuamente orientado e socialmente integrado da ação, que o fenômeno ideológico aparece em toda a sua originalidade. Está ligado à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar (RICŒUR, 1988, p. 68).

Eis o **primeiro traço** de onde Ricœur pretende partir: a necessidade de um grupo social conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar, encenar.

Por que isso ocorre?

A ideologia é a função de distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-los num credo de todo o grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. E nessa distância, característica de todas as situações *post-factum*, que intervêm as imagens e as interpretações. Sempre é uma interpretação que o modela retroativamente, mediante uma representação de si mesmo, que um ato de fundação pode ser retomado e atualizado. Talvez não haja grupo social sem essa relação indireta com seu próprio advento. É por isso que o fenômeno ideológico começa demasiado cedo: porque, com a domesticação, pela lembrança, começa o consenso, mas também se iniciam a convicção e a racionalização. Nesse momento, a ideologia deixou de ser mobilizadora para tornar-se justificadora; ou antes, só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora (RICŒUR, 1988, p. 68).

Donde o **segundo traço** da ideologia, nesse primeiro nível: seu dinamismo. “A ideologia depende daquilo que poderíamos chamar de uma teoria da motivação social. Ela é para a práxis social, aquilo que é para um projeto individual, um motivo – um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e o que compromete”.²⁴⁶

Mas como a ideologia consegue preservar seu dinamismo?

Aqui surge um **terceiro traço** da ideologia, nesse primeiro nível: toda ideologia é simplificadora e esquemática. “Ela é uma grelha, um código, para se dar uma visão de conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo”.²⁴⁷ Assim sendo, “a ideologia é, por excelência, o reino dos ismos: liberalismo, socialismo etc. É possível que só haja ismos, para o próprio pensamento especulativo, por assimilação a esse nível de discurso: espiritualismo, materialismo

²⁴⁵ RICŒUR, 1988, p. 67.

²⁴⁶ Ibid., p. 68.

²⁴⁷ Ibid., p. 69.

etc.”²⁴⁸ Por conseguinte, esse terceiro traço permite-nos perceber o caráter dóxico da ideologia: o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou, se preferirmos a terminologia freudiana, é o momento da racionalização.²⁴⁹

Desse ponto de vista, a ideologia “se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidares”.²⁵⁰

No *quarto traço*, começam a se precisar os caracteres negativos geralmente vinculados a uma ideologia, ou seja, “o código interpretativo de uma ideologia é mais algo *em que* os homens habitam e pensam de que uma concepção *que* possa expressar”.²⁵¹ Ou seja: “a ideologia é operatória, e não temática”.²⁵²

O *quinto traço* complica e agrava esse estatuto não reflexivo e não transparente da ideologia. “Tudo indica que esse traço é o aspecto *temporal* específico da ideologia. Significa que o novo só pode ser recebido a partir do tópico, também oriundo da sedimentação da experiência social. Aqui pode ser inserida a função de dissimulação”.²⁵³

2) *Função de dominação*

Chegamos à segunda função da ideologia. Se “a função de dissimulação é claramente predominante quando se produz a conjunção entre a função geral de *integração*, analisada até agora, e a função particular de *dominação*, que se vincula aos aspectos hierárquicos da organização social”.²⁵⁴ Assim, “o que a ideologia interpreta e justifica, por excelência, é a relação com as autoridades, o sistema de autoridade”.²⁵⁵ Aqui nesse ponto, Ricœur recorre às análises de Max Weber concernentes à autoridade e à dominação. “Toda autoridade, observa, procura legitimar-se, e os sistemas políticos se distinguem segundo seu tipo de legitimação”.²⁵⁶

3) *Função de deformação*

²⁴⁸ - ²⁵⁰ RICŒUR, 1988, p. 69.

²⁵¹ - ²⁵³ Ibid., p. 70.

²⁵⁴ - ²⁵⁵ Ibid., p. 71.

Chegamos ao limiar da terceira função de ideologia, o conceito propriamente marxista. O que ele traz de novo? Essencialmente, “a ideia de uma distorção, de uma deformação por *inversão*: “Se, em toda ideologia”, escreve Marx, “os homens e suas relações nos aparecem situados com a cabeça para baixo, como numa *câmara obscura*, este fenômeno decorre de seus processos de vida histórica, absolutamente como a inversão dos objetos sobre a retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”.²⁵⁷ A ideologia “é esse menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original”.²⁵⁸ Não obstante, “a limitação fundamental do conceito marxista não se deve ao seu vínculo com a ideia de classe dominante, mas à sua definição por um conteúdo específico – a religião –, e não por função. Essa limitação é a herança de Feuerbach”.²⁵⁹

Ora,

a tese marxista vai muito mais longe em vigor que sua aplicação à religião, na fase do primeiro capitalismo; aplicação essa que me parece, diga-se de passagem, perfeitamente bem fundada, mesmo que a religião constitua seu verdadeiro sentido em outra esfera da experiência e do discurso (RICŒUR, 1988, p. 75).

Após “cruzar” o marxismo apresentando os critérios de classificação das funções do fenômeno ideológico, Ricœur põe um segundo problema em toda sua acuidade: “Qual o estatuto epistemológico do discurso sobre a ideologia? Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente da ideologia?”. Ou seja, Ricœur passa a discutir as Ciências Sociais e ideologia e a dialética da ciência e da ideologia, sem a qual é impossível fazer a crítica das ideologias.

3.2 LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE “IDEOLOGIA E UTOPIA” EM 1975

3.2.1 “*Lectures on ideology and utopia*” (1975)

Em 1975, no mesmo ano em que publica *La métaphore vive* [Metáfora viva], na qual as questões da poética e da imaginação ocupam a maior parte da sua pesquisa, Paul Ricœur leciona o curso sobre a imaginação e o curso sobre a *ideologia e a utopia*, publicado em 1986 e editado por George Taylor. Por conseguinte, este

²⁵⁷ - ²⁵⁸ RICŒUR, 1988, p. 73.

²⁵⁹ Ibid., p. 74.

último curso corresponde precisamente à vertente social da imaginação, àquilo a que se possa chamar o imaginário social.²⁶⁰

Ora:

A primeira tese, relativamente inovadora, de Ricœur, é que ideologia e utopia são fenómenos dialéticos e, portanto, correlativos, codependentes. A segunda tese é que eles não correspondem apenas a fenómenos patológicos, tal como a tradição filosófica os considerou desde sempre, mas que, pelo contrário, são constitutivos da realidade social, dado expressarem precisamente a tradição e a inovação no domínio do imaginário social (MARCELO, 2016, p. 96).

No entanto:

A **ideologia** existe porque suporta a crença na justiça do exercício do poder da forma como está atualmente organizado; ela representa a transmissão da tradição, a veiculação dos valores, normas, práticas e rituais que descrevemos acima. É a ideologia que permite que as sociedades tenham memória e tenham continuidade. Portanto, é um fenómeno de imaginação reprodutiva (MARCELO, 2016, p. 96, grifo nosso).

Já a **utopia**:

é fruto da imaginação produtiva e dá azo aos fenómenos pelos quais uma sociedade se renova, se mantém viva e criativa. Obviamente que ambos os fenómenos podem tornar-se patológicos, precisamente se a ideologia se tornar petrificada e hostil a qualquer tipo de abertura ou mudança ou se a utopia pretender ser literalmente u-topos, aquilo que não existe em lugar nenhum (MARCELO, 2016, p.96).

Logo, convém que lutemos contra “estas formas de patologias sociais”, haja vista que:

temos que combater estas formas de patologias sociais, as ideologias reificadas e as utopias que pretendem fazer tabula rasa das sociedades historicamente existentes. É tão mal o Terror que provém da tentativa de impor um começo absoluto novo a qualquer sociedade, como a sociedade totalmente fechada onde, pela erosão do tempo, as instituições morrem e aquilo que era justo deixa de o ser pela alteração das condições, mas, ainda assim, o fechamento ideológico impede a renovação (MARCELO, 2016, p. 96- 97).

Paul Ricœur, em *A ideologia e a Utopia* [Tradução brasileira de “Lectures on

²⁶⁰ Cf. MARCELO, Gonçalo. “A Filosofia Social de Paul Ricœur”. In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, Jose (org.). *Ricœur em Coimbra*: receção filosófica de sua obra. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 95.

Ideology and Utopia”) propõe-se justamente reunir num mesmo quadro conceitual as noções de ideologia e de utopia para as quais é usual oferecer um tratamento separado, a partir da hipótese de que “a conjunção de dois aspectos assim opostos, ou de duas funções complementares, constitui um exemplo do que poderíamos denominar uma “imaginação social e cultural”.²⁶¹

Ricœur reconhece que a ideologia e a utopia possuem traços comuns: o *primeiro traço*: são fenômenos ambíguos e eminentemente situados, cada qual com aspectos positivos e negativos, um papel construtivo e um papel destruidor, uma dimensão constitutiva e uma dimensão patológica; o *segundo traço*: o aspecto patológico.²⁶² Assim, “a ideologia designa inicialmente um processo de distorção ou de dissimulação pelo qual o indivíduo ou um grupo exprime sua situação, mas sem conhecê-la ou sem reconhecê-la”.²⁶³ A utopia, por sua vez, também goza frequentemente de má reputação, é “um tipo de atitude esquizofrênica perante a sociedade: uma maneira de escapar à lógica da ação por meio de uma construção exterior à história e, ao mesmo tempo, uma forma de proteção contra toda espécie de verificação levada a cabo por meio de uma ação concreta”.²⁶⁴

A hipótese de Ricœur é que

existe, não obstante, uma vertente positiva de ambas as noções e que, no coração de cada uma delas, a polaridade ou a tensão entre esses dois aspectos podem ser postas à luz por meio de um exame de uma polaridade ou de uma tensão análogas entre as próprias noções. Pretendo que essa polaridade entre a utopia e a ideologia e no seio de cada uma dessas noções pode ser posta na conta de traços estruturais daquilo que eu denomino *imaginação cultural*. Essa dupla polaridade recobre, a meu ver, as principais tensões que encontraremos em nosso estudo da ideologia e a da utopia (RICŒUR, 2017, p. 16).

Paul Ricœur constata que

a polaridade entre ideologia e utopia foi raramente levada em consideração desde o célebre livro de Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*. Este livro, mencionado frequentemente no decorrer desta tese, foi publicado em sua versão original no ano 1929. Creio que Mannheim é a única pessoa, ao menos até um passado recente, que tentou pensar a ideologia e a utopia conjuntamente. Ele o fez considerando ambas como fenômenos desviantes em relação à realidade. Elas divergem no seio de uma mesma defasagem, de uma mesma distorção em relação à realidade (RICŒUR, 2017, p. 16).

Ricœur percebe que desde Mannheim, “a atenção dedicada a tais fenômenos

²⁶¹ - ²⁶³ Cf. RICŒUR, 2017, p. 15.

²⁶⁴ Ibid., p. 16.

se concentrou sobretudo em uma ou outra, porém, jamais em ambas ao mesmo tempo”.²⁶⁵

Nesse sentido,

de um lado, temos uma crítica da ideologia, principalmente devida aos sociólogos marxistas ou pós-marxistas. Penso, particularmente, na Escola de Frankfurt, representada por Habermas, Karl-Otto Apel e outros. Perante essa crítica sociológica da ideologia, temos uma história e uma sociologia da utopia. Este último campo não se preocupa com trabalhos sobre ideologia conduzidos pelos primeiros. Todavia, a separação entre os dois domínios de pesquisa seria talvez levada a amenizar-se; nota-se, ao menos, um interesse pela conexão entre eles (RICŒUR, 2017, p. 16-17).

Para o exame da ideologia, vejamos, nas próprias palavras de Ricœur, como procederá:

O meu ponto de partida será o papel da ideologia como distorção, tal como ela aparece na ideologia do jovem Marx. Tal pesquisa está balizada pelo estudo das passagens da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e d’*A ideologia alemã*. Vou explorar, em seguida, os escritos de um marxista francês contemporâneo, Louis Althusser (sobre *A favor de Marx* e o artigo “Ideologia e o aparelhos ideológicos de Estado”). Em seguida, eu me voltarei para aquela parte do livro de Mannheim, *Ideologia e utopia*, consagrada à ideologia, aguardando pelo exame da questão da utopia, e por uma discussão definitiva do livro de Mannheim. Depois, ao me voltar para Marx Weber e *Economia e sociedade*, a minha principal consideração será sobre o papel da ideologia na legitimação dos sistemas de autoridade. Uma discussão com Habermas, sobretudo com o livro *Conhecimento e interesse*, dará prosseguimento ao exame de Weber. A seção consagrada à ideologia terminará com a análise da função integradora da ideologia. Farei referência ao artigo de Geertz, “Ideology as cultural system” e proporei algumas apreciações pessoais (RICŒUR, 2017, p. 31).

Em seguida, Ricœur passará a esboçar a paisagem conceitual da utopia em Mannheim, Saint-Simon e Fourier.

Vejamos:

Como disse no início desta introdução, parece não haver passagem possível da ideologia à utopia. Somente uma sociologia com pretensão científica, como a da versão marxista-ortodoxa, pode reuni-las, qualificando de ideológica e utópica. Tal redução, porém, é atípica. Fenomenologicamente consideradas, a partir de um ponto de vista descritivo que leve em conta as significações específicas de cada uma delas, a ideologia e a utopia dizem respeito a dois gêneros semânticos distintos” (RICŒUR, 2017, p. 31).

Prossegue, Ricœur:

A utopia, em particular, se distingue por um gênero semântico próprio.

²⁶⁵ RICŒUR, 2017, p. 16.

Talvez seja uma boa maneira de engajar a nossa comparação da ideologia e da utopia: existem obras que se proclamam utopias, ao passo que nenhuma delas pensa em reivindicar o epíteto de ideologia. Thomas Morus forja a palavra “utopia” para fazer dela o título de seu famoso livro, publicado em 1516. Como sabemos, a palavra significa “de lugar nenhum” (RICŒUR, 2017, p. 32).

Alicerçado pelas noções de ideologia e utopia reunidas no mesmo campo conceitual, Ricœur confirma sua hipótese “de que a função mais radical da utopia é inseparável da função mais radical da ideologia é que ambas encontram o mesmo ponto crucial, o da autoridade”.²⁶⁶

Mas,

se toda ideologia tende em última análise a legitimar um sistema de autoridade, toda utopia, o momento do outro, não deve enfrentar o problemado poder? O que, no final das contas, está em causa na utopia não é tanto o consumo, a família ou a religião, mas o uso do poder em cada uma dessas instituições. E a utopia não teria se tornado possível porque existe um problema de credibilidade em todos os sistemas de legitimação e de autoridade? Não seria, em outros termos, a função da utopia expor o problema da credibilidade que surge ali onde os sistemas de autoridade excedem simultaneamente a nossa confiança neles e a nossa crença em sua credibilidade? O ponto de inflexão da ideologia, aquele em que a sua função integradora se reverte em distorção, é também, portanto, o ponto de inflexão da utopia” (RICŒUR, 2017, p. 33-34).

Por fim, comenta Paul Ricœur que, antes de proceder, nas três últimas aulas, a uma discussão mais pormenorizada da utopia, concluirá a análise da ideologia com uma aula consagrada a Clifford Geertz.

Vejamos:

Habermas forneceu a transição: ele torna possível uma crítica da sociedade que evita o paradoxo de Mannheim (a distinção da ciência e da ideologia). Ele acrescenta algo a Weber, ao mostrar que somente ao término do andamento crítico é que podemos reconquistar, como obra nossa, as pretensões da autoridade, e ele chama nossa atenção para o fato de que tal conquista vai da excomunhão e da dessimbolização para a o reconhecimento e para a comunicação. Nesse último ponto, ele anuncia Geertz, que demonstra que a ideologia deve ser compreendida com base na estrutura simbólica da ação. Esta é uma conclusão que nos permite ir além da distorção e da legitimação, e encarar o terceiro e último nível da ideologia: uma concepção não pejorativa da ideologia como integração” (RICŒUR, 2017, p. 297).

Portanto, ainda de forma embrionária poder-se-á identificar nessas aulas de Paul Ricœur *três grandes funções* da ideologia, sem olvidar o mérito de Mannheim de haver ampliado o conceito marxista de ideologia ao fazer dele um conceito paradoxal,

²⁶⁶ RICŒUR, 2017, p. 33.

na medida em que inclui aquele que o emprega, a saber: a *função deformativa*, tratadas por Marx e Althusser; a *função legitimadora*, discutida em Weber, ainda que dessimbolizada em Habermas; e a *função integradora*, em Geertz.

Assim como a ideologia trabalha em três níveis — a *distorção*, a legitimação e a *identificação* —, a utopia opera também em três níveis: primeiramente, ali onde a ideologia é uma distorção, a utopia é fantasmagórica – totalmente irrealizável; em seguida, ali onde a ideologia é legitimação, a utopia é uma alternativa ao poder existente; e, no terceiro nível, assim como a função positiva da ideologia é preservar a identidade de um grupo, assim também a função positiva da utopia é explorar o possível.²⁶⁷

Ao concluir as aulas sobre a *ideologia e a utopia*, Ricœur se pergunta se elas próprias podem evitar serem ideológicas e utópicas:

Tal era, como vocês estão lembrados, o paradoxo enfrentado por Mannheim, minha convicção é que sempre somos tomados nessa oscilação entre ideologia e utopia. Não há resposta ao paradoxo de Mannheim, exceto ao dizermos que devemos tentar curar a doença da utopia com o auxílio daquilo que é sadio na ideologia – o seu elemento de identidade que é, um a mais, uma função social da existência – e tentar curar a rigidez, a petrificação das ideologias por meio do elemento utópico” (RICŒUR, 2017, p. 363-364).

3.3 LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE IDEOLOGIA E UTOPIA APÓS 1975

3.3.1 “*Ideology and Utopia as Cultural Imagination*” (1976)

Em 1976, Paul Ricœur publica “*Ideology and Utopia as Cultural Imagination*” “Ideologia e utopia como Imaginação Cultural” (Philosophic Exchange: Exchange 2 (1976), nº 2, Summer, 17-28 e/ou Philosophic Exchange, v. 7 [1976], nº. 1, Art. 5),²⁶⁸ um ano após às aulas dedicadas à ideologia e utopia, na Universidade de Chicago. O artigo “*Ideology and Utopia as Cultural Imagination*” (1976) será retomado e

²⁶⁷ Cf. RICŒUR, 2017, p. 361-362.

²⁶⁸ Reimpresso em *Being Human in a Technological Age*, Edited by D. M. Borchert et D. Stewart. Athens: Ohio University Press, 1979; traduzido para o italiano sob o título “Ideologia e utopia come immaginazione culturale” na coletânea “Tradizione o alternativa. Ter saggi su ideologia e utopia” (Le scienze umane. Scienze dei fenomeni umani e dei processi di civilizzazione), tradução de três artigos de Paul Ricœur por L. Rovini, F Colombo e P. Vivaldi, com uma Introdução de G. Grampa [Brescia]: Morcellina, 1980).

modificado em “L’idéologie et l’utopia: deux expressions de l’imaginaire social” (1983).

O objetivo deste artigo é “colocar os dois fenômenos da ideologia e da utopia dentro de uma única estrutura conceitual que designarei como uma teoria da imaginação cultural”.²⁶⁹ Desta conexão sob este título meramente formal, Ricœur espera duas coisas: “primeiro, uma melhor compreensão da ambiguidade que ambos têm em comum, na medida em que cada um deles cobre um conjunto de expressões que variam de formas saudáveis a patológicas, de distorção a papéis constitutivos”.²⁷⁰ Em segundo lugar, “uma melhor compreensão de sua complementaridade em um sistema de ação social”.²⁷¹ Em outras palavras, “a polaridade entre ideologia e utopia e a polaridade dentro de cada uma delas pode ser atribuída a alguns traços estruturais da imaginação cultural”.²⁷²

Ricœur nota que:

A polaridade entre ideologia e utopia quase não foi tomada como tema de investigação desde a época em que Karl Mannheim escreveu sua seminal obra *Ideologie und Utopie* [Ideologia e Utopia], em 1929. Hoje temos, por um lado, uma crítica das ideologias decorrentes da tradição marxista e pós-marxista e expandida pela escola de Frankfurt, e, por outro lado, uma história das utopias, às vezes uma sociologia da utopia, mas com pouca conexão com a chamada *ideologiekritik* [Crítica das Ideologias]. No entanto, Karl Mannheim abriu o caminho para um tratamento conjunto da ideologia e da utopia, olhando para elas como atitudes desviantes em relação à realidade social. Este critério de não congruência ou discrepância pressupõe que tanto os indivíduos como as entidades coletivas possam relacionar-se com a realidade social não apenas no modo de uma participação sem distância, mas também num modo de não congruência que pode assumir várias formas. Esse pressuposto é precisamente o de uma imaginação social ou cultural operando de muitas maneiras, incluindo as construtivas e destrutivas. Pode ser uma hipótese fecunda que a polaridade da ideologia e da utopia tenha a ver com diferentes figuras de não congruência, típicas da imaginação social. Além disso, é bem possível que o lado positivo de um e o lado positivo do outro estejam na mesma relação complementar que o lado negativo e patológico de um está com o lado negativo e patológico do outro (RICŒUR, 1976, p. 17, tradução nossa).

Mas antes de abordar complementaridade abrangente entre dois fenômenos que são, eles próprios, bilaterais, Ricœur analisa cada fenômeno separadamente, a fim de descobrir o lugar de um na fronteira do outro. Vejamos.

A ideologia

²⁶⁹ - ²⁷² RICŒUR, 1976, p. 17.

Nesta seção dedicada ao fenômeno da ideologia, Ricœur propõe que comecemos pelo estudo do “conceito avaliativo de ideologia, ou seja, o conceito pejorativo em que a ideologia é entendida como ocultação e distorção” (RICŒUR, 1976, p. 17). Nossa tarefa será investigar os pressupostos por meio dos quais este conceito pejorativo de ideologia torna sentido, por duas razões: primeiro, este tipo de procedimento regressivo nos levará da camada superficial do fenômeno à sua estrutura de profundidade; segundo, este procedimento não se destina a refutar o conceito, mas para estabelecê-lo em uma base mais sólida do que a alegação polêmica de que primeiro dá expressão (Cf. RICŒUR, 1976, p. 17, tradução nossa).

Para tanto, Ricœur afirma que tomou emprestado esse conceito inicial de ideologia da *German Ideology* [Ideologia alemã] de Karl Marx. A escolha deste ponto de partida tem uma vantagem dupla:

Por um lado, nos fornece um conceito de ideologia que ainda não se opõe a uma suposta ciência marxista (que ainda está para ser escrita), mas para o conceito de indivíduo vivo real sob condições materiais definidas. Portanto, ainda não estamos presos ao problema insolúvel da ciência versus ideologia. Por outro lado, *A Ideologia Alemã* já é um texto marxista que rompe com a filosofia idealista dos jovens hegelianos que colocam "consciência", "autoconsciência", "Homem", "ser espécie" e "o Único," na raiz de sua antropologia. Uma nova antropologia emergiu para a qual a realidade significa práxis, isto é, a atividade de indivíduos humanos submetidos a circunstâncias que são sentidas como obrigatórias e vistas como poderes estranhos à sua vontade (RICŒUR, 1976, p. 17-18, tradução nossa).

Dessa “leitura” de *A Ideologia Alemã* Ricœur chega a dois corolários:

Um primeiro corolário desta afirmação é que a oposição inicial entre os ativos reais, o processo de vida e as representações distorcidas, são, como tal, sem sentido se a distorção não é um processo patológico enxertado na estrutura da ação articulada simbolicamente. Se a ação não for simbólica desde o início, nenhuma mágica será capaz de desenhar uma ilusão de um interesse (RICŒUR, 1976, p. 23, tradução nossa).

Um segundo corolário é ainda mais importante porque nos fornecerá uma transição para o problema da utopia. Em seus três níveis (distorção, legitimação, simbolização), a ideologia tem uma função fundamental: padronizar, consolidar, fornecer ordem para o curso de ação. Seja para preservar o poder de uma classe ou garantir a duração de um sistema de autoridade, ou padrões de funcionamento estável de uma comunidade, a ideologia tem uma função de conservação no bom e no mau sentido da palavra. Preserva, conserva, no sentido de tornar firme a ordem humana que poderia ser estilhaçada por forças naturais ou históricas, por distúrbios externos ou internos. Toda a patologia da ideologia procede deste papel "conservador" da ideologia (RICŒUR, 1976, p. 23, tradução nossa).

A Utopia

Termo cunhado por Thomas Moore, como título para seu famoso livro, Utopia é uma palavra que significa a ilha que não está em lugar nenhum. "É um lugar que não tem lugar".²⁷³

No entanto, como gênero, "a utopia tem existência literária; é uma forma de escrever. Mas este critério iterário pode nos impedir de perceber a complementaridade e, em geral, as relações sutis entre ideologia e utopia".²⁷⁴

Em contrartida:

A ideologia não tem existência literária, uma vez que não tem conhecimento de si mesma; enquanto a utopia se afirma como utopia e sabe-se como utópica. É por isso que a utopia pode ser reivindicada por seu autor, no entanto não conheço nenhum autor que afirmasse que o que está fazendo é ideologia, exceto os "ideólogos" franceses do século XVIII. Mas isso foi antes de Napoleão fazer seu nome infame. Podemos nomear autores de utopias, mas não podemos atribuir ideologias a autores específicos (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

Por isso:

A sombra das forças capazes de quebrar uma determinada ordem já é a sombra de uma ordem alternativa que poderia ser oposta à ordem dada. É a função da utopia para dar força de discurso a essa possibilidade. O que nos impede de reconhecer essa conexão entre ideologia e utopia é precisamente o que parece à primeira vista, o lugar da utopia no discurso. Em sentido estrito, a utopia é um é um gênero literário (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

[...]

Além disso, estamos relacionados à ideologia por um processo de desmascaramento que implica que não compartilhamos o que Marx chamou de ilusões da época, mas podemos ler utopias sem calcular ou nos comprometer com a probabilidade de seus projetos (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

Para iniciar um paralelismo entre utopia e ideologia, Ricœur recomenda que temos que proceder do gênero literário ao "modo utópico", para usar uma distinção emprestada de Raymond Ruyer em seu *L'Utopie et les utopies* [A utopia e as utopias] (Paris: P.U.F., 1950), haja vista que:

Esta mudança implica que esqueçamos a estrutura literária da utopia e que superemos a conteúdo específicos das utopias propostas. Enquanto permanecermos no nível de seu conteúdo temático, ficaremos desapontados em descobrir que, apesar da permanência de certos temas, como o status da família, o consumo de bens, a apropriação das coisas, a organização da vida política e o papel da religião, cada um desses tópicos é tratado em uma variedade de maneiras que implicam nas mais contraditórias propostas para mudar a sociedade. Este paradoxo nos fornece uma pista para interpretar o modo utópico em termos de uma teoria da imaginação, em vez de enfatizar seu conteúdo (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

²⁷³ Cf. RICŒUR, 1976, p. 24.

²⁷⁴ Ibid.

Por conseguinte:

O modo utópico está para a existência da sociedade assim como a invenção está para a ciência para o conhecimento. O modo utópico pode ser definido como o projeto imaginário de outro tipo de sociedade, de outra realidade, de outro mundo. A imaginação é aqui constitutiva de maneira inventiva, em vez de integrativa, para usar uma expressão de Henri Desroche (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

Ora:

Se esta característica geral do modo utópico se mantém, é fácil entender por que a busca da "alteridade" não tem unidade temática, mas implica nas mais diversas reivindicações opostas. Outra família, outra sexualidade, pode significar monacismo ou comunidade sexual. Outra forma de consumir pode significar ascetismo ou suntuoso consumo. Outra relação com a propriedade pode significar apropriação direta sem regras como em muitos "Robinsonades" ou planificação artificial precisa. Outra relação com o governo de pessoas pode significar governo autônomo ou autoritário, governar sob uma burocracia virtuosa e disciplinada. Outra relação com a religião pode significar ateísmo radical ou nova festividade do culto. E poderíamos fazer numerosos acréscimos a essas variações sobre o tema da "alteridade" em todos os domínios da existência comunal (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

No entanto, o outro passo leva além do modo de utopia para "o espírito da utopia", para usar mais uma vez as categorias de Raymond Ruyer. A este espírito pertence às fundamentais ambiguidades, que foram atribuídas à utopia e que afetam sua função".²⁷⁵ Descobrimos neste nível uma gama de variações funcionais que podem ser em paralelo com os da ideologia e que às vezes cruzam essas funções que descrevemos anteriormente, como variando do integrativo ao distorcido.²⁷⁶

Nesta fase da análise, Ricœur reconhece que

o método regressivo que aplicamos à ideologia pode ser útil para desemaranhar as ambiguidades do espírito utópico. Assim como somos tentados pela tradição marxista a interpretar a ideologia em termos de ilusão, então podemos ser inclinados a construir o conceito de utopia com base em suas expressões quase patológicas. Mas vamos resistir a essa tentação e seguir um curso de análise semelhante àquele que seguimos em relação à ideologia (RICŒUR, 1976, p. 25, tradução nossa).

Por conseguinte: "A utopia aparece como a contrapartida do conceito básico de ideologia, onde é entendida em função da integração social. Em contraste, a utopia aparece como função da subversão social".²⁷⁷

²⁷⁵ RICŒUR, 1976, p. 25.

²⁷⁶ Cf. RICŒUR, 1976, p. 25.

²⁷⁷ RICŒUR, 1976, p. 25.

Isto posto,

podemos estender nosso paralelismo um passo adiante seguindo o intermediário conceito de ideologia, ideologia entendida como ferramenta de legitimação aplicada a determinados sistemas de autoridade. Em última análise, o que está em jogo na utopia é a aparente doação de cada sistema de autoridade. E nossa interpretação anterior do processo de legitimação nos dá uma pista para a maneira como a utopia funciona nesse nível (RICŒUR, 1976, p. 25, tradução nossa).

Partindo desse pressuposto de que “uma das funções, senão a principal, da ideologia era fornecer uma espécie de supervalor ou mais-valia para a crença na validade da autoridade de modo que o sistema de poder possa implementar sua reivindicação de legitimidade”²⁷⁸, Ricœur pergunta: *Se for verdade que as ideologias tendem a preencher a lacuna de credibilidade de cada sistema de autoridade e eventualmente para dissimulá-lo, não poderíamos dizer que é uma das funções da utopia, senão sua função principal, revelar o supervalor não declarado e, dessa forma, desmascarar a pretensão própria de todo sistema de legitimidade?* Ricœur responderá que “as utopias sempre implicam formas alternativas de usar o poder, seja familiar, político, econômico, ou a vida religiosa, e assim questionam os sistemas de poder estabelecidos”.²⁷⁹ Em outras palavras, dirá Ricœur, mais uma vez, esta função pode assumir diferentes formas ao nível da temática conteúdo. Outra sociedade significa outro poder, seja um poder mais racional, ou um poder mais ético, ou um poder nulo se for afirmado que o poder como tal é, em última instância ruim ou além do resgate.²⁸⁰

Mas qual é a problemática central de toda utopia?

Que a problemática do poder é o problema central de toda utopia está confirmado, não apenas pela descrição de fantasias sociais e políticas de tipo literário, mas também por um exame das várias tentativas de atualizar utopias. A prosa do gênero utópico não esgota o modo utópico ou o espírito utópico. Lá são (parcialmente) utopias realizadas. Estas são, é verdade, principalmente microsociedades, algumas mais permanentes do que outras, variando do mosteiro ao kibutz ou comuna. Mas eles são utópicos no sentido de que constituem tipos de laboratórios ou experimentos em miniatura para projetos mais amplos envolvendo toda a sociedade (RICŒUR, 1976, p. 25-26, tradução nossa).

Ou seja:

As utopias modernas de nossa geração fornecem uma confirmação adicional

²⁷⁸ - ²⁸⁰ RICŒUR, 1976, p. 25.

desta tese. Elas são todas de uma forma ou de outra dirigidas contra a abstração, o anonimato e a reificação do estado burocrático. Esses átomos de autogestão são todos desafios para o estado burocrático. Sua reivindicação por igualdade radical e a redistribuição completa das formas em que as decisões são tomadas implica uma alternativa aos usos atuais do poder em nossa sociedade (RICŒUR, 1976, p. 25-26, tradução nossa).

Ora:

Se é verdade que ideologia e utopia se encontram neste nível intermediário do legítimo ou contestação do sistema de poder, torna-se compreensível que a patologia da utopia corresponda também à patologia da ideologia. Do mesmo jeito, fomos capazes de reconhecer no conceito positivo de ideologia, ideologia como conservação, o germe de sua contraparte negativa, a distorção da realidade e a dissimulação de seu próprio processo, para que possamos perceber a origem da patologia específica de utopia em seu funcionamento mais positivo (RICŒUR, 1976, p. 26, tradução nossa).

Ricœur nota que:

em seu estágio final, a patologia da utopia se esconde sob seus traços de futurismo a nostalgia de algum paraíso perdido, senão um anseio regressivo pelo materno útero. Depois, a utopia, que no início foi mais franca na exibição pública de seus objetivos, parece não ser menos dissimuladora do que a ideologia. Desta forma, ambas as patologias acumulam seus sintomas, apesar da oposição inicial entre o integrativo e a função subversiva. (RICŒUR, 1976, p. 26, tradução nossa).

Nesse ponto, Ricœur considera que “chegou a hora de dar conta dessa dupla dicotomia entre, primeiro, os dois polos de ideologia e a utopia, e, em segundo lugar, as variações ambíguas possíveis internamente para cada polo. Devemos tentar fazer isso em termos de imaginação”.²⁸¹

Como devemos começar?

[...] Parece-me, tentando primeiro pensar sobre ambas as ideologias e a utopia, como um todo, em termos de suas formas mais positivas, construtivas e, se podemos usar o termo, modalidades saudáveis ou íntegras. Então, usando o conceito de Mannheim de não congruência, será possível construir a função integrativa da ideologia e a função subversiva da utopia juntos (RICŒUR, 1976, p. 26, tradução nossa).

Ricœur também observa que à primeira vista, “esses dois fenômenos são simplesmente o inverso um do outro, mas, se ao examiná-los mais de perto, vemos que dialeticamente implicam um ao outro”.²⁸² A ideologia mais “conservadora”, isto é, “aquela que nada mais faz do que repetir a ordem social e reforçá-la, é ideologia apenas por causa da lacuna implícita pelo que podemos chamar, parafraseando

²⁸¹ RICŒUR, 1976, p. 26.

²⁸² Ibid., p. 27.

Freud, as "considerações de figurabilidade" que são anexadas à imagem social".²⁸³

Por conseguinte, a *interação* de ideologia e utopia aparece como uma interação das duas direções da imaginação social.

Vejamos:

O *primeiro* [a ideologia] tende à integração, repetição, e um espelhamento da ordem dada. O *segundo* [a utopia] tende a trazer desordem porque é excêntrico. Mas um não pode funcionar sem o outro. O mais repetitivo ou ideologia reduplicativa, na medida em que medeia o imediato laços sociais, a substância sócio-ética, como Hegel a chamaria, introduz uma lacuna, distância, e conseqüentemente algo potencialmente excêntrico. E no que diz respeito às utopias, são formas mais erráticas, desde que se movam dentro de "uma esfera dirigida ao humano", permanecem tentativas desesperadas de mostrar o que o homem fundamentalmente é quando visto na clareza da existência utópica (RICŒUR, 1976, p. 27, tradução nossa).

É por isso que a tensão entre ideologia e utopia é insuperável.

É mesmo muitas vezes impossível dizer se este ou aquele modo de pensamento é ideológico ou utópico. A linha aparentemente só pode ser traçada após o fato com base em um critério de sucesso que, por sua vez, pode ser questionado, na medida em que é construído sob a pretensão de que tudo o que tiver sucesso é garantido (RICŒUR, 1976, p. 27, tradução nossa).

Em seguida, Ricœur faz dois questionamentos: o primeiro é em relação às tentativas abortivas e o segundo diz respeito ao fato de que elas não voltam às vezes em uma data posterior e às vezes obtêm o sucesso que a história os havia negado anteriormente.

A mesma fenomenologia da imaginação social nos dá a chave para o segundo aspecto do nosso problema, ou seja, que cada termo do casal ideologia-utopia desenvolve sua própria patologia. Se a imaginação é um processo em vez de um estado de ser, torna-se compreensível que uma disfunção específica corresponda a cada direção de o processo imaginativo (RICŒUR, 1976, p. 27, tradução nossa).

Não é por acaso que "o mau funcionamento da ideologia é denominado distorção e dissimulação. Nós temos visto acima como essas figuras patológicas constituem os casos privilegiados de disfunções que são enxertados na função integradora da imaginação social".²⁸⁴ Aqui, vamos apenas acrescentar que uma distorção primitiva ou uma dissimulação original é inconcebível.

²⁸³ RICŒUR, 1976, p. 27.

²⁸⁴ Ibid.

No entanto,

o disfuncionamento da utopia também deve ser entendido como decorrente da patologia da imaginação social. Utopia tende à esquizofrenia assim como ideologia tende à dissimulação e distorção. Esta patologia está enraizada no excêntrico função da utopia (RICŒUR, 1976, p. 27).

A conclusão de Ricœur é que:

Essas questões preocupantes, pelo menos, têm a vantagem de direcionar nosso olhar para um traço irreduzível da imaginação social, ou seja, que só o alcançamos a cruzar e através das figuras de falsa consciência. Nós apenas tomamos posse do poder criativo da imaginação por meio de uma relação com tais figuras de falsa consciência, como ideologia e utopia. É como se tivéssemos que recorrer à função "saudável" da ideologia para curar a loucura da utopia e como se a crítica das ideologias só pudesse ser realizada por uma consciência capaz de se considerar a partir do ponto de vista de "lugar nenhum". (RICŒUR, 1976, p. 28, tradução nossa).

3.3.2 “*L’imagination dans le discours et dans l’action*” (1976)

Em 1976, Ricœur publica o ensaio “*L’imagination dans le discours et dans l’action*”, no Volume I da Coleção “*Savoir, faire, espérer, les limites de la raison*” [Conheça, faça, espere: os Limites da razão], dirigida por Henri Van Camp, por ocasião do cinquencetário da *École des Science Philosophique ser Religieuses* em homenagem a Mgr. Henri Van Camp (Facultés Universitaires Sant-Louis, 5, Bruxelles: Facultés Universitaires, Sant-Louis, 1976, p. 207-228).²⁸⁵

Segundo Adelaide Gregorio Fins em “*Repenser l’éthique à travers l’imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum*”:²⁸⁶

O filósofo redefinirá e desenvolverá progressivamente sua concepção de identidade narrativa de acordo com a teoria dos gêneros literários e a teoria da leitura. O curso que ministrou na Universidade de Chicago em 1975 mostra como ele interpretou tanto a teoria da imaginação produtiva de Kant quanto a concepção da imaginação fenomenológica e analítica, revelando,

²⁸⁵ Incluído na coletânea de Paul Ricœur intitulada “*Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II Du texte à l’action*”, Paris: Seuil, 1986; traduzido para inglês sob o título “*Imagination in Discourse and in Action*” in “*The Human Being in Action. The Irreducible Element in Man. Part II. Investigation on the Intersection of Philosophy and Psychiatry (Analecta Husserliana, 7)*”, Edited by A. T. Tymieniecka, Dordrecht-Boston-London: D. Reidel Publishing Company, 1978, 3-22), e traduzido para o espanhol sob o título “*La imaginación en el discurso y en la acción*” (RICŒUR, Paul. *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prólogo Juan Carlos Scannone. Traducción Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornari, Juan Carlos Gorlier, Maria Teresa La Valle. Supervisión general Pablo Corona. Coordinación Marie-France Begué. Revisión de primera y segunda Ediciones Bruno C. Jacovella y Eugenio Gómez. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 101-120), e em PAUL, Ricœur. *Del texto a la acción: ensaio sobre hermenéutica II*. Tradução Alcino Cartaxo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

²⁸⁶ Bulletin d’analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 478-493.

além disso, a fragilidade de suas concepções de produção da imaginação: eles não conseguiram trazer à luz a questão da função prática da imaginação, tão central no pensamento ricœuriano. Com efeito, se encontramos em Ricœur uma função poética da imaginação, seu artigo de 1976 intitulado "A imaginação no discurso e na ação" mostra que há também uma dimensão prática da imaginação, que Ricœur chama de "função do possível prático", e que ao mesmo tempo caracteriza como uma "função projetiva pertencente ao próprio dinamismo do agir", capaz de iluminar, guiar e energizar nossas ações. Essas duas funções da imaginação são então articuladas dialeticamente na identidade narrativa. Assim, a identidade narrativa será o resultado da produção da imaginação, de um misto de história e ficção, sugerindo uma identidade dinâmica que foge às antinomias especulativas postas pelo problema da identidade pessoal. A narrativa surge assim como a forma que permite ao sujeito reunir a sua própria vida às voltas com as variações imaginativas e "a unidade narrativa da vida", expressão de MacIntyre citada por Ricœur. Assim, a vida pode ser pensada e, portanto, imaginada de diferentes pontos de vista, seguindo diferentes tramas, o significado não é único nem unívoco e a vida de um sujeito parece estar "enredada" na história da vida daqueles ao seu redor. Na encruzilhada entre a história e a ficção, surge a história de si mesmo, berço da identidade narrativa e da identidade pessoal: o sujeito poderá assim criar uma unidade temporal, reunir os fragmentos da sua história de vida e os acontecimentos vividos (RICŒUR, 1976, p. 482-483, tradução nossa).

Nesse artigo, Ricœur procura responder a seguinte questão: *É possível generalizar a concepção de imaginação, posta em prática em uma teoria da metáfora centrada na noção de inovação semântica, mas além da esfera do discurso ao qual pertence originariamente?* Essa pergunta surge de uma investigação mais ampla que o próprio Ricœur chamou de *Poética da Vontade*, e nesse ensaio é dado um passo na direção dessa *Poética*: o passo do teórico ao prático.

Na primeira parte, Ricœur evocará as dificuldades clássicas da filosofia da imaginação e fará um breve esboço do modelo de solução desenvolvido no âmbito da teoria da metáfora.²⁸⁷

A segunda parte será dedicada "à transição da esfera teórica para a esfera prática".

Um certo número de fenômenos e experiências serão escolhidos e ordenados em virtude de sua posição na articulação da teoria e da prática: ou essa ficção contribui para redesenhar a ação já existente, ou é incorporada ao projeto de ação de um agente individual, ou seja, que gere o próprio campo de ação intersubjetiva (RICŒUR, p. 2, tradução nossa).

A terceira parte será francamente colocada no cerne da noção de *imaginação social*, a pedra de toque da função prática da imaginação.

Se as duas figuras da ideologia e da utopia são tão fortemente enfatizadas é porque repetem, no outro extremo da trajetória seguida por este ensaio, as

²⁸⁷ Cf. RICŒUR, 1976, p. 2.

ambiguidades e aporias mencionadas no ponto inicial da trajetória. Talvez então pareça que essas ambiguidades e aporias não devam apenas ser trazidas à atenção da teoria da imaginação, mas que são constitutivas do fenômeno da imaginação. Somente o teste de generalização poderá dar peso e crédito a essa hipótese. (RICŒUR, 1976, p. 2-3, tradução nossa).

Para esta pesquisa interessa-nos, particularmente, abordar a terceira parte do ensaio, a saber: a imaginação social.

A verdade da nossa condição é que o vínculo analógico que torna todo homem como eu só nos é acessível por meio de um certo número de práticas imaginativas, como a ideologia e a utopia. Essas práticas imaginativas têm as características gerais de serem definidas como mutuamente antagônicas e de estarem cada uma condenada a uma patologia específica que torna sua função positiva quase irreconhecível, isto é, sua contribuição para a constituição do vínculo analógico entre mim e o homem, meu semelhante. Como resultado, a imaginação produtiva, mencionada acima - e que tomamos como o esquematismo deste vínculo analógico - só pode ser restaurada a si mesma por meio da crítica das figuras antagônicas e semipatológicas do imaginário social. Ignorar a inevitabilidade desse desvio seria o que eu chamo de ir longe demais rápido. É antes com uma dupla ambiguidade que devemos nos medir, o que se deve à polaridade entre ideologia e utopia, e aquilo que se deve à polaridade, em cada uma, entre sua face positiva e construtiva e sua face negativa e destrutiva (RICŒUR, 1976, p. 18, tradução nossa).

Nesse sentido, segundo Ricœur, no que diz respeito à primeira polaridade, entre *ideologia* e *utopia*,

deve-se admitir que raramente ela foi tomada como tema de pesquisa desde a época em que Karl Mannheim escreveu **Ideologia e Utopia**, em 1929. Temos sim uma crítica das ideologias, marxista e pós-marxista, fortemente articulada por K. P. Apel e Jürgen Habermas na linha da Escola de Frankfurt. Mas, por outro lado, temos uma história e uma sociologia da utopia, fracamente ligada a esta **Ideologia-kritik**. E, no entanto, Karl Mannheim abriu o caminho ao estabelecer a diferença entre os dois fenômenos com base em um critério comum de incongruência com relação à realidade histórica e social. Este critério, em minha opinião, pressupõe que os indivíduos, bem como as entidades coletivas (grupos, classes, nações etc.) estão primeiro e sempre ligados à realidade social de um modo diferente do de participação sem distância, segundo figuras de não coincidência que são precisamente as do imaginário social (RICŒUR, 1976, p. 19, tradução nossa).

Sobre essa questão, afirma Ricœur que:

Tentei, em outro estudo, desdobrar as camadas de significado que constituem o fenômeno ideológico. Defendi a tese de que o fenômeno ideológico não pode ser reduzido à função de distorção e dissimulação, como numa interpretação simplificadora do marxismo. Nem mesmo entenderíamos que a ideologia poderia conferir tal eficácia a uma imagem invertida da realidade se não tivéssemos primeiro reconhecido o caráter constitutivo do imaginário social. Isso opera no nível mais elementar descrito por Max Weber no início de sua grande obra, quando ele caracteriza a ação social por um comportamento significativo, mutuamente orientado e socialmente integrado. É nesse nível radical que a ideologia se constitui.

Parece ligado à necessidade de qualquer grupo se dar uma imagem de si mesmo, para "representar-se", no sentido teatral da palavra, para se colocar em jogo e no palco. Talvez não exista grupo social sem essa relação indireta com seu próprio ser por meio de uma representação de si mesmo. Como Lévi-Strauss afirmou fortemente na *Introdução à Obra de Mauss*, o simbolismo não é um efeito da sociedade, mas a sociedade um efeito do simbolismo. A nascente patologia do fenômeno ideológico procede de sua própria função de fortalecer e repetir o vínculo social em situações pós-evento. A simplificação, a esquematização, a estereotipia e a ritualização vêm da distância que continua se ampliando entre a prática real e as interpretações pelas quais o grupo toma consciência de sua existência e de sua prática. Uma certa não transparência de nossos códigos culturais parece ser a condição para a produção de mensagens sociais (RICŒUR, 1976, p. 19-20, tradução nossa).

Na mesma análise, Ricœur procura mostrar que a função de dissimulação supera claramente a função de integração, quando as representações ideológicas são capturadas pelo sistema de autoridade de uma dada sociedade.²⁸⁸

Toda autoridade, de fato, busca legitimar-se. No entanto, parece que se qualquer reivindicação de legitimidade é correlativa de uma crença de indivíduos nessa legitimidade, a relação entre a reivindicação feita pela autoridade e a crença que responde a ela é essencialmente assimétrica. Sempre há mais na pretensão que vem da autoridade do que na crença que vai para a autoridade. É aqui que a ideologia é mobilizada para preencher a lacuna entre a demanda de cima e a crença de baixo (RICŒUR, 1976, p. 20, tradução nossa).

É neste duplo pano de fundo que, segundo Ricœur, se situa o conceito marxista de ideologia, com sua metáfora da "reversão" do real em uma imagem ilusória.²⁸⁹

Ricœur, então, pergunta: Como teriam as ilusões, as fantasias, a fantasmagoria, alguma eficácia histórica, se a ideologia não tivesse um papel mediador incorporado ao laço social mais elementar, se a ideologia não fosse contemporânea da constituição? simbólica do próprio laço social?

Na verdade, não se pode falar de uma atividade pré-ideológica ou não ideológica real. Nem mesmo entenderíamos como uma representação invertida da realidade poderia servir aos interesses de uma classe dominante, se a relação entre dominação e ideologia não fosse mais primitiva do que a análise em termos de classes sociais, e provavelmente não sobreviveria à estrutura de classes. Tudo o que Marx traz de novo e indiscutível se destaca nesse pano de fundo preliminar de uma constituição simbólica do vínculo social em geral e da relação de autoridade em particular. A sua própria contribuição diz respeito à função justificativa da ideologia no que diz respeito às relações de dominação resultantes da divisão de classes e da luta de classes (RICŒUR, 1976, p. 21, tradução nossa).

²⁸⁸ Cf. RICŒUR, 1976, p. 20.

²⁸⁹ Ibid., p. 21.

Mas, em última análise, segundo Ricœur, é a relação polar da *ideologia* com a utopia que torna inteligível tanto sua função primordial quanto seu modo patológico específico.²⁹⁰

O que torna difícil lidar simultaneamente com utopia e ideologia é que a utopia, ao contrário da ideologia, constitui um gênero literário declarado. A utopia se conhece como utopia. Ela afirma seu título em voz alta. Ademais, sua existência literária, pelo menos desde Thomas More, permite abordar sua existência a partir de sua escrita. A história da utopia é pontuada pelos nomes de seus inventores, na medida inversa do anonimato das ideologias (RICŒUR, 1976, p. 21, tradução nossa).

A partir desse ponto, Ricœur se refere a um momento decisivo da análise consiste em relacionar essas variações temáticas às ambiguidades mais fundamentais que se prendem à *função* da utopia. São essas variações funcionais que devem ser comparadas com as da ideologia.²⁹¹

Ou seja:

E é com o mesmo senso de complexidade e paradoxo que devemos implantar as camadas de significado. Da mesma forma que tivemos que resistir à tentação de interpretar a ideologia apenas em termos de ocultação e distorção, devemos resistir à de construir o conceito de utopia apenas com base em suas expressões quase patológicas (RICŒUR, 1976, p. 22, tradução nossa).

Por conseguinte:

A ideia central deve ser de *lugar nenhum* implícito pela própria palavra e pela descrição de Thomas More. De fato, é dessa estranha extraterritorialidade espacial - desse não lugar, no sentido próprio da palavra - que um novo olhar pode ser lançado sobre a nossa realidade, em que, doravante, nada pode ser dado como certo. O campo do possível agora se abre além do real. É esse campo que marca as "outras" formas de viver mencionadas acima. A questão é então saber se a imaginação poderia ter um papel "constitutivo" sem esse salto para fora. Utopia é o modo pelo qual repensamos radicalmente o que é família, consumo, governo, religião etc. Do "nada" surge o desafio mais formidável para o que é. A utopia surge assim, em seu núcleo primitivo, como a contrapartida exata de nosso primeiro conceito de ideologia como uma função de integração social. A utopia, em contraponto, é função da subversão social (RICŒUR, 1976, p. 22, tradução nossa).

Dito isto, Ricœur afirma que estamos prontos para prosseguir o paralelismo um passo adiante, de acordo com o segundo conceito de ideologia, como instrumento

²⁹⁰ Cf. RICŒUR, 1976, p. 21.

²⁹¹ Ibid., p. 22.

de legitimação de determinado sistema de autoridade.²⁹²

Vejamos:

O que está de fato em jogo na utopia é justamente o “dado” de todos os sistemas de autoridade, ou seja, o excesso da demanda de legitimidade em relação às reivindicações dos membros da comunidade. Da mesma forma que as ideologias tendem a preencher esse vazio ou a ocultá-lo, as utopias, pode-se dizer, expõem a mais-valia não declarada de autoridade e desmascaram a reivindicação própria de todos os sistemas de legitimidade. É por isso que todas as utopias, em um momento ou outro, passam a oferecer “outras” formas de exercício do poder, na família, na vida econômica, política ou religiosa. Este “outro” caminho pode significar, como vimos, coisas tão opostas quanto uma autoridade mais racional ou mais ética ou a ausência de poder, se é verdade que o poder como tal é finalmente reconhecido como radicalmente mau e incurável. Que a problemática do poder é a problemática central de todas as utopias é confirmado não apenas pela descrição de fantasias sociais e políticas de caráter literário, mas pelas várias tentativas de “realizar” a utopia. São essencialmente microsociedades, ocasionais ou permanentes, estendendo-se do mosteiro ao kibutz ou à comuna hippie. Estas tentativas testemunham não só a seriedade do espírito utópico, a sua capacidade de instituir novas formas de vida, mas também a sua aptidão fundamental para enfrentar os paradoxos do poder (RICŒUR, 1976, p. 22-23, tradução nossa).

Em outras palavras:

É desse sonho louco que procedem os traços patológicos da utopia. Da mesma forma que o conceito positivo de ideologia germinou sua contraparte negativa, da mesma forma, a patologia específica da utopia já pode ser lida em seu funcionamento mais positivo. Assim, o terceiro conceito de ideologia corresponde a um terceiro conceito de utopia” (RICŒUR, 1976, p. 24, tradução nossa).

Como dar conta desta dupla dicotomia em termos de imaginação, primeiro, entre os dois polos da ideologia e da utopia, depois, no interior de cada mandato do casal, entre as extremidades de suas variações ambíguas?

Em primeiro lugar, parece-me, devemos tentar pensar juntos a ideologia e a utopia de acordo com seus aspectos mais positivos, construtivos e, por assim dizer, saudáveis. Partindo do conceito de incongruência de Mannheim, é possível construir juntas a função integradora da ideologia e a função subversiva da utopia. À primeira vista, esses dois fenômenos são simplesmente opostos. Para ver mais de perto, eles se envolvem dialeticamente. A ideologia mais “conservadora”, quero dizer aquela que se esgota em repetir o vínculo social e reforçá-lo, é ideologia apenas pela lacuna envolvida no que se poderia chamar, em memória de Freud, as “considerações de figurabilidade” associadas à imagem social. Por outro lado, a imaginação utópica parece ser apenas excêntrica. É apenas uma aparência (RICŒUR, 1976, p. 24-25, tradução nossa).

²⁹² Cf. RICŒUR, 1976, p. 22.

Essa interação entre utopia e ideologia parece ser a de duas direções fundamentais da imaginação social.

Vejamos.

A primeira tende à integração, repetição, reflexão. A segunda, por ser excêntrica, tende à errância. Mas um não funciona sem o outro. A ideologia mais repetitiva, mais reduplicadora, na medida em que medeia o vínculo social imediato - a substância social ética, diria Hegel - introduz uma lacuna, uma distância, portanto algo potencialmente excêntrico. Por outro lado, a forma mais errática de utopia, na medida em que se move "em uma esfera dirigida pelo homem", permanece uma tentativa desesperada demonstrar o que o homem é fundamentalmente para a clareza da vida: Utopia (RICŒUR, 1976, p. 25, tradução nossa).

É por isso que a tensão entre utopia e ideologia não pode ser superada.

Frequentemente, é até impossível decidir se uma determinada maneira de pensar é ideológica ou utópica. A linha só pode ser traçada após o fato e com base em um critério de sucesso que, por sua vez, pode ser questionado, desde que se baseie na alegação de que apenas o que funcionou estava certo. Mas e as tentativas fracassadas? não voltarão um dia e não alcançarão o sucesso que a história lhes negou no passado? (RICŒUR, 1976, p. 25-26, tradução nossa).

Segundo Ricœur:

A mesma fenomenologia da imaginação social fornece a chave para o segundo aspecto do problema, a saber, que cada termo do casal desenvolve sua própria patologia. Se a imaginação é um processo e não um estado, torna-se compreensível que cada direção do processo da imaginação corresponda a uma disfunção específica (RICŒUR, 1976, p. 26, tradução nossa).

Vejamos:

A *disfunção da ideologia* é chamada de distorção e encobrimento. Foi mostrado acima que essas figuras patológicas constituem a disfunção privilegiada que está enxertada na função integrativa da imaginação. Uma distorção primitiva, uma dissimulação original é propriamente impensável. É na constituição simbólica do vínculo social que se origina a dialética do ocultar e mostrar. A função reflexiva da ideologia só pode ser entendida com base nessa dialética ambígua que já possui todas as características da não congruência. Segue-se que o vínculo denunciado pelo marxismo entre o processo de dissimulação e os interesses de uma classe dominante que constitui apenas um fenômeno parcial. Da mesma forma, qualquer "superestrutura" pode funcionar ideologicamente: ciência e tecnologia (RICŒUR, 1976, p. 26, tradução nossa).

A disfunção da utopia

não pode ser menos compreendida a partir da patologia da imaginação. A

utopia tende para a esquizofrenia como a ideologia tende para o encobrimento e a distorção. Essa patologia está enraizada na função excêntrica da utopia. Ela desenvolve de forma caricatural a ambiguidade de um fenômeno que oscila entre fantasia e criatividade, fuga e retorno. "Em lugar nenhum" pode ou não redirecionar para "aqui e agora". Mas quem sabe se tal e tal modo errático de existência não é a profecia do homem por vir? Quem sabe se certo grau de patologia individual não é condição para a mudança social, na medida em que essa patologia traz à tona a esclerose das instituições mortas? Para ser mais paradoxal, quem sabe se a doença não é ao mesmo tempo terapia? (RICŒUR, 1976, p. 26-27, tradução nossa).

Isto posto, Ricœur chega às seguintes conclusões:

Essas observações perturbadoras têm, pelo menos, a vantagem de dirigir o olhar para uma característica irreduzível da imaginação social: a saber, que só a alcançamos por meio das figuras da falsa consciência. Só tomamos posse do poder criativo da imaginação em uma relação crítica com essas duas figuras de falsa consciência. Como se, para curar a loucura da utopia, fosse necessário apelar para a função "sadia" da ideologia, e como se a crítica das ideologias só pudesse ser conduzida por uma consciência capaz de se olhar para de lugar nenhum" (RICŒUR, 1976, p. 26-27, tradução nossa).

Fazendo minhas as palavras de Adelaide Gregorio Fins em "Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum"²⁹³, "diremos para concluir que a imaginação desempenha um papel importante no pensamento de Paul Ricœur segundo três pontos: a *sabedoria* teleológica, a deontológica e a *prática*".²⁹⁴

Portanto,

se a narração de histórias desempenha um papel essencial na formação do sujeito singular, e se esta constitui a condição intrínseca do retorno reflexivo a si mesmo, a literatura ajuda no mesmo movimento de sair de si, a leitura do romance nos ajuda a colocar-nos em uma posição melhor para imaginar e potencialmente viver outras vidas (FINS, 2017, p. 488, tradução nossa).

Em última instância, a literatura nos permite compreender o ato de imaginar para definir a alteridade, o cuidado, ou eu, o amor e a justiça do outro, o que implica em dizer que este ato imaginário tem duas funções essenciais: a função de criar um mundo melhor e a função de libertação da ignorância, injustiça, indiferença e infelicidade.²⁹⁵

No entanto, Paul Ricœur fala de um sentimento de injustiça, não no desencanto ou de amor quebrado, e aí encontramos uma reflexão sobre a justiça, mas não sobre

²⁹³ Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 478-493.

²⁹⁴ FINS, 2017, p. 488.

²⁹⁵ Ibid., 491.

o amor. Portanto, esta contribuição ricœuriana revela em que medida a análise do imaginário contribui para o reconhecimento de si e do outro, na medida em que a hermenêutica de Paul Ricœur mediante a identidade narrativa do “cogito quebrado” [“*o cogito brisé*”] do homem falível e a sabedoria prática do homem capaz. Certamente, é uma das filosofias de cuidado essenciais para o bem-estar e a convivência e que contribuem para a construção do pensamento ético e político contemporâneo.²⁹⁶

3.3.3 “*L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social*” (1983)

Em 1983, Paul Ricœur proferiu uma série de quatro conferências no Centro Protestante de Oueust, publicadas nos Cahiers du Centre Protestant de l’Oeust, 1983, nº 49-50, décembre, 3-16, 17-30, 31-43, 44-58 [ronéotype], intituladas: “*L’histoire commune des hommes: la question du sens de l’histoire*”. “*L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social*”. “*Fondements de l’éthique*”. “*Ethique et politique*”.²⁹⁷

Dessa série de quatro conferências, destaca-se o texto intitulado “*La ideologia y la utopía: dos expresiones de lo imaginario social*”.

Segundo as palavras do próprio Ricœur:

Meu objetivo nesta exposição é relacionar dois fenômenos fundamentais que desempenham um papel decisivo na nossa maneira de nos conhecermos na história, isto é, usar a linguagem da última conferência, para relacionar nossas expectativas orientadas para o futuro, nossas tradições do passado e do futuro e nossas iniciativas no presente. É notável que percebamos essa consciência através da imaginação e uma imaginação não apenas individual, mas também coletiva. Pelo que eu pensava ser o tema de uma pesquisa interessante é o fato de que essa imagem social ou cultural não é simples, mas dupla. Por vezes opera sob a forma de ideologia, por vezes sob a forma de utopia. Aqui está um enigma que merece a atenção de educadores e cientistas políticos e sociólogos ou etnólogos, e, claro, filósofos. Com essa

²⁹⁶ Cf. FINS, 2017, p. 491-492.

²⁹⁷ O segundo artigo foi reproduzido em Cultures ef foi, Cahier 96, mars-avril, p. 35-41; e os quatro artigos foram traduzidos para o espanhol com os seguintes títulos na coletânea intitulada “Educación y política. De la Historia Personal a la Común de Libertades”, tradução de diversos artigos de Paul Ricœur por M. de Gilotau e R. Ferrara com uma apresentação de M.-Fr. Begué e um epílogo de A. Fornari, [Buenos Aires]: Editorial Docencia, [1984], 119 p.: “La historia común de los hombres. La question del sentido de la historia”; “El yo, el tu y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética”; “La ideologia y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social”; “Ética y política”. Há também uma edição traduzida para o espanhol com o mesmo título e conteúdo “Educación y política: de la historia personal a la común de libertades”, tradução Ricardo Ferrara. Supervisão de tradução Pablo Corona. Presentación Marie-France Begué. Epílogo A. Fornari 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros: Universidad Católica Argentina, 2009.

dupla imagética nos aproximamos da estrutura essencialmente conflitante do imaginário (RICŒUR, 2009, p. 81, tradução nossa).

Nesse texto, Paul Ricœur apresenta *três* usos do conceito de ideologia, igualmente legítimos, correspondentes a três níveis de profundidade: (1) *a ideologia como distorção – dissimulação*; (2) *a ideologia como justificação ou legitimação*; (3) *a ideologia como integração*; e, as três funções da utopia, na ordem inversa em relação à ideologia; bem como, o entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no imaginário social.

A ideologia

(1) A ideologia como distorção – dissimulação

Ricœur começa pelo uso do termo ideologia popularizados pelo jovem Marx nos Manuscritos econômico-políticos, de 1843-44, e, sobretudo, na Ideologia Alemã:

Devo salientar de passagem que a própria palavra foi tirada de filósofos muito respeitáveis, que se chamavam ideólogos e que eram, na França, herdeiros de Condillac. Para eles, a ideologia era uma análise das ideias formadas pelo espírito humano. Napoleão acusou esses ideólogos inofensivos de serem uma ameaça à ordem social e estabeleceu o sentido pejorativo do termo. Talvez haja um Napoleão escondido em qualquer denúncia de ideologia, mas esta é uma questão sobre a qual voltaremos mais tarde (RICŒUR, 2009, p. 82-83, tradução nossa).

No entanto,

vale a pena notar que o jovem Marx tentou entender o que ele entendia por ideologia através de uma metáfora, se servia de metáfora para a inversão da imagem em uma sala escura, o ponto de partida da fotografia. Consequentemente, a primeira função atribuída à ideologia é produzir uma imagem invertida da realidade” (RICŒUR, 2009, p. 83, tradução nossa).

O que significa essa metáfora? Encontramos em Marx, ao mesmo tempo uma aplicação precisa e um uso generalizado do termo ideologia.

Vejamos:

A aplicação precisa vem de Feuerbach: é o tratamento da religião como realidade distorcida-dissimulada. Em sua *Essência do Cristianismo*, Feuerbach havia postulado que, na religião, as propriedades (que ele

chamava de predicados) pertencentes ao sujeito humano eram projetadas em um sujeito divino imaginário, de tal maneira que os predicados divinos do homem sujeito se tornaram predicados humanos de um sujeito divino (RICŒUR, 2009, p. 83, tradução nossa).

Dessa forma,

Marx viu nessa inversão o modelo de todos as inversões de caráter ideológico. Nesse sentido, a crítica da religião de Feuerbach constitui o exemplo modelo, o paradigma, para a interpretação da metáfora da imagem invertida no quarto escuro. O que é propriamente marxista, então, nessa recuperação de Feuerbach, é a relação que Marx estabelece entre as representações e a realidade da vida, que ele chama de práxis” (RICŒUR, 2009, p. 83, tradução nossa).

Isso posto, Marx passa do sentido restrito ao sentido generalizado do termo ideologia:

De acordo com esse sentido, há, primeiro, uma vida real dos homens: é a sua práxis. Depois, há um reflexo dessa vida em sua imaginação: é ideologia. A ideologia torna-se, assim, o procedimento geral pelo qual o processo da vida real, a práxis, é falsificado por meio da representação imaginária que os homens têm dele. É imediatamente percebido de que maneira a tarefa revolucionária está relacionada à teoria da ideologia” (RICŒUR, 2009, p. 83, tradução nossa).

Por conseguinte: “se a ideologia é uma imagem distorcida, uma inversão, uma dissimulação da vida real, o que se tem que fazer é colocar o homem que anda em sua cabeça - Hegel em primeiro lugar - em pé e fazer descer as ideias o céu do imaginário para a terra da práxis”.²⁹⁸ Aqui encontramos, em termos muito gerais,

a primeira definição do materialismo histórico, que não tem a pretensão de abranger todas as coisas, mas exclusivamente a intenção de relacionar o mundo das representações com o mundo da vida real, a práxis. Nestaprimeira etapa do desenvolvimento do marxismo, a ideologia ainda não se opõe à ciência, porque essa ciência mencionada só existirá no *Capital*” (RICŒUR, 2009, p. 83, tradução nossa).

Não obstante, Ricœur não pretende refutar este primeiro conceito marxista de ideologia, mas colocá-lo em relação a uma função mais fundamental e, acima de tudo, mais constitutivo da realidade social e da *praxis* em si”.²⁹⁹

Mas, por que não se pode conservar esse primeiro conceito de ideologia?

²⁹⁸ RICŒUR, 2009, p. 83.

²⁹⁹ Ibid., p. 84.

Segundo Ricœur:

A metáfora do investimento esconde, por sua vez, uma grave lacuna na explicação. Se admitimos que a vida real, a práxis precede de fato e de direito à consciência e suas representações, não se pode compreender como a vida real pode produzir uma imagem de si mesma e, menos ainda, uma imagem invertida. Não pode ser entendido a menos que se discerne na própria estrutura da ação uma meditação simbólica que pode ser pervertida. Eu digo o contrário, se a ação não é imbuída imaginária, não se pode ver como uma falsa imagem da realidade pode nascer” (RICŒUR, 2009, p. 84, tradução nossa).

(2) A ideologia como justificação ou legitimação

Chegamos agora a um segundo nível, no qual a ideologia é menos parasitária e falsificadora que justificadora.

Vejamos:

O próprio Marx abordou esse sentido declarando que as ideias da classe dominante se tornam ideias dominantes, passando por ideias universais. Desta forma, os interesses particulares de uma classe particular se tornam interesses universais. Marx tocou aqui um fenômeno mais interessante que a mera noção de investimento e dissimulação, isto é, a tentativa de justificação que acompanha o próprio fenômeno da dominação” (RICŒUR, 2009, p. 84, tradução nossa).

Ricœur comenta, a propósito desta segunda acepção de ideologia enquanto justificação que “aprendemos, principalmente a partir da experiência do fenômeno totalitário, que o fenômeno da dominação, especialmente quando se transforma em terror, é um fenômeno mais amplo e assustador até do que o da luta de classes”.³⁰⁰

Ou seja:

Toda dominação tenta justificar-se e faz isso recorrendo a noções que podem parecer universais, isto é, válidas para todos nós. Agora, há uma função linguística que responde a essa demanda: a retórica, uma provedora de ideias pseudo-universais. As ligações entre dominação e retórica são conhecidas há muito tempo” (RICŒUR, 2009, p. 85, tradução nossa).

Ricœur também considera que em “*Economia e Sociedade*”, Max Weber

mostrara, no início deste século, que todo grupo social desenvolvido necessariamente alcança o estágio em que se faz uma distinção entre governantes e governados e no qual essa relação assimétrica exige inevitavelmente uma retórica de persuasão, ao menos para limitar o uso da

³⁰⁰ RICŒUR, 2009, p. 85.

força na imposição da ordem. Nesse sentido, qualquer sistema de controle social repousa sobre uma função ideológica destinada a legitimar sua reivindicação de autoridade. Isso não se aplica apenas ao poder que Max Weber chamou de carismático, nem ao poder baseado como Estado burocrático” (RICŒUR, 2009, p. 85-86, tradução nossa).

Ricœur entende que esse conceito de ideologia enquanto legitimação ou dominação constitui um segundo nível do fenômeno ideológico porque o caracteriza com “a noção de legitimação e não mais com a de dissimulação como no nível anterior”.³⁰¹

Nesse ponto, Ricœur, insiste mais uma vez na naturalização do fenômeno, haja vista que “podemos suspeitar dele, e é necessário que sempre suspeitemos, mas não podemos evitá-lo: todo sistema de autoridade implica uma exigência de legitimidade que excede o que seus membros podem oferecer em termos de crença”.³⁰² A propósito disso, Ricœur considera que seria interessante discutir as teorias mais famosas do contrato social de Hobbes a Rousseau, pois “cada um deles implica, num dado momento, uma história fictícia, uma espécie de salto através do qual se passa do estado de guerra para a paz civil pela renúncia”.³⁰³ Ou seja: “Nenhuma teoria do contrato social explica esse salto: implica, com efeito, o surgimento de uma autoridade e o início de um processo de legitimação”.³⁰⁴ Portanto, Ricœur considera que

essa é a razão pela qual não temos acesso ao grau zero do contrato social, isto é, o momento em que uma ordem social nasce, seja qual for o nome que lhe é dado. Conhecemos somente sistemas de autoridade que vêm de sistemas anteriores de autoridade, mas nunca assistimos o nascimento do fenômeno da autoridade (RICŒUR, 2009, p. 86).

3) A ideologia como integração

Se não podemos engendrar o fenômeno de autoridade, podemos compreender em que bases ainda mais profundas descansa. E ali onde se descobre um terceiro nível mais profundo do fenômeno ideológico:

Parece-me que sua função é de integração, mais fundamental ainda que a função precede a legitimação e, *a fortiori*, a de dissimulação. A fim de deixar claro o que está prestes a partir de um uso particular da ideologia, no que é evidente à sua função de integração. Trata-se das cerimônias de comemoração, graças às quais uma comunidade reaviva de alguma forma os

³⁰¹ -³⁰⁴ RICŒUR, 2009, p. 86.

eventos que considera como fundamentos de sua própria identidade: é, conseqüentemente, uma estrutura simbólica de memória social.³⁰⁵

Por isso, “vê-se imediatamente que esse nível básico, ao qual concordamos com um método regressivo, não se perpetua, por outro lado através dos outros dois. Em outras palavras, a função de integração é prolongada na função de legitimação e isso na função de dissimulação”.³⁰⁶

Por conseguinte, pouco a pouco, dirá Ricœur:

a ideologia torna-se um esquema de leitura artificial e autoritária não apenas do modo de vida do grupo, mas também de seu lugar na história do mundo. Ao se tornar uma visão-de-mundo, a ideologia é codificada de alguma forma; quero dizer que se torna um código universal para interpretar todos os eventos do mundo. Pouco a pouco, a função justificadora contamina a ética, a religião e até a ciência.³⁰⁷

No entanto,

a degeneração da ideologia não deve nos fazer perder de vista o papel essencialmente construtivo e benéfico da ideologia tomado em seu sentido fundamental. Reitero, sempre o grupo representa sua própria existência através de uma ideia, uma imagem idealizada de si mesma, e essa imagem, por sua vez, fortalece sua identidade. O que não pode negar depois da análise mais crítica e pejorativa do fenômeno ideológico é que essa imagem idealizada não pode deixar de engendrar o que na linguagem psicanalítica seria chamada de racionalizações e cujo funcionamento facilmente confirma a ritualização de toda celebração” (RICŒUR, 2009, p. 88, tradução nossa).

A utopia

Em relação ao conceito de utopia, “de que maneira a análise precedente da ideologia exige uma análise paralela da utopia? Pela mesma razão fundamental que as três funções que reconhecemos na ideologia têm um traço comum: constituem uma interpretação da vida *real*”.³⁰⁸ Podemos afirmar que “por meio da ideologia o grupo crê em sua própria identidade. Assim, sob suas três formas, a ideologia fortalece, reforça, preserva e, nesse sentido, conserva o grupo social tal qual é”.³⁰⁹ A função da utopia, por sua vez, é, então, “a de projetar a imaginação fora do real e um fora que é também um nenhum lugar”.³¹⁰

Vê-se aí

o primeiro sentido da palavra utopia: um lugar que é outro lugar, um fora que é um nenhum lugar. Aqui haveria de falar não somente de utopia, mas também de *ucronia*, a fim assinalar não somente a exterioridade espacial da

³⁰⁵ RICŒUR, 2009, p. 86.

³⁰⁶ Ibid., p. 87.

³⁰⁷ Ibid., p. 88.

³⁰⁸ - ³¹⁰ Ibid., p. 89.

utopia (outro lugar), mas também sua exterioridade temporal (outro tempo) (RICŒUR, 2009, p. 89).

Vejamos, então, as três funções da utopia, na ordem inversa em relação à ideologia:

1) *Utopia enquanto “expressão de todas as potencialidades de um grupo que se encontram reprimidas pela ordem existente”*

Com efeito, “é mais fácil mostrar como a utopia em seu sentido fundamental é o complemento necessário da ideologia em seu sentido fundamental”³¹¹. Nesse sentido, “se a ideologia preserva e conserva a realidade, a utopia essencialmente questiona”.³¹² Por conseguinte, “a utopia é um exercício da imaginação para pensar outra maneira de ser do ser social”.³¹³

2) *Utopia enquanto variação imaginativa do poder*

Chegamos aqui ao segundo nível da utopia, “se é exato que a função central da ideologia é a legitimação da autoridade, há que esperar também que a utopia – toda utopia – jogue seu destino no plano mesmo donde se exerce o poder”.³¹⁴ Por outro lado, a utopia, como bem definiu Karl Mannheim em “Ideologiae Utopia”, é um distanciamento entre o imaginário e o real que constitui uma ameaça para a estabilidade e permanência dessa realidade.³¹⁵

3) *Utopia enquanto função libertadora*

Chegamos ao terceiro e último nível da utopia, “imaginar o não lugar é manter-se aberto ao campo do possível”. “A utopia é aquilo que impede o horizonte de expectativas de se fundir com o campo da experiência”; “é o que mantém a distância entre a esperança e a tradição”.³¹⁶

^{311 - 313} RICŒUR, 2009, p. 89

^{314 - 315} Ibid., p. 90.

³¹⁶ Ibid., p. 91.

O imaginário social

Após tratar das noções de *ideologia* e de *utopia*, Ricœur é levado a tratar do “entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no *imaginário social*”.³¹⁷ Com efeito, “parece que sempre temos necessidade da utopia, em sua função fundamental de impugnação e de projeção em um *outro lugar* radical, a fim de levar adiante uma crítica igualmente radical das ideologias”.³¹⁸ Mas, “o recíproco também é verdadeiro”.³¹⁹ Ou seja, “a fim de curar a utopia da loucura na qual sempre corre o risco de perder-se, haveria que apelar à função saudável da ideologia, a sua capacidade de proporcionar a uma comunidade histórica o equivalente do que poderíamos chamar uma identidade narrativa”.³²⁰ Mas, por outro lado, “as ideologias nas quais se dissimula esta identidade reclamam uma consciência capaz de olhar-se a si mesma sem vacilar, a partir de nenhum lugar”.³²¹

3.4 CONCLUSÃO

Portanto, se nas leituras ricœurianas anteriores a 1975 já estavam esboçadas as teses principais sobre o entrelaçamento entre ideologia e utopia na estrutura conflitiva do imaginário social e cultural, nas quais dialogo com diversos autores, será somente nas aulas sobre ideologia e utopia, em 1986, que Paul Ricœur, partindo da “dimensão negativa de cada um desses fenômenos do imaginário social e, num movimento duplo de regresso, chega a camadas insuspeitas, onde se guardam e se cruzam suas dimensões positivas”.³²² Por conseguinte, “o entrecruzamento, no ponto do encontro (e do desencontro) do real, entre ideologia e utopia, põe, entretanto, uma questão de fundo: qual a função da *imaginação constituinte* na crítica e na construção da realidade? Como pensar a *imaginação* e o *ser*, quando o *ser* desponta como *obra* da imaginação radical?”³²³ Como se vê, dessas leituras aprofundadas, enquanto a ideologia legitima o real, a utopia se manifesta como uma alternativa crítica ao que existe; se a ideologia preserva a identidade de indivíduos ou de grupos, a

³¹⁷ - ³²¹ RICŒUR, 2009, p. 92.

³²² - ³²³ ANDRADE *apud* RICŒUR, 2017, p. 13.

utopia, por sua vez, projeta o que é possível (o “não lugar”). Ambos os fenômenos se relacionam com o poder e fazem parte do nosso imaginário, no entanto, a ideologia é orientada para a manutenção, e a utopia para a invenção. A partir dessas aulas, retoma o tema da *imaginação cultural* em “*L’idéologie et l’utopie; deux expressions de l’imaginaire social*”, em 1983.

Afinal, a ideologia é:

Um sistema de ideias que se torna obsoleto porque não pode dar conta da realidade presente, ao passo que as utopias são salutares unicamente na medida em que contribuem para a interiorização das mudanças. O que juízo de conveniência é o modo de resolver esse problemada não-congruência. É praticamente um juízo de gosto, uma aptidão para apreciar o que é o apropriado numa situação dada. No lugar de uma pretensão pseudo-hegeliana de dispor de uma visão total, a questão é a *sabedoria prática*: temos segurança do juízo, porque apreciamos o que pode ser feito em situação. Não podemos sair do círculo da ideologia e da utopia, mas o juízo de conveniência pode nos auxiliar a compreender como o círculo pode ser tornar espiral (RICŒUR, 2017, p. 366, grifo nosso).

Assim sendo, “uma das tarefas relevantes para a filosofia social será a de saber discernir, por entre os valores e as tradições relevantes que constituem a nossa sociedade, quais é que são verdadeiramente fundamentais”.³²⁴

Por conseguinte:

Quais é que são ideológicas em sentido fundador – ou até fundacional – e quais é que, em última instância, não passam o teste crítico. Da mesma forma, perante a reificação patológica de alguns desses valores, caberá a esta filosofia perceber que utopias são viáveis, precisamente por não serem totalmente escapistas, mas, pelo contrário, poderem ser decompostas em tarefas parciais e exequíveis, ao nosso alcance. Essas serão as utopias que permitirão conferir um sentido de direção, de progressomoral, na evolução das nossas sociedades. São elas que permitirão uma aproximação entre o nosso espaço de experiência, e o nosso horizonte de expectativa e, por conseguinte, providenciarão qualquer coisa como um plano, uma imagem, do que as nossas sociedades poderão vir a ser no futuro (MARCELO, 2016, p. 97).

Como sempre na filosofia ricœuriana, tudo tem que passar pelo crivo da crítica. Por isso, só é possível fundar uma filosofia social se somente se colocar ao abrigo das oposições dissimuladoras o *interesse* pela emancipação das heranças culturais e históricas assimiladas e o *interesse* pelas neoprojeções de uma humanidade redimensionada, pois, “se esses interesses se separarem radicalmente, a hermenêutica e a crítica ficarão reduzidas a meras... ideologias”.³²⁵

³²⁴ MARCELO, 2016, p. 97.

³²⁵ RICŒUR, 1988, p.146.

4 LEITURAS RICŒURIANAS SOBRE PERDÃO E JUSTIÇA (1995-2000)

INTRODUÇÃO

“Falar de cura é falar de doença. Ora, poderá falar de doença alguém que não seja médico, nem psiquiatra, nem psicanalista? Creio piamente que sim. As noções de trauma ou de traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário. É exactamente a este fundo tenebroso que o perdão propõe a cura. Mas de que maneira? Gostaria de situar o perdão na enérgica acção de um trabalho que tem início na região da memória e que continua na região do esquecimento.” (RICŒUR, Paul. “O perdão pode curar?”).

“O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá um futuro à memória.” (RICŒUR, 2008, p. 196)

“O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, o horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele imprime o selo do inacabamento na empreitada inteira. Ele é tão difícil de se dar e de se receber quanto de se conceituar. A trajetória do perdão tem sua origem na desproporção que existe entre os dois polos da falta do perdão” (RICŒUR, p. 465).

“[...] o perdão não pertence à ordem jurídica; ele nem sequer pertence ao plano do direito. [...] O perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade. De um ponto de vista epistemológico, ele pertence a uma economia da dádiva, em virtude da lógica da superabundância que o articula e que deve ser oposta à lógica de equivalência que rege a justiça; nesse aspecto, o perdão é um valor não só suprajurídico, mas supra-ético” (RICŒUR, p. 196).

Neste capítulo²³⁶ serão discutidas as leituras ricœurianas sobre o perdão e a justiça a partir das seguintes **obras e textes majeures** [textos maiores]: *Textes majeurs* [Textos maiores]: “Le pardon peut-il-guérir?” [O perdão pode curar?] e “Sanction, réhabilitation, pardon” [condenação, reabilitação e perdão], ambos publicados em 1995, e “La mémoire, l’histoire, l’oubli” [A memória, a história, o esquecimento], publicado em 2000.²³⁷²⁹⁶

Inicialmente, convém ressaltar que:

²³⁶ Inspirado nas aulas de Filosofia Geral (A Ideia de História) ministradas pelas Professoras Doutoras Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Feres Matos (USP/UNIFES) e Patricia Fontoura Aranovich (UNIFESP).

²³⁷ Le magazine des livres (numéro anniversaire pour les 25 ans de la revue), 289, p. 44-52, 2000. Em “J’attends la renaissance”, entretien avec Joël Roman et Étienne Tassin, revue Autrement, “À quoi pensent les philosophes?”, novembre 1988 [RICŒUR, Paul. *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein. Préface de Michaël Föessel. Éditions du Seuil, avril 2017, “La couleur des idées”.

A ideia de perdão, de origem teológica, agora tem implicações políticas extraordinárias! Não devemos confiná-lo apenas nas relações interpessoais. Quando o Chanceler Brandt vai se ajoelhar em Varsóvia, quando Václav Havel escreveu ao presidente alemão por ele peça perdão pelo que os tchecos fizeram nos Sudetos em 1945-1948, esses gestos me parecem de considerável importância para a construção da Europa na sua dimensão cultural e espiritual. Devemos ser capazes de trocar nossas memórias nacionais ou etnias e exercer uma em relação ao outro, ao mesmo tempo a vontade de não esquecer e a de perdoar, ou seja, de libertar a memória de outros de sua acusação de culpa. (RICŒUR, 2017, [s.p.], tradução nossa).

Nessa perspectiva, como já foi assinalado por outros autores, “a finalidade do conjunto da reflexão ricœuriana sobre o perdão não é apenas situar-se no plano pessoal ou religioso do perdão”,²⁹⁷ é, antes, pensá-lo no quadro da vida coletiva onde ele é “o horizonte comum da história, da memória e do esquecimento”.²³⁹²⁹⁸

Não seria possível entender a abordagem da noção do perdão em nosso filósofo sem antes compreender o escopo desses três conceitos. Cabe-nos analisá-los com rigor. Assim, ao percorrer os textos citados acima, pretendemos analisar o tema do perdão sob a perspectiva do coletivo de modo a encontrar aí um caminho para, num segundo momento, entendermos como se efetiva em Ricœur a compreensão da noção de justiça.

²³⁸ Cf. VILAS BOAS, Susana de Sousa. Perdoar (in)condicionalmente: uma leitura bíblico-filosófica sobre o perdão. 2019. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2019. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/28008/1/Dissertacao_2grau_SusanaVilasBoas_VF-A.pdf. Acesso em: 21 out. 2020; Cf. também LISBOA, Elias. O perdão na perspectiva filosófica de Paul Ricœur. Clube de Leitores, 2019.

²³⁹ Cf. VILAS BOAS, Susana d

3.1 SOBRE O PERDÃO

3.1.1 “*Le pardon peut-il guérir?*” » (1995)²⁹⁹

Como pode o perdão curar as doenças da memória? Ricœur admite que “falar de cura é falar de doença”. No entanto, “poderá falar de doença alguém que não seja médico, nem psiquiatra, nem psicanalista?”. Ricœur acredita piamente que sim. Ora, “as noções de trauma ou de traumatismo, de ferida e devulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário”.³⁰⁰ É nesse fundo tenebroso que o perdão pode curar. Mas de que maneira? Ricœur situa na “enérgica acção de um trabalho que tem início na região da memória e que continua na região do esquecimento”.³⁰¹

Por conseguinte, é pelas “doenças” da memória que Ricœur inicia sua reflexão. No entanto, o que incitou Ricœur a colocar o ponto de partida no coração da memória foi um fenómeno inquietante, que se pode observar à escala da consciência comum, da memória partilhada, se se quiser evitar a noção bastante discutível de “memória coletiva”.³⁰² Este fenómeno – da memória partilhada – é particularmente característico do período pós-Guerra Fria, no qual tantos povos foram submetidos à difícil prova de integração de recordações traumáticas, vindas do passado anterior à época totalitária.³⁰³

Nessa perspectiva, pode-se dizer que certos povos sofrem “demasiadas” humilhações num passado remoto e pelas glórias longínquas. Por outro lado, pode-se dizer que outros povos sofrem de falta de memória, como se fugissem perante a obsessão do seu próprio passado.³⁰⁴

Mas antes de abordar diretamente a questão do excesso ou da falta da

e Sousa. Perdoar (in)condicionalmente: uma leitura bíblico-filosófica sobre o perdão. 2019. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2019. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/28008/1/Dissertacao_2grau_SusanaVilasBoas_VF-A.pdf. Acesso em: 21 out. 2020; Cf. também LISBOA, Elias. O perdão na perspectiva filosófica de Paul Ricœur. Clube de Leitores, 2019.

i reproduzida inteiramente sob o título “Mémoire, oubli, perdão” em *La religion, les evils, Les Vices* (Conferência da Estrela). Apresentado por A. Houziaux, Paris: Presses de la Renaissance, 1995, 191-199. Foi Traduzido para o inglês, italiano, holandês e russo. Foi publicado pela primeira vez em português na revista *Viragem*, nº 21 (1996), p. 26-29, e republicado em Fernanda HENRIQUES (org.). *Paul Ricœur e a Simbólica do Mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005. p. 35-40, publicado em português em *Ibid.*, p. 35-40. Acessível em: www.lusosofia.net.

³⁴⁰ RICŒUR, 2005, p. 1

^{341 - 342} *Ibid.*, p. 1.

³⁴³ *Ibid.*, p. 1-2.

memória, Ricoeur a recoloca no quadro de uma dialética mais vasta, englobando o passado, o presente e o futuro, tanto das pessoas como das comunidades.³⁰⁵ Segundo ele, a questão é saber se não é toda a relação passado-presente-futuro que sofre de feridas e traumatismos e que requer ser curada.³⁰⁶ “É uma questão tanto mais legítima quanto os três termos da sequência memória-esquecimento-perdão parecem referir-se apenas ao passado, como se estivessem adscritos unicamente à retrospectão”.³⁰⁷ Em outras palavras, o filósofo quer afastar uma compreensão estanque da memória, como se ela fizesse tão somente referência ao passado. Ao contrário disso, seguindo uma perspectiva fenomenológica, ele convoca uma compreensão densa do tempo segundo a qual o passado se entrecruza com as demais dimensões do tempo de modo que o perdão não incide apenas sobre um acontecimento que nada tem a ver com a experiência presente ou com o horizonte de futuro. O perdão não é um exercício simplesmente retrospectivo; ele redesenha tanto a memória quanto as expectativas que nos projetam ao porvir.

Para caracterizar a relação mais vasta entre passado, presente e futuro, na qual a nossa sequência vem entroncar, Ricoeur adota dois conceitos do pensador alemão Reinhart Koselleck, opondo ao plano da nossa consciência histórica global, por um lado, o que ele chama de “espaço de experiência” e, por outro lado, o “horizonte de espera”. São estes os conceitos responsáveis por entrelaçar o passado, o presente e o futuro.³⁰⁸ De acordo com Koselleck, essas categorias são capazes de desvendar o tempo histórico, na medida em que, enriquecidas com seu conteúdo, conduzem as ações substanciais no movimento social e político.

Se, por um lado, por “espaço de experiência”, somos remetidos às heranças, aos traços sedimentados do passado, constitutivos do solo em que assentam desejos, temores, previsões, projetos, antecipações, que se destacam do fundo do horizonte de espera³⁰⁹; por outro lado, uma espera ou expectativa não pode ser experimentada de tal forma, visto que essa pode não se realizar, ou seja, são possibilidades que se lançam ao futuro.

Vejamos:

³⁴⁴ Cf. RICŒUR, 2005, p. 3.

³⁴⁵ - ³⁴⁶ Ibid., p. 2.

³⁴⁷ Cf. KOSELECK, 2016.

³⁴⁸ Id., 2005, p. 3.

E vice-versa, é mais exato nos servirmos da metáfora do horizonte de expectativa, em vez de espaço de expectativa. Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado. A possibilidade de se descobrir o futuro, apesar de os prognósticos serem possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada. (KOSELLECK, 2006, p. 311).

A despeito dessa ligeira correção, segundo Ricœur, retém de Koselleck dois axiomas: primeiro, *não existe espaço de experiência que não seja oposto a um horizonte de espera, o qual, em compensação, permanece irreduzível ao primeiro; em segundo lugar, o presente vivo tem o papel de permutador entre o espaço de experiência e o horizonte de espera, o que o distingue do instante pontual, que é apenas um corte virtual sobre uma linha indefinida.*³¹⁰

Dessa forma, assim como a experiência, a espera ou expectativa se realiza no hoje, numa espécie de futuro presentificado, tratando-se de um nãoexperimentado, não acontecido – são sempre uma esperança, indicando sempre um presságio. É o presente do futuro, ou, como diria o próprio Koselleck, “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.”³¹¹ Em suma, “[...] é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico.”³¹² Mais uma vez, temos aqui a expressão de uma temporalidade densa, resultado da imbricação entre as dimensões do tempo, sem o que não teríamos experiência histórica.

Para Koselleck, o espaço de experiência e o horizonte de expectativa tomados de modo formal não trazem o sentido histórico e sim uma meta histórica.³¹³ Por isso, o autor afirma que,

cronologicamente, toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado. Utilizando uma imagem de Christian Méier, pode ser comparada a um olho mágico de uma máquina de lavar, atrás do qual de vez em quando aparece esta ou aquela peça colorida de toda a roupa que está contida na cuba (KOSELLECK, 2006, p. 311) [rever tradução]

A história não se faz no instante, mas talvez isso se dê exatamente porque já a memória se apreende e se depreende entrecruzada ao futuro pela mediação do

³⁴⁹ RICŒUR, 2005, p. 3.

³⁵⁰ KOSELLECK, 2006, p. 310.

³⁵¹ Ibid., p. 313.

³⁵² Cf. ALVES; MORAIS, 2016, p. 3.

presente.

Ricœur, ao se debruçar sobre o enigma posto pelo excesso e pela falta memória chega a questionar a unidade desta. Trata-se sempre da mesma memória, esta marcada pela falta, aquela pelo excesso? Para abordar o enigma, o filósofo lança mão de um texto de Freud, intitulado “Repetição, lembrança, translaboração” (*Durcharbeiten*), publicado em 1914. Neste texto, segundo Ricœur, Freud designa a compulsão de repetição como o obstáculo maior ao progresso da cura psicanalítica e, antes do mais, ao trabalho de interpretação. O que o psicanalista escreve sobre a repetição é notável: o paciente repete em vez de se lembrar (*aulieu de se souvenir*). Ou seja: algo tomou o lugar – em vez de... (*au lieu de...*) – da lembrança esperada. Essa resistência à lembrança fá-la aparecer como um verdadeiro trabalho do inconsciente, o que em contrapartida exige outro trabalho, como a própria expressão *durcharbeiten* (translaboração ou elaboração) sugere (expressão que os ingleses traduziram por “working through”).

Nessa perspectiva freudiana, o terapeuta, com efeito, pede algo ao seu paciente: que, parando de gemer ou de esconder a si próprio o seu estado mórbido, “encontre a coragem para fixar a sua atenção sobre estas manifestações mórbidas, de olhar a doença como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo, como um fundo do qual convirá que ele extraia preciosos recursos para a vida ulterior”. Senão, acentua Freud, não se produzirá nenhuma “reconciliação” (*Versöhnung*) com o recalcado.³¹⁴

Nas palavras de Henriques:

Paul Ricœur explora, em primeiro lugar, a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são substituídas por comportamentos de repetição - a recusa de olhar para a ferida e para o trauma é acompanhada da passagem à acção repetitiva para não recordar aquilo que aconteceu e nos fere (HENRIQUES, 2010, p. 7).

Vê-se que Ricœur retoma a ideia de Freud da impossibilidade de esquecer um objeto perdido, determinando uma fixação que impede que o sujeito se liberte do objeto que perdeu e faça o seu luto – ou seja, separe o seu eu do objeto perdido –, para poder partir para novos investimentos afetivos. Em qualquer dos casos, estamos perante uma estrutura de comportamento rígido, não criativo nem realizador. A definição do projeto de um sujeito em qualquer dessas situações está limitada a essa

³⁵³ Cf. RICŒUR, 2005, p. 3.

rigidez e compulsão de repetição e fechamento.³¹⁵ É por isso que se exige aqui o trabalho da elaboração.

Dessa forma, a partir da perspectiva freudiana, Ricœur tratará a questão do perdão num “uso crítico da memória” que corresponde à superação quer da falta de memória ou esquecimento excessivo, quer do excesso de memória, permitindo o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado do ponto de vista do outro também implicado.³¹⁶

Vale a pena nos debruçarmos sobre a noção de trabalho de lembrança, segundo a proposta de Ricœur.

Para começar pela compulsão de repetição gostaria de dizer que estanoção esclarece o nosso paradoxo inicial. É com a mesma obsessão do passado que se comprazem os povos, as culturas, as comunidades acerca das quais se pode dizer que sofrem de um excesso de memória. Mas é a mesma compulsão que conduz outros a fugir do seu passado, com o temor de se perderem na angústia da compulsão. Daí a questão: o que é que, nesta circunstância histórica, corresponderia àquilo que Freud denominou trabalho de lembrança? Não hesito em responder: um uso crítico da memória (RICŒUR, 2005, p. 3-4).

É exatamente esse uso crítico que permitirá sair da mera repetição – em que algo se coloca no lugar da lembrança; uma ação compulsiva incapaz de encarar o trauma – e, assim, reformular os elos entre as dimensões do tempo. Ricœur não pretende passar da questão da memória à do esquecimento sem antes ter recolocado as observações anteriores no quadro da dialética mais vasta do espaço da experiência e do horizonte de espera. O trabalho da lembrança visa ressignificar o passado traumático; não se trata de simplesmente esquecer, como se fosse possível escapar imediatamente das marcas do trauma.

Trata-se de iniciar um processo em que se torne possível uma reconciliação curativa com o passado, de modo que se escape do destino da repetição.

Vejamos as razões dessa exigência:

Porque o rearranjo que está em questão não poderia afetar a memória sem alterar também o projeto. Para compreender este duplo efeito do que Freud chamou “translaboração”, é preciso pôr em questão um preconceito tenaz, a saber, a crença fortemente enraizada de que unicamente o futuro é indeterminado e aberto e o passado determinado e fechado. Certamente, os factos passados são inapagáveis: não podemos desfazer o que foi feito, nem

³⁵⁴ HENRIQUES, 2010, p. 7.

³⁵⁵ Ibid.

fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido. Mas ao invés, o sentido do que nos aconteceu, quer tenhamos sido nós a fazê-lo, quer tenhamos sido nós a sofrê-lo, não está estabelecido de uma vez por todas. Não só os acontecimentos do passado permanecem abertos a novas interpretações, como também se dá uma reviravolta nos nossos projetos, em função das nossas lembranças, por um notável efeito de “acerto de contas”. O que do passado pode então ser mudado é a carga moral, o seu peso de dívida, o qual pesa ao mesmo tempo sobre o projeto e sobre o presente (RICŒUR, 2005, p. 4).

Não é possível apagar o passado tampouco escapar dos sintomas da repetição sem que se consiga fazer esse acerto de contas. A passagem nos esclarece um ponto fundamental: a cura só será possível se a culpa for expiada.

Em seguida, Ricœur é categórico:

É exatamente deste modo que o trabalho de lembrança nos impele para a via do perdão, na medida em que este abre a perspectiva de uma libertação da dívida, por conversão do próprio sentido do passado. Esta ação retroativa, do olhar intencional do futuro sobre a apreensão do passado, encontra então um apoio crítico no esforço por contar de outra maneira e do ponto de vista do outro os acontecimentos fundadores da experiência pessoal ou comunitária. O que vale efetivamente para a memória pessoal vale também para a memória partilhada e, acrescentaria, igualmente para a História escrita pelos historiadores (RICOUER, 2005, p. 5).

Isto posto, Ricœur passa do domínio da memória ao do esquecimento.

Num certo sentido, não trocámos de domínio. É banal dizer que não existe memória sem esquecimento. Toda a memória é seletiva. Toda a narrativa seleciona entre os acontecimentos aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta. A este propósito seria conveniente lembrar a grande “mise en garde” de Nietzsche, na *Segunda Consideração Intempestiva*, contra uma cultura histórica opressora. Não fala ele aí da “doença histórica”? Mas o esquecimento coloca, por outro lado, problemas específicos que não se reduzem à função seletiva da memória. Vimos a compulsão da repetição, segundo Freud, substituir-se à lembrança, o *acting out* [substituto, duplo] irrompendo em vez da recordação. É sobre esta compulsão de repetição que se poderia implantar o esquecimento da fuga, a estratégia da escusa, a tarefa da má-fé, que faz do esquecimento passivo-ativo um empreendimento perverso. Não nos acusamos nós, nós que não fomos justos (“justos” no sentido do filme de Marek Halter) de termos procurado com obstinação não saber, não nos informar, não averiguar, não indagar, acerca do mal cometido? E a Europa ocidental não cedeu demasiado à casmurra vontade de não saber? (RICŒUR, 2005, p. 6).

É nos “antípodas deste esquecimento de fuga que será preciso colocar o esquecimento ativo, libertador, que seria como que a contrapartida e o complemento do trabalho de lembrança”.³¹⁷ Para tanto, Ricœur se aproxima mais uma vez da noção freudiana de “trabalho de lembrança” por uma outra noção do mesmo pensador, a de

³⁵⁶ RICŒUR, 2005, p. 6.

trabalho de luto, desenvolvida no ensaio “Luto e melancolia”. O trabalho de luto, diz-nos Freud, consiste em desligar-nos por graus do objeto de amor - o qual é também objeto de ódio -, até o ponto que este poderá ser de novo interiorizado, num movimento de reconciliação semelhante ao que se opera em nós no trabalho de lembrança.³¹⁸ Poderíamos dizer que é preciso admitir a perda do objeto no luto, para que se processe o desligamento da libido, de modo que ela se libere para se investir em outros objetos; do mesmo modo, o trabalho da lembrança precisa encarar o trauma, rememorar-lo por uma via não patológica, para que a expiação da culpa libere o horizonte da ação para outras investidas.

É, assim, no ponto de convergência entre o trabalho de lembrança e o trabalho de luto que Ricœur introduz o perdão.

Direi primeiro a dupla afinidade de um com o outro. Por um lado, o perdão é o contrário do esquecimento de fuga; não se pode perdoar o que foi esquecido; o que deve ser destruído é a dívida, não a lembrança, como lembra Olivier Abel num magnífico ensaio sobre esta questão. Mas, por outro lado, o perdão acompanha o esquecimento ativo, aquele que ligamos ao trabalho de luto, e é neste sentido que ele cura. Porque o perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir. E é toda a dialética do passado e do futuro que é resposta em movimento, o potente projeto no recurso imenso das promessas não realizadas pelo passado (RICŒUR, 2005, p. 6-7).

Mas, Ricœur não quer dizer que o perdão se resume à adição do trabalho de lembrança ao trabalho de luto. Ele se casa com um e com outro. E, juntando-se a ambos, traz aquilo que em si não é trabalho, mas precisamente dom, pois o que o perdão acrescenta ao trabalho de lembrança e ao trabalho de luto é a sua “generosidade”.³¹⁹

Na continuidade do ensaio que ora analisamos, o filósofo esclarece essa referência ao dom:

Mas se o perdão é mais do que o trabalho, é acima de tudo porque a primeira relação que com ele temos consiste não em exercê-lo, ou dá-lo, como se diz, mas em pedi-lo. O perdão é primeiro o que se pede a outrem, e antes de mais à vítima. Ora, quem se mete pelo caminho dopedido de perdão deve estar pronto a escutar uma palavra de recusa. Entrar na atmosfera do perdão é aceitar medir-se com a possibilidadesempre aberta do imperdoável. Perdão pedido não é perdão a que se tem direito [devido]. É com o preço destas reservas que a grandeza do perdão se manifesta. Nele descobre-se toda a extensão do que se pode chamar a “economia do dom”, se caracterizarmos este pela lógica da superabundância que distingue o amor da lógica, da reciprocidade, da justiça (RICŒUR, 2005, p. 7).

³⁵⁷ RICŒUR, 2005, p. 6.

³⁵⁸ Ibid., p. 7.

Para Ricœur, o perdão não tem lugar somente na dimensão teológica da existência. Pelo contrário, em virtude da sua própria generosidade, essa espécie de poética da existência emprega os seus efeitos na região do político.³²⁰ A esse propósito, Ricœur afirma que Hannah Arendt não errava ao ver no perdão também uma grandeza política.

É por isso que o filósofo reconhece “a grandeza de certos homens políticos, como o chanceler Brandt ou o presidente Havel, ou mesmo o Rei de Espanha e o Presidente de Portugal, quanto a esta capacidade de pedir perdão às vítimas das exações cometidas pelos seus predecessores”.³²¹ Afinal, “também na dimensão do político, o importante é destruir a dívida, mas não o esquecimento”.³²² É então que o perdão, em virtude da sua própria generosidade, afirma Ricœur, se revela ser o cimento entre o trabalho de memória e o trabalho de luto.³²³

3.2 SOBRE O PERDÃO E A JUSTIÇA

3.2.1 “*Sanction, réhabilitation, pardon*” (1995)

Vejamos como outros textos de Ricœur podem nos encaminhar do tema do perdão ao da justiça, a exemplo de “Sanction-Réhabilitation-Pardon”.³²⁴

No texto “Sanction, réhabilitation, pardon”, Paul Ricœur define o perdão nos seguintes termos: “O perdão é uma espécie de cura da memória, a finalização do seu luto. Libertada do peso da dívida, a memória fica capaz de grandes projetos. O perdão dá um futuro à memória”.³²⁵ Essa definição está em perfeita consonância com o que analisávamos anteriormente, mas talvez seja o caso de trazer aqui uma diferenciação cara ao autor: a diferença entre perdão e justiça.

Segundo Fernanda Henriques em *Dívida e perdão em Ricœur*, o perdão e a justiça não pertencem ao mesmo registro lógico: o primeiro provém de uma lógica do dom, da superabundância, e a segunda, de uma lógica da reciprocidade.³²⁶

No texto acima citado, Ricœur trata directamente do tema da descontinuidade

³⁵⁹ - ³⁶⁰ RICŒUR, 2005, p. 8.

³⁶¹ Justice ou vengeance. L’institution judiciaire face à l’opinion. Colloque du 30 avril 1994, repris dans *Le Juste I* (1995), “Sanction, réhabilitation, pardon”. *Le juste*, p. 193-208, publicado em português em 2008.

³⁶² Id., 2008, p. 196.

³⁶³ Cf. HENRIQUES, 2010.

entre o plano da justiça e o plano do perdão. Explorando o título, põe de manifesto que os três conceitos envolvidos não representam uma trajetória contínua porque não relevam das mesmas instâncias, nem se dirigem ao mesmo destinatário. Enquanto que “sanção” e “reabilitação” se referem a quem cometeu o crime, a quem é imputável a culpa, relevando do direito e da ordem jurídica, o perdão refere-se à vítima, sendo suprajurídico e mesmo supraético.³²⁷

A ordem jurídica representa a convicção da medida entre crime e castigo, a sua comensurabilidade. No quadro da lógica da reciprocidade, própria da justiça, é necessário fazer equivaler o castigo à falta.

Como bem observa Henriques:

Outra coisa é o perdão. Antes de tudo, o perdão tem de ser pedido, e tal situação supõe, naturalmente, a possibilidade de uma recusa - a vítima pode considerar impossível perdoar, nomeadamente por avaliara falta como sendo injustificável, inaceitável. Pedir perdão advém, assim, de um reconhecimento de desmedida, de que algo ultrapassou os limites do mensurável, do representável. Pedir perdão aponta para a confissão de que houve uma ruptura no plano do racionalmente expectável, retirando, por isso, a compatibilidade ou a horizontalidade entre crime e castigo. Deste modo, não pode haver um castigo compossível com o crime porque ele é irrepresentável. Qualquer castigo é desproporcionado em relação ao mal cometido. O injustificável, o inaceitável, para o ser, não pode propor nenhuma compensação reparadora. O juízo criminal não pode, pois, resolver esta questão (HENRIQUES, 2010, p. 8).

4.2.2 “La Mémoire, L’Histoire, L’Oubli” (2000)

É em *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* [A memória, a história, o esquecimento], onde, como já foi dito, o tema do perdão se entrelaça com os outros, que Paul Ricœur leva mais longe a sua análise do perdão, inserindo-o numa lógica de reflexão global para evidenciar a sua natureza excepcional.

A sua análise que, como habitualmente, de acordo com Henriques, dialoga com diferentes autores e obras dedicadas ao mesmo tema, traz a lume princípios da sua filosofia enunciados desde o início do seu percurso filosófico, como é o caso da questão da Falta. No contexto dessa análise, Ricœur apresenta o que designa como “equação do perdão”, que situa entre dois polos opostos - a Profundidade da Falta (ou Culpa) e a Altura do Perdão.³²⁸

Como afirma Manuel Prada Londoño em *Pensar el perdón con Pau Ricœur*:

³⁶⁴ HENRIQUES, 2010, p. 8-9.

³⁶⁵ Ibid., 2010.

[...] esta dimensión de alteridad configura la inconmensurabilidad entre la *profundidad de la falta* y la *altura del perdón*. Con la primera, Ricœur se refiere a la experiencia de soledad y fracaso de un sí mismo que escapa de atribuirse la falta, de reconocer el daño hecho al otro, más allá de lo que dictan las normas o leyes explícitamente violadas y sancionadas por la moral o el derecho. Para Ricœur, quien reconoce el mal cometido experimenta el sentimiento de pérdida del vínculo humano y de la integridad propia, de una profunda e insoportable inadecuación del yo, que hace lo que no quiere o que, en otros casos, quiere el mal y es causa de "desgracias incalificables para quienes lo sufren". (LONDOÑO, 2020, p. 141).

Henriques também observa que:

Esta equação, para além de configurar um horizonte de natureza religiosa, aponta para uma concepção antropológica que indicia o fundo insondável e obscuro onde o agir humano se enraíza. Nesse sentido, a "equação do perdão" remete para a ideia de Karl Jaspers de "situação-limite", como dimensão constitutivamente questionante da vida humana e, simultaneamente, para além da compreensão conceptual. A este abismo da Falta/Culpa, Paul Ricœur faz corresponder, agora em diálogo com Lévinas, a ideia de illéité, para colocar a palavra fundadora do perdão também como irrepresentável conceptualmente. A linguagem do perdão é a do "há perdão", porque "há o perdão, como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. [...] O perdão é da mesma família" (HENRIQUES, 2010, p. 10).

É com esta natureza abissal e insondável das categorias e referências próprias de uma abordagem do perdão que o autor é configurado como excepcional, pois explica a descontinuidade em relação a qualquer plano que se dimensione nos quadros da reciprocidade e da reparação. Nesse contexto, a linguagem, para traduzir a problemática do perdão, só pode utilizar expressões que apontam para a sua própria limitação explicativa, a saber: Falará de irreparável, do ponto de vista dos efeitos da ação; Falará de imprescritível, do ponto de vista da justiça penal; Falará de imperdoável, do ponto de vista do juízo moral.³²⁹

4.3 SOBRE A JUSTIÇA

Nas análises anteriores, a ideia de dom envolve um excesso. Talvez por isso Ricœur enfatize o fato de que perdoar não é o mesmo que fazer justiça. Construída no plano dos princípios, a justiça fornece um norte para a prática do justo. Se o perdão

³⁶⁶ Cf. HENRIQUE, 2010, p. 11.

é dom, a justiça, por sua vez, permite distribuir cada um à sua justa parte.

Segundo Brasil, é preciso considerar a tríplice dimensão segundo as quais Ricœur pensa o problema da justiça:

1) no campo político, ao reger as práticas sociais; 2) as vias ou canais no plano institucional, que, segundo Ricœur, leva aos canais da justiça ou o próprio aparelho judiciário e, por fim, 3) os argumentos a nível do discurso, levando em conta a justiça como elemento de uma atividade comunicativa nos argumentos que ela propõe e nos quais se fundamenta (BRASIL, s.d., p. 2).

Essa tríplice dimensão exige considerar que a justiça não só é diversa do perdão como também da vingança. Afinal, agir de modo justo pressupõe a mediação de princípios, instituições e mesmo de um trabalho de reflexão capaz de produzir sentenças e decisões adequadas. A ideia de justiça é perpassada por essas mediações, as quais conformam a prática de modo a possibilitar que ela se realize de modo justo.

Ricœur faz uma espécie de fenomenologia do judiciário ao considerar que o sistema jurídico é organizado em duas instâncias, e, na medida em que ocorrer interesses e direitos opostos, exige-se uma instância superior para decidir essas reivindicações. É por isso que o sistema de justiça é de certo modo requerido pela própria busca do bem. Quando os particulares ou as instituições entram em conflito, é necessário uma instância superior que decida a contenda, sem que se perca de vista o justo.

O sistema judiciário só age quando provocado por particulares, instituições e conflitos no campo social. A ideia de justiça é buscada, portanto, quando são sensibilizadas as injustiças.³⁶⁷ Ainda segundo Brasil, “é nas experiências de espanto, de não-aceitação, de revolta ou indignação perante formas concretas de injustiça que afloram a busca de um sentido para a justiça”.³⁶⁸ Vivemos existencialmente a injustiça para então encontrarmos conceitualmente o sentido da justiça. Dito de outro modo, a experiência do mal nos lança na busca da realização da justiça. Como a realização da justiça exige mediações, ou seja, instâncias que transcendem os interesses particulares, é necessário que a comunidade reconheça a legitimidade do âmbito judiciário e das demais instâncias de distribuição dos bens sociais. Somente dessa maneira, essa comunidade poderá se orientar por princípios justos.

Tendo isso em vista, podemos analisar a seguinte passagem em que o filósofo

³⁶⁷ Cf. RICŒUR, 1991, p. 90.

³⁶⁸ BRASIL, s.d., p. 3.

analisa o problema das instituições:

que devemos entender aqui por 'instituições'? Duas coisas, parece-me. Primeiro, as formas de existência social nas quais as relações entre os homens são regidas de modo normativo; o direito é a sua expressão mais abstrata; sob esse primeiro aspecto, o das formas da existência social, definimos a estática das sociedades; essa estática é engendrada pelo encadeamento institucional, codificado no sistema extraordinariamente complexo dos direitos (direito constitucional, direito público, direito civil, direito penal, direito comercial, direito social etc.). Mas a noção de instituição cobre um campo de experiência mais vasto que o sistema jurídico de uma sociedade determinada. Se considerarmos agora as instituições sob o ângulo da dinâmica social, a instituição não é mais representada pelo direito, mas pelo que podemos chamar, no sentido mais amplo da palavra, de 'político', isto é, o exercício da decisão e da força no nível da comunidade (RICŒUR, 1995, p. 148).

Nesse excerto, Ricœur propõe dois entendimentos acerca do termo "Instituições". No primeiro, o plano normativo da existência social, em que o direito é a sua expressão mais abstrata, definindo assim uma estática da sociedade, codificado no ordenamento jurídico (direito constitucional). O segundo diz respeito a um campo que não se limita ao sistema jurídico, mas inscreve-se numa dinâmica social na qual as instituições não são mais representadas pelo direito, mas pela força do nível da comunidade que pode ser definido como "político", no sentido mais amplo da palavra. Em outras palavras, a investigação do sentido da justiça não se limita ao estudo do aparelho judiciário. Acrescente-se aí o fato de que Ricœur tem em vista também a dimensão imemorial da ideia de justiça, de tal modo que a origem desta pode ser encontrada no sentimento ou na experiência do injusto, algo que antecede a institucionalização das práticas jurídicas formais. Nota-se, por conseguinte, que além da prática institucional que produz o conceito/sentido de justo, produz como a "poiesis" grega, a ideia de justo segundo Ricœur enraíza-se em pressupostos de outras expressões de linguagem que são tantos outros meios para falar da experiência do bem e do mal, que passam pelos argumentos culturais, históricos, religiosos e éticos.³⁶⁹

Nesse nível das instituições, vê-se que os canais ou aparelho de justiça são compostos: de um corpo de leis escritas; dos tribunais ou cortes de justiça cuja função é pronunciar o direito e dos indivíduos encarregados de julgar e proferir a sentença

³⁶⁹ Cf. BRASIL, s.d., p. 5.

que tem como o seu “telos” colocar no justo lugar as partes, principalmente nas partilhas desiguais.³³³ A sentença tem como objetivo pronunciar/dizer o direito, isto é, situar as partes no seu justo lugar; esse é, sem dúvida, o sentido mais importante que se deve atribuir ao julgamento, tal como é dirigido a uma circunstância particular; e, se assim for, é porque o julgamento conclui provisoriamente a parte viva do processo, que não é mais que uma “troca regrada de argumentos”, vale dizer, de razões “pró e contra”, supostas como plausíveis e dignas de ser consideradas pela outra parte.³³⁴

Nota-se também que a justiça é uma parte da atividade comunicacional (...), há um traço de estrutura argumentativa da justiça que não deve ser perdido de vista na perspectiva da comparação entre justiça e amor: o assalto de argumentos é em parte sentido infinito, na medida em que há sempre um ‘mas’ (por exemplo, recursos e vias de apelo para instâncias superiores), e, noutro sentido, finito, na medida em que o conflito de argumentos é rematado por uma decisão. Assim, o exercício da justiça não é simplesmente um caso de argumentação, mas de uma tomada de decisão.³³⁵

A sentença é o ápice desse procedimento judicial. É o monopólio da coerção, ou seja, do uso da força, para impor a decisão da justiça, por meio da atividade comunicativa no interior dos Tribunais, nos quais ocorrem os processos de reivindicações e as sentenças, cabendo a ela o ato de julgar.³³⁶ Por isso, o ato de julgar retoma a polaridade entre a ação de dividir, de repartir e a de retribuir, de reconstruir.

337

Todavia, Ricoeur examina a ideia de justiça para além dela, preocupa-se à ideia do justo, por diversas razões: de um lado, por considerar que a filosofia política em sentido amplo, preocupa-se também especificamente com questões concernentes à lei e sua aplicação pelos tribunais; por outro, uma reflexão filosófica mais ampla, que busca uma maneira de fazer justiça à justiça com o exame da categoria mais geral do justo.³³⁸

David Pellauer considera que

uma das razões pelas quais Ricoeur se volta para essa ideia mais geral do justo é que a filosofia política se vê apanhada no dilema de como legitimar o império ou a administração da lei sem abordar o problema do mal indagando

³⁷⁰ RICŒUR, 1995, p. 89-90.

³⁷¹ Ibid., p. 106-107.

³⁷² Id., 2010, p. 25.

³⁷³ Id., 1995, p. 89.

³⁷⁴ ABEL, 1996, p. 44.

³⁷⁵ PELLAUER, 2010, p. 178.

“por que o mal?”³³⁹ Por isso, a filosofia política efetivamente não nos ajuda a lidar com o problema do erro, da falta e da culpa. Mas examina as questões da condição da lei e a ideia de direitos na sociedade moderna nos dá um suporte. Permite ver como essas questões operam na prática forense em relação aos casos específicos de conflitos e crimes. No curto prazo, o processo de julgamento põe fim a um conflito específico quando o juiz pronuncia o veredicto e, se necessário, impõe uma pena. Idealmente, isso coloca as partes envolvidas a uma justa distância, sem necessariamente produzir o mútuo reconhecimento. Assim o faz ao fortalecer os laços sociais que nos permitem viver juntos.³⁴⁰

4.4 CONCLUSÃO

Por que o perdão e o justo são promessas de uma vida feliz? Como vimos, o perdão opera uma reconciliação com o passado como uma espécie de cura da memória, finalizando o luto, liberando o peso da dívida, possibilitando no presente a abertura de um futuro; ou seja, a capacidade de realização de novos projetos. A justiça, por sua vez, apresenta-se como a promessa de uma vida feliz por meio da aplicação de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”. Segundo analisamos acima, essa sabedoria acaba por se sedimentar nas instituições jurídicas e nas práticas que organizam a vida comum em uma determinada sociedade. Ao não perder de vista a realização do bem, a sabedoria prática, tendo em vista o justo, mantém no horizonte a promessa de uma vida feliz. Cabe ao “justo” operar a conciliação “entre o legal e o bom”, diz-nos Ricœur em “Le juste entre le légal et le bon” [O justo entre o legal e bom] (1991).

Porém, não devemos esquecer que é a experiência do mal que constituiu o ponto de partida para a reflexão sobre o justo. Conjugam-se nessa tarefa, o método fenomenológico e a hermenêutica.³⁴¹

O que é o mal? Por que e como pode o homem agir mal? O mal não se reduz ao conjunto das faltas pessoais, é, antes, uma perversão de sentido global, como afirma Olivier Abel em *La promesse et la règle* [A promessa e a regra] (1996). A guerra constitui uma das experiências fundamentais onde ele se revela, já que o mal, a culpa e o sofrimento nela se entrelaçam mostrando a sua íntima complementariedade. O sofrimento quando injustificável, conduz à revolta e à

³⁷⁶ PELLAUER, 2010, p.179.

³⁷⁷ ABEL, 1996, p. 44.

³⁷⁸ LEÃO, 2005, p. 330.

recusa. Ora, se o mal em si mesmo não pode ser pensado, tampouco a sua origem absoluta pode ser imutada a alguém; cabe à narração, por meio de histórias e ficções, tentar estruturar o espaço obscuro em que ele me move.³⁴² Isto significa dizer que, embora frágil, o homem pode pensar o mal, pode, por igual, refletir sobre sua origem e sobre a sua justificação, como ainda pretender a sua reparação.³⁴³ Se o mal se alicerça na fragilidade do homem, urge explicar as razões que o levaram a cometê-lo, assim como encontrar o sentido do perdão das faltas.³⁴⁴

Portanto, fazendo minhas as palavras de Paula Ponce de Leão em *O justo na reflexão ético-político de Paul Ricœur*:

A sabedoria prática, ao mover-se entre sanção, reabilitação perdão e ao apontar a tensão latente entre consciência e lei, mostra como a responsabilidade ao aplicar a lei à situação particular exige uma hermenêutica capaz de interpretar as ações não se limitando ao abordá-las a partir da “mecânica do silogismo prático” (LEÃO, 2005, p.329).

^{379 - 381} Cf. LEÃO, 2005, p. 330.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Duas questões gerais nortearam este trabalho intitulado *Sabedoria prática, perdão e justiça em Paul Ricœur*.

A primeira diz respeito ao fato de que visitar o *corpus* ricœuriano é defrontar-se com um conjunto de pressupostos implícitos e subjacentes no arquipélago de textos que se encontram compilados em suas obras, em razão do método e do estilo de uma filosofia que privilegia o modo fragmentário de um autor engajado.

A segunda questão considerou que adentrar ao *corpus* ricœuriano é uma tarefa simples, desde que se retome suas questões iniciais, em que cada uma é o essencial da seguinte: o que é um sujeito simultaneamente capaz e frágil, ativo e submisso? Como pode ele ser responsável? O que é o mal, se o mal sofrido excede largamente o mal cometido? O perdão é difícil, nem fácil e nem impossível? Em que consiste o justo? O que é a sabedoria prática?, dentre outras questões que suscitaram em Ricœur algumas atitudes típicas, encontradas ao longo de sua obra.

Com vistas a esse fim, percorreu-se os principais escritos de Paul Ricoeur tendo como fulcro o marco teórico *moratalliano*, segundo o qual parece ser possível aceder à sua filosofia política por meio de quatro pontos principais.

Por conseguinte, o presente trabalho apresenta como resultados dos objetivos propostos:

Em relação ao objetivo geral que consistiu em “apresentar uma proposta de filosofia política em Paul Ricœur, no campo da Filosofia Prática, a partir de uma tradição fenomenológica e hermenêutica”, que esta ajudará na revitalização e reorientação da reflexão sobre a política e sobre o político, por considerar que seu pensamento político é plural, aberto, mas não disperso, e que se nutre de fontes antropológicas, metafísicas e religiosas. Sendo assim, pode ser considerado o alcance da filosofia política devidamente apresentada mediante os conceitos de sabedoria prática, ideologia, utopia, perdão e justiça, cujas incursões estavam presentes nos primeiros esboços das “leituras” de sua “pequena” filosofia política.

Em relação ao primeiro objetivo específico, que consistiu em “apresentar os primeiros esboços das leituras de uma filosofia política ricœuriana de inspiração fenomenológica, em uma sequência de textos publicados em 1957, que determinou a continuação de sua incursão no campo da filosofia política; bem como o artigo sobre “Tâches de l'éducateur politique” [Tarefas do educador político] (1965) e alguns textos

“circunstanciais”, publicados entre 1956-1968”, foi possível alcançar a compreensão de que a filosofia política de Paul Ricœur, desde os seus primeiros esboços, consistiu essencialmente em ir às coisas mesmas das características do *modus operandi* do poder político e inscrevê-las na perspectiva transversal – uma filosofia sem fronteiras – com fulcro na tradição fenomenológica em torno de uma filosofia do sujeito, com vistas a cruzar “compreensão e explicação” como constituintes da hermenêutica, enriquecidos pelos aportes da História da Filosofia – cujo enfoque contribui para a revitalização e reorientação da reflexão sobre “o” político e “a” política, ressignificando a tarefa da filosofia política contemporânea, privilegiando “leituras” sob diferentes ângulos ou perspectivas, por meio de diferentes estilos ou estratégias.

Em relação ao segundo objetivo específico, que consistiu em “revisitar as leituras ricœurianas, prescrutando sua concepção acerca do entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do seu itinerário filosófico, sem as quais não é possível compreender e explicar a filigrana dos elementos de sua filosofia política”, conclui-se que dessas leituras aprofundadas, enquanto a ideologia legitima o real, a utopia se manifesta como uma alternativa crítica ao que existe. Se a ideologia preserva a identidade de indivíduos ou de grupos, a utopia, por sua vez, projeta o que é possível (o “não lugar”), pois ambos os fenômenos se relacionam com o poder e fazem parte do nosso imaginário. No entanto, a ideologia é orientada para a manutenção, e a utopia para a invenção. A partir dessas aulas, retoma o tema da imaginação cultural em “L’idéologie et l’utopie; deux expressions de l’imaginaire social”, em 1983.

Finalmente, em relação ao terceiro objetivo específico: “caracterizar o “perdão” e o “justo” como a promessa de uma vida feliz e a aplicação de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”, concluiu-se que o perdão opera uma reconciliação com o passado como uma espécie de cura da memória, finalizando o luto, liberando o peso da dívida, possibilitando no presente a abertura de um futuro, ou seja, a capacidade de realização de novos projetos; a justiça, por sua vez, apresenta-se como a promessa de uma vida feliz por meio da aplicação de regras que evitam o pior, cuja tensão encontra sua resolução na “sabedoria prática”. Essa sabedoria acaba por se sedimentar nas instituições jurídicas e nas práticas que organizam a vida comum em uma determinada sociedade. Ao não perder de vista a realização do bem, a sabedoria prática, tendo em vista o justo, mantém no horizonte

a promessa de uma vida feliz. Cabe ao “justo” operar a conciliação “entre o legal e o bom”, diz-nos Ricœur em “Le juste entre le légal et le bon” [O justo entre o legal e bom] (1991).

Em relação à hipótese “Há uma filosofia política em Paul Ricœur? Se, sim, é possível articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria prática, ideologia, utopia, perdão e justiça?”, a hipótese que norteia esse trabalho é que há uma filosofia política em Paul Ricœur e que é possível, sim, articulá-la em torno dos conceitos de sabedoria, prática e justiça, cujas pistas estão presentes desde as suas primeiras leituras em torno ao político e nos permitem compreender as suas preocupações posteriores. Corrobora-se a hipótese.

Portanto, finaliza-se este trabalho concluindo que Paul Ricœur não é um filósofo sistemático, entre outras definições costumeiras, porque a época dos grandes sistemas já passou; não obstante, o seu trabalho constrói-se sobre uma sistematicidade exigida pelo rigor intelectual inerente à atividade filosófica.

Assim posto, considera-se neste exercício de pesquisa que o pensamento político de Paul Ricœur é rico, complexo, variado, mas coerente. É uma profunda reflexão sobre a política e o político, que se deve ao compromisso político do autor, como afirma Moratalla em “*La “pequena” filosofía política de Paul Ricœur: educación y responsabilidad en tiempos de crisis*”.

Por fim, fazendo minhas as palavras de Fernanda Henriques em “A racionalidade hermenêutica de Paul Ricœur: diálogo, abertura e inclusão”:

[...] Paul Ricœur não é um pensador pós-moderno, mas a sua vontade dialógica e integradora leva-o a retirar das perspectivas pós-modernas a oportunidade de, sem negar o valor da racionalidade moderna, a repensar nos quadros da contemporaneidade, explorando a sua finitude como positividade e não como limitação bloqueadora, e, ao mesmo tempo, fazendo de si e da sua filosofia uma *vida longa* que, aceitando os desafios do *conflito interpretativo*, configura *promessas* de sentido de que o reconhecimento e a abertura ao outro na sua diferença e especificidade são parte essencial. Por isso, Paul Ricœur é um pensador trágico que considera a historicidade inerente à vida e ao pensar incompatível com processos acabados e respostas finais (HENRIQUES, 2014, p. 98).

Para futuras investigações, proponho-me ampliar a revisão da literatura e aprofundar as “leituras” iniciadas nessa tese, ciente de que, o exame dessas implicações, ultrapassa os limites delimitados pelo tempo e espaço destinados a esse exercício acadêmico pontual.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE PAUL RICŒUR

RICŒUR, Paul. **A crítica e a convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Tradução António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009. Tradução de: La critique et la conviction.

RICŒUR, Paul. **Lectures on ideology and utopia** (G.H. Taylor, Ed.). New York: Columbia University Press, 1986.

RICŒUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Tradução Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Tradução de: Lectures on Ideology and Utopia.

RICŒUR, Paul. **Ideologia e Utopia**. Tradução de Teresa L. Peres. Lisboa: Edições 70, 1991 (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

RICŒUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Tradução de: La mémoire, l'histoire, l'oubli.

RICŒUR, Paul. **Amor e justiça**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Tradução de: Amour et justice.

RICŒUR, Paul. Ciência e ideologia. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, SP, p. 21-43, 1980.

RICŒUR, Paul. **Crítica y convicción**: entrevista con François Azouvi y Marc Launay. Traducción Javier Palacio Tauste. Madrid: Síntesis, 1995.

RICŒUR, Paul. **Crítica y convicción**: entrevista con François Azouvi y Marc Launay. Tradução Javier Palacio Tauste. Madrid: Síntesis, 2003. Tradução de: La critique et la conviction.

RICŒUR, Paul. **A Crítica e Convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Tradução António Hall. Edições 70, 2009.

RICŒUR, Paul. **Du texte a l'action**. Paris: Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. **Del texto a la acción**: ensaio sobre hermenêutica II. Tradução Alcino Cartaxo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICŒUR, Paul. **Do texto a ação**. Porto: Rés editora, 1989.

RICŒUR, Paul. **Do Texto à Acção**: ensaio de hermenêutica IIª parte, Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés-Editor, 1991.

RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969.

RICŒUR, Paul **El conflicto de las interpretaciones**: ensayos de hermenéutica. Traducción Alejandrina Falcón. Revisión Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.

RICŒUR, Paul. **O Conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICŒUR, Paul **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução M. S. SáCorreia. Porto: Rés, 1988.

RICŒUR, Paul. **Hermenéutica y acción**: de la hermenêutica del texto a la hermenêutica de la acción. Prólogo Juan Carlos Scannone. Traducción Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornari, Juan Carlos Gorlier, Maria Teresa La Valle. Supervisión general Pablo Corona. Coordinación Marie-France Begué. Revisión de primera y segunda Ediciones Bruno C. Jacovella y Eugenio Gómez. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

RICŒUR, Paul Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire [article]. **Revue Philosophique de Louvain**, Année 1977, v. 75, n. 25, p. 126-147. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924. Acesso em: 8 abr. 2016.

RICŒUR, Paul. Éthique et politique. *In*: Autres Temps. **Les cahiers du christianisme social**. N°5, 1985. pp. 58-70. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1985_num_5_1_1000. Acesso em: 25 out. 2020.

RICŒUR, Paul. **Histoire et vérité**. 2. ed. Paris: Seuil, 1964.

RICŒUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICŒUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

RICŒUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Tradução, organização e apresentação H. Japiassu. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RICŒUR, Paul. **Hermenêutica e ideologia**. Tradução, organização e apresentação Hilton Japiassu. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Esta obra teve 4 edições anteriores, publicada pela Editora Francisco Alves, sob o título Interpretação e Ideologias).

RICŒUR, Paul. **Educación y política**: de la historia personal a la comunión de libertades. Traducción Ricardo Ferrara. Supervisión de la traducción Pablo Corona. Presentación Marie-France Begué. Epílogo A. Fornari 1.ed. Buenos Aires: Prometeo Libros: Universidad Católica Argentina, 2009.

RICŒUR, Paul. Ciência e ideologia. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**

(Campinas,SP, Brasil) 1980, n. 1, 21-43.

RICŒUR, Paul. Le paradoxe politique. **Esprit**, Paris, p. 721-745, maio 1957.

RICŒUR, Paul. O Paradoxo Político. **Revista de Pensamento e Acção – O Tempo e o Modo**, nº 1, Janeiro de 1963, Antologia, 2. ed., p. 35-51.

RICŒUR, Paul. Le Paradoxe Politique. **Revue Esprit**, mai. 1957, p. 721-745.

RICŒUR, Paul. La persona: desarrollo moral y político. **Revista de Occidente**, nº 167, abr. 1995, p. 129-142.

RICŒUR, Paul. “Étique et politique” [texte de Max Weber présenté par P. Ricœur]. **Esprit** 27, n.2, février 1959, p. 225-230.

RICŒUR, Paul. Morale, éthique et politique. **Pouvoirs, Revue Française d’Études Constitutionnelles et Politiques**, nº65, 65 - Morale et politique, avril 1993, p. 5-17. Disponível em: <http://www.revue-pouvoirs.fr/Morale-ethique-et-politique.html>. Acesso em: 13 mar. 2016.

RICŒUR, Paul. “Éthique et Morale” [Conf´er. Au Colloque org. Par l’Institut Catholique de Parissur le th`eme “L’´ Ethique dans le d´ebat publique”, 1989]. In : **Revue de l’Institut Catholique de Paris** 34 pp. 131-142; reprod. Dans “´ Ethique et morale”, IN : Revista Portuguesa de Filosofia 46 (1990) 1, 5-17 [reed. In Lectures 1. Autour du Politique, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-269].

RICŒUR, Paul. Ideology and Utopia as Cultural Imagination. **Philosophic Exchange**, v. 7: n. 1, Article 5, 1976. Disponível em: https://digitalcommons.brockport.edu/phil_ex/vol7/iss1/5. Acesso em: 10 abr. 2019.

RICŒUR, Paul. **Lectures 1**: autour du politique. Paris: Seuil, 1991.

RICŒUR, Paul. **Lectures 2**: La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.

RICŒUR, Paul. **Lectures 3**: Aux frontieres de la philosophie. Paris: Seuil, 1994.

RICŒUR, Paul. **Leituras 1**: em torno ao político. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. Tradução de: Lectures 1: autour du politique.

RICŒUR, Paul. **Leituras 2**: A região dos filósofos. Tradução Marcelo Perine e Nicolás NyimiCampanário. São Paulo: Loyola, 1996.

RICŒUR, Paul. **Leituras 3**: Nas fronteiras da filosofia. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

RICŒUR, Paul. **O Justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição. Tradução Ivone C.Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. Tradução de: Le Juste I.

RICŒUR, Paul. **O Justo 2:** justiça e verdade e outros estudos. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. Tradução de: Le Juste II.

RICŒUR, Paul. **O mal:** um desafio à filosofia e à filosofia. Tradução Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papyrus, 1988. Tradução de: Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa:** a intriga e a narrativa histórica. Tradução Claudia Berliner. Revisão da Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Introdução Hélio Salles Gentil. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 1.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa:** a configuração do tempo na narrativa de ficção. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Revisão Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa:** o tempo narrado. Tradução Claudia Berliner. Revisão da Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 3.

RICŒUR, Paul. **Réflexion faite:** autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

RICŒUR, Paul. **Autobiografia intelectual.** Tradução Patricia Willson. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1997. Tradução de: Réflexion faite, autobiographie intellectuelle.

RICŒUR, Paul. **Caminos del Reconocimiento:** Tres estudios. Tradução Agustín Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2005. Tradução de: Parcours de la reconnaissance: trois études.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro.** Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. Tradução de: Soi-même comme un autre.

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

RICŒUR, Paul. **Percurso do reconhecimento.** Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. Tradução de: Parcours de la reconnaissance: Trois études.

RICŒUR, Paul. **Caminos del reconocimiento:** três estudos. Traducción Agustín Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

RICŒUR, Paul. **A Metáfora Viva.** Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

RICŒUR, Paul. **A Metáfora Viva.** Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, 1983.

RICŒUR, Paul. **Finitud y culpabilidad.** Tradução Cristina de Peretti, Julio Díaz

Galán y Carolina Meloni. Tradução de: Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité: L'homme faillible, La symbolique du mal.

RICŒUR, Paul. **O perdão pode curar?** Tradução José Rosa. LusoSofia: Press. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/paul_Ricœur_o_perdao_pode_curar.pdf. Acesso em: 21 out. 2020.

RICŒUR, Paul. **Política, sociedad e historicidad**. 2. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012. Disponível em: <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/Ricœur-Paul-Politica-Sociedad-E-Historicidad.pdf>. Acesso em: 25 out. 2020.

RICŒUR, Paul. **Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues**. Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein. Préface de Michaël Foessel. Éditions du Seuil, avril 2017.

ROSSETTI, Ricardo. **Justiça em Paul Ricœur**. 2011, 180 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11586/1/Ricardo%20Rossetti.pdf>. Acesso em: 25 out. 2020.

SARGENT, Lyman Tower. Ideology and utopia: Karl Mannheim and Paul Ricœur, **Journal of Political Ideologies**, n.13, v.3, p. 263-273, 2008. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569310802374479?scroll=top&needAccess=true>. Acesso em: 30 ago. 2020.

OUTRAS FONTES E OBRAS CONSULTADAS

ABEL, Olivier. **Paul Ricœur: a promessa e a regra**. Tradução Joana Chaves. Tradução de: Paul Ricœur: la promesse la règle. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. **Vocabulário de Paul Ricœur**. Tradução Maria Luísa Portocarrero F. Silva, Luís António Umbelino. 1. ed. Coimbra: Minerva, 2010. Tradução do título original em francês: Le vocabulaire de Paul Ricœur.

ALMEIDA, Cleber Ranieri Ribas de. **Do Social à questão social: Hannah Arendt entre a zoologia e a teologia da compaixão**. 2020. 594 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04032020161329/publico/2020_CleberRanieriRibasDeAlmeida_VCorr.pdf. Acesso em: 9 jan. 2020.

ANDRADE, Barbara. **Pecado original ... ou graça do pecado?** Tradução Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2007. Tradução de: Pecado original o gracia del perdón?

ARGUMENTO. **Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 1, ano 6, n. 11. DOSSIÊ - ERIC WEIL, 2014.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução Ir. Aparecida (Jacinta)Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Revisão Tommy Akira Goto. Transcrição e edição do texto Miguel Mahfoud e Silvio Motta Maximino. Belo Horizonte: Spes, 2017.

BERTEN, André. **Filosofia política**. Tradução Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Filosofia).

BOUDON, Raymond. **A ideologia ou a origem das ideias recebidas**. Tradução: Emir Sader. São Paulo: Ática, 1989.

BRASIL, Deilton Ribeiro. **O justo entre o legal e o bom: a ideia de justiça em Paul Ricœur**. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=1fd37ce80d495beb>. Acesso em: 16 nov. 2011.

CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofai Moral**. Tradução: Ana Maria Ribeiro Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES. **Da ideologia**. 2. ed. Tradução Rita Lima. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricœur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, 140).

CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy (eds.). **Ideologias políticas**. 2. ed. Tradução: Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

CORÁ, Elsio José; GUBERT, Paulo; LEONHARDT, Ruth Rieth (orgs.). Centenário denascimento de Paul Ricœur (1913 - 2005). **Revista Guairacá**, v. 29, n. 1. Guarapuava, PR: Editora da Universidade Estadual Do Centro-Oeste – Unicentro, 2013. 159 p.

COSTA, Mirian Gado Fernandes. **Reflexões em torno do “Paradoxo Político” de Paul Ricœur**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/11778/1/Mirian%20Gado%20Fernandes%20Costa.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2016.

DANIEL-ANGE. **O perdão: misericórdia e cura**. Tradução: Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2007. Tradução de: Le pardon: divine chirurgie.

DESCAMPS, Christian. **As idéias filosóficas contemporâneas na França**. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DIAZ, Guillermo Zapata. **La hermenêutica política de Paul Ricœur**. Universitas

Philosophica, 59, Año 29: 267-281, Julio-diciembre 2012, Bogotá, Colombia. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v29n59/v29n59a15.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2016.

DOSSE, François. **Paul Ricœur: Les sens d'une vie**. Paris: Éditions la Découverte, 1997.

DOSSE, François. **Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)**. Tradução Roberto R. Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros, Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.

DUMONT, Aurore. Romains 13 dans la philosophie morale et politique de Paul Ricœur. **Études théologiques et religieuses**, v. 89, n. 4, 2014, p. 451-461. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-4-page-451.htm>. Acesso em: 21 out. 2020.

FINS, Adélaïde Gregorio. Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum. **Bulletin d'analyse phénoménologique** XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 478-493.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. Tradução, introdução e notas Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II. **Jornal De Psicanálise**, Sociedade Brasileira de Psicanálise De São Paulo, v. 27, n. 51, 1994.

GABRIEL, Silvia Cristina. Elementos para una teoría política en Paul Ricœur. **Rev. latinoam. filos.** [online]. 2006, vol.32, n.2, pp. 287-315. ISSN 1852-7353. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532006000200006. Acesso em: 8 abr. 2016.

GARAPON, Antoine. **O juiz e a democracia: o guardião das promessas**. Rio de Janeiro: Renavan, 2001.

GARCIA, Clemente Delgado. **A filosofia política em Paul Ricœur**. Um olhar a partir do paradoxo político. 2012. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2012. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13185/1/tese%20de%20mestrado%20em%20filosofia%20final.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2016.

GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Paul Ricœur. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.1, n. 6, p. 43-52, 1993.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricœur**. Tradução Sybil Safdie Douek. São Paulo: Loyola, 2015. Tradução de: Paul Ricœur.

HENRIQUES, Fernanda. Dívida e perdão em Paul Ricœur. Um indicador e um limite

de justiça. **Commnio**. Revista Internacional Católica. Ano XXII, 2010, n. 3, 30 de setembro, p. 346-356. Republicado pela LUSOSOFIA.NET por indicação da autora, Covilhã, 2012.

HENRIQUES, Fernanda . A racionalidade hermeneutica de Paul Ricoeur: diálogo, abertutura e inclusão. **Revista Portuguesa de História do Livro e da Edição**, Ano XVII, nº 33-34, 2014, p. 81-98. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/12950>. Acesso em: 8 abril 2016.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricœur**. Tradução José Bartolini. São Paulo:Paulus, 2011. Tradução de: Introduzione a Ricœur.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado** : contribuição o à semântic a dos tempo s históricos. Tradução da original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira ; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio , 2006.

LACOUR, Philippe. Recension. Johann Michel, Paul Ricœur, une philosophie de l'agirhumain (Paris: Cerf, 2006). **Études Ricœuriennes / Ricœur Studies**, v. 7, n. 2 (2016), p. 200-203. Disponível em: <http://Ricœur.pitt.edu>. Acesso em: 12 out. 2020.

LANGDRIDGE, Darren. Ideology and Utopia Social Psychology and the Social Imaginary of Paul Ricœur. **Theory & Psychology**, Sage Publications, n. 15, v. 5, p.641–659. Disponível em: www.sagepublications.com. Acesso em: 20 ago. 2020.

LEÃO, Paula Ponce de Leão. O justo na reflexão ético-político de Paul Ricœur. *In*: VILLAVERDE, Marcelino Agís (Org.) et al. **Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía em el Camino de Santiago, 20-22 de novembro de 2003**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, v. 161, 2005. 503 p. (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago deCompostela), p. 327-346.

LISBOA, Elias. **O perdão na perspectiva filosófica de Paul Ricœur**. Clube de Leitores, 2019.

LONDOÑO, Manuel Prada. Pensar el perdón con Paul Ricœur. **IV Simposio de Fenomenología y Hermenéutica: Respuestas de la fenomenología y la hermenéutica a los desafíos de hoy**. 7 y 8 de octubre de 2020. Bogotá: Facultad deArtes y Humanidades – Departamento de Filosofía, 2020. Online A través do Facebook Live, 10h00, 7 octubre 2020.

LONDOÑO, Manuel Prada. LONDOÑO, Manuel Prada. Pensar el perdón con Paul Ricœur. *In*: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; BRITO, Herasmo Braga de (orgs.). **Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricœur**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI, 2020.p. 139-152.

MADISON, Gary Brent (org.). **Sens et existente**: en hommage a Paul Ricœur.

Paris:Éditions du Seuil, 1975.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A reflexão de Ricœur sobre o justo. **Síntese. Revista de Filosofia.** Belo Horizonte, v. 29, n. 93 , 2022, p. 103-115.

MALET, Patrício Mena (Comp.). **Fenomenología por decir:** homenaje a Paul Ricœur. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006. (Filosofia y Humanidades).

MARCELO, Gonçalo. **Influências no pensamento político do jovem Ricœur:** Marxe o socialismo”. Bogotá: VI Congresso ASIER, 18 out. 2019.

MARCELO, Gonçalo. A filosofia social de Paul Ricœur. *In:* PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José Manel. (Coord. Ed.). **Ricœur em Coimbra:** recepção filosófica de suas obras. Coimbra: Imprensa da Universidade Coimbra, 2016, p. 81-98.

MARCELO, Gonçalo. Paul Ricœur et Eric Weil. **Cultura [Online]**, Vol. 31 | 2013, posto online no dia 15 Dezembro 2014. Disponível em: <http://cultura.revues.org/1881>. Acesso em: 26 out. 2020.

MARCELO, Gonçalo. Ricœur and Patočka on the Idea of Europe and its Crisis. Meta: Research. *In:* **Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy**, v. 9, n. 2 dec. 2017, p. 509-535. Disponível em: www.metajournal.org. Acesso em: 20 ao. 2020

MANNHEIM, KARL. **Ideologia e utopia.** Tradução: Sérgio Magalhães Santeiro. Revisão técnica: César Guimarães. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã I.** Crítica da Filosofia Alemã mais recente. 3. ed. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã II.** Crítica da Filosofia Alemã mais recentes. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã (Feuerbarch).** 6. ed. Tradução: José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hicitec, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **The German Ideology.** 3 ed. rev. Moscow: Progress Publishers, 1976.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. **Ricœur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert.** 2016, 340 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP), 2016.

MENDES, B.; DE ARAÚJO, P. H. B. M. Quentin Skinner e Paul Ricœur: do giro

linguístico ao giro ético-político na história intelectual. **Revista de Teoria da História- Journal of Theory of History**, v. 16, n. 2, p. 177-196, 13 fev. 2017.

MICHEL, Johann. Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur. **Raisons politiques**, n. 11, 2003, p. 149-172. DOI: 10.3917/rai.011.0149. Disponível em : <https://www.cairn-int.info/revue-raisons-politiques-2003-3-page-149.htm>. Acesso em : 08 abr. 2019.

MONGIN, Olivier. Les Paradoxes du Politique. **Esprit (1940-)**, n. 140/141, ano7/8, 1988, pp. 21–37. Disponível em: www.jstor.org/stable/24278823. Acesso em: 8 out. 2020.

MONTEIL, Pierre-Olivier. **Ricœur politique**. Presses Universitaires de Rennes, 2013,

MORATALLA, Tomás Domingo. La “pequeña filosofía política de Paul Ricœur: educación y responsabilidad en tiempos de crisis. **Revista Portuguesa de História Livro**, Ano 17, n. 33-34, a n o 2014, p. 169-194. Disponível em: https://www.academia.edu/22247574/La_peque%C3%B1a_filosof%C3%ADa_pol%C3%ADtica_de_Paul_Ric%C3%B3eur._Educaci%C3%B3n_y_responsabilidad_en_tiempos_de_crisis. Acesso em: 8 abr. 2016.

MORATALLA, Tomás Domingo. Fenomenologia y política en Paul Ricœur: la fenomenologia como resistência. Investigaciones fenomenológicas. **Vol. Monográfico 3: Fenomenologia y política** (2011), p. 141-157. Disponível em: <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5611/5355>. Acesso em: 8 abr. 2016.

MORATALLA, Tomás Domingo. Paul Ricoeur: uma filosofia para la educación. La ética hermenéutica aplicada a la educación. *In*: HERNÁNDEZ, Irazema Edith Ramírez (Compiladora). **Voces de la filosofía de la educación**. México, DF: Ediciones Del Lirio de S.A. de C.V., 2015.

MUÑOZ, Felicidade Aparecida Gouvea. **A justiça e a sabedoria prática em Paul Ricœur**. 113 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2011/158.pdf. Acesso em: 18 set. 2020.

NABERT, Jean. **Essai sur le mal**. Paris: Cerf, 1997.

NASCIMENTO, Milton Meira. **Opinião Pública e Revolução**. São Paulo: Edusp-NovaStela, 1989.; Discurso Editorial, 2016.

NUNES, Benedito. **Filosofia Contemporânea**. Ed. rev. atual. Belém: EDUFPA, 2004.

PELLAUER, David. **Compreender Ricœur**. Tradução Marcus Penchel. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. Tradução de: Ricœur: a guide for the perplexed.

PERINE, Marcelo. **Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil**. São Paulo: Loyola, 1997. (Coleção Filosofia).

PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José Manel. (Coord. Ed.). **Ricœur em Coimbra: recepção filosófica de suas obras**. Coimbra: Imprensa da Universidade Coimbra, 2016.

RAMOS, Silvana de Souza. **Hannah Arendt: não suportar o mal**. Comunicações(Unimep). v. 24, n. 2, 2017, p. 71-81. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view/3361>.

SOUZA, Maria Das Graças De. Paradigmas de las ciencias humanas e ideologia. In: Vermeren Patrice. (org.). **El espacio público de las ciencias sociales y los paradigmas**. Buenos Aires: Editores del Puerto, 2007,, p. 94-98.

STRAUSS, Leo. **Droit Naturel et Histoire**. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris : Flammarion, 1986.

TASSO, Beatriz Contreras. **La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2012.

VALDÉRIO, Francisco. Linguagem, violência e sentido: a propósito de um debate entre Eric Weil e Paul Ricœur. **Argumento**, ano 6, n. 11, Fortaleza, jan./jun. 2014, p.159-171.

VANSINA, Frans D. **Paul Ricœur - Bibliographie Systématique de ses Écrits et des Publications consacrés à sa pensée (1935-1984)**, A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984). Leuven: Peeters; Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 1985 (Distribuição Vrin).

VANSINA, Frans Dirk; VANDECASTEELE, Pieter. **Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire - primary and secondary bibliography, 1935-2008**. Leuven;Dudley, MA: Peeters, 2008.

VICENT, Andrew, Vincent. **Ideologias políticas modernas**. Tradução: Ana Luisa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VICENT, Gilbert. À la croisée de l'éthique et du politique: don et institution, selon Ricœur. **Revue de Philosophie et Sciences Humaines. Le Portique** [En ligne], 26 | 2011, document 4, mis en ligne le 11 février 2013, Disponível em: <http://leportique.revues.org/2509>. Acesso em: 8 abr. 2016.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. «Les origines spiritualistes de la pensée de Paul Ricœur», **Revue des sciences religieuses** [En ligne], 92/2 | 2018, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 21 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rsr/4763>;DOI: 10.4000/rsr.4763. Acesso em: 19 abr. 2019.

VILAS BOAS, Susana de Sousa. **Perdoar (in) condicionalmente: uma leitura bíblico-filosófica sobre o perdão**. 2019. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2019.

Disponível em:

https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/28008/1/Dissertacao_2grau_SusanaVilasBoas_VF-A.pdf. Acesso em: 21 out. 2020.

VILLAVERDE, Marcelino Agís (Org) et al. **Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur**. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía em el Camino de Santiago, 20-22 de novembro de 2003. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, v. 161, 2005. 503 p. (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela).

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. O justo e o legal na reflexão de Paul Ricœur. **Prometeus**, ano 6, n. 12, jul./dez. 2013.

VINCENT, Gilbert, "Na intersecção da ética e política: Presente e instituição, de acordo com Ricœur," **O Portico** [Online], 26 | 2011 Documento 4, publicado 11 de fevereiro de 2013, acessado em 21 de abril de 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/leportique/2509>. Acesso em: 20 abr. 2019.

VINCENT, Gilbert. «À la croisée de l'éthique et du politique: don et institution, selon Ricœur», **LePortique** [En ligne], 26 | 2011, document 4, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 21 avril 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/leportique/2509>. Acesso em: 20 abr. 2019.

WALTON, Roberto J. **Fenomenología de lo político según Paul Ricœur**. Comunicación efectuada em la sesión plenaria de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires del 28 de septiembre de 2009. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009, p. 229-241. Disponível em: <http://www.ciencias.org.ar/user/files/walton09.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2016.

WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça**. Tradução Nuno Valadas, Lisboa: Editorial Presença, 1999.

WEBER, Max. Étique et politique. *Esprit* 27, février 1959, n. 2. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/weber-max/ethique-et-politique-max-weber-18448>.

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Tradução e apresentação Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. (Coleção Filosofia. Série Traduções; v. 121). Tradução de: Philosophie Politique.

ZECHINATTO, João Manoel; SALLES, Walter Ferreira. O dilema do justo no meio jurídico – um olhar filosófico sobre a justiça a partir de Paul Ricœur. **Anais do XIX Encontro de Iniciação Científica. Anais do IV Encontro de Iniciação em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação**. Campinas, SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas: 23 e 24 de setembro de

2014.