



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

A FILOSOFIA POLÍTICA EM PAUL RICOEUR. UM OLHAR A PARTIR DO PARADOXO POLÍTICO

Dissertação apresentada à Universidade Católica Portuguesa para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, especialidade em **Ética e Filosofia Política**, sob a orientação do Professor Doutor José Henrique Silveira de Brito.

Por
Clemente Delgado Garcia



Faculdade de Filosofia de Braga

Maio de 2012



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

**A FILOSOFIA POLÍTICA EM PAUL RICOEUR. UM OLHAR A
PARTIR DO PARADOXO POLÍTICO**

Dissertação apresentada à Universidade Católica Portuguesa para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, especialidade em **Ética e Filosofia Política**, sob a orientação do Professor Doutor José Henrique Silveira de Brito.

Por
Clemente Delgado Garcia



Faculdade de Filosofia de Braga

Maio de 2012

Dedicatória

À memória do meu pai,

Victor Garcia

Repouse em paz, Pai!

“O conhecimento não é a busca da certeza. Errar é humano – todo o conhecimento humano é falível e, conseqüentemente, incerto. Daí decorre que devemos estabelecer uma distinção rigorosa entre a verdade e a certeza. Afirmar que errar é humano significa que devemos lutar permanentemente contra o erro, e também que não podemos nunca ter a certeza de que, mesmo assim, não cometemos nenhum erro”.

Karl Popper

In: Em Busca de Um Mundo Melhor

Agradecimentos

Esta pesquisa não é apenas resultado de um empenho individual, mas sim de um conjunto de esforços que o tornaram possível e exequível, representando por isso, um importante marco na minha vida pessoal e profissional.

Ao longo deste doloroso percurso, tanto nas melhores como nas piores fases, valeu-me sempre a mão amiga e encorajadora do meu orientador, Professor Doutor José Henrique Silveira de Brito, que pacientemente e com muita sapiência, tornou possível este desiderato. Tenho para consigo, Senhor Professor, uma dívida de gratidão, pois, sem a sua prestimosa ajuda teria, certamente, ficado pelo caminho.

Quero, de igual modo, deixar aqui expresso, uma palavra de apreço aos Professores: Prof. Doutor Manuel Sumares, Prof. Doutor Dias Costa e Prof. Doutor José Gama – os vossos ensinamentos formaram a minha estrutura intelectual e moldaram o meu modo de ser e de estar neste universo que é a filosofia.

Agradeço, igualmente, aos colegas quer pela companhia quer nas apresentações e debates que foram profícuos para a minha formação.

Agradeço aos funcionários da Universidade pelo atendimento prestativo que me proporcionaram sempre que solicitado.

Por último, precisamente porque são os que de um modo muito especial sempre estiveram comigo, a minha família: quero agradecer todo o incentivo e todo o apoio que sempre me demonstraram, destacando desde logo: a minha esposa, Neusa Amarante, pela confiança, amor e compreensão; à minha querida mãe – Justina Delgado Freire – não tenho palavras para te agradecer! Às minhas irmãs, Elsa e Dite pela força e apoio que não faltaram ao longo desta caminhada; aos irmãos e colegas de profissão, Adérito e Nelito; às minhas cunhadas: Hercília, Eurídice, Ilce e Maria João, pelos apoios e estímulos; ao cunhado Henrique pela amizade e ao cunhado Hélio, pela ajuda no processamento informático.

Agradeço igualmente à Delegação do Ministério da Educação e Desportos no Concelho de São Domingos, na pessoa do Sr. Delegado Joaquim Leal e Escola Secundária “Fulgêncio Tavares”, na pessoa do seu director Manuel Barros, pela força e abertura de espírito em apoiar.

Foram muitos os que comigo estiveram presentes ao longo desta caminhada e só vos peço que continuem comigo, pois, amigos como os que tenho são uma graça de Deus. Neste grupo não podia deixar de agradecer: Prof. Doutor Fernando Jorge Pina Tavares e Prof. Doutor Carlos Belino Sacadura Cabral, pela disponibilidade e prontidão manifestados; aos colegas Énio Fontes, Albertino Africano, Marcos Costa, Cândido

Tavares e António Pina; aos ex-colegas deputados: Mário Silva, Orlando Dias, Eurico Monteiro, Agostinho Lopes, Austelino Correia, José Luis Santos, João Medina, Felisberto Cardoso, Miguel Sousa, João Cabral e Orlanda Ferreira; aos amigos: Martinho Ramos (Martin), João Leitão Monteiro (Djonsa Cool), José Barreto (Barreton), José Carlos Freire Gonçalves, Mário Costa, José Manuel (Dote), Alberto Delgado (Betá) Zezé di Nha Reinalda, Mateus Gonçalves (Tepo), Severino Osório (Sevé), Osvaldo Barbosa (Bá).

A todos um comovido obrigado!

Resumo

Este trabalho gira em torno da filosofia política de Paul Ricoeur, tendo, como foco principal, a compreensão do conceito de Paradoxo Político.

Nas palavras de Paul Ricoeur, é preciso pensar conjuntamente quer a racionalidade quer a irracionalidade do político, porquanto racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político. Neste sentido, cabe à filosofia política a tarefa de explicitar esta originalidade e elucidar o seu carácter paradoxal. Reflecte-se, igualmente, sobre o funcionamento do poder político, a sua autonomia, e questões de grande actualidade que o preocuparam, tais como, a fragilidade da democracia e o Estado de Direito, existentes na praxis actual bem como os eventuais abusos do poder.

Segundo Ricoeur, o mal-estar actual das democracias deve-se essencialmente ao facto de que a soberania do Estado se tornar, no seu próprio seio, indecifrável em virtude da complexidade das esferas de pertença que governam a sociedade civil.

Nesta Perspectiva, o projecto político-filosófico do pensador francês, afigura-se fundamental para iluminar a reflexão sobre o paradoxo político e a problemática do poder.

Palavras-chave: ética, filosofia política, paradoxo político, poder político, autonomia, Estado de Direito.

Abstract

This work revolves around the political philosophy of Paul Ricoeur, having, as its main (principal) focus, the understanding of the concept of the political paradox.

In Ricoeur's view, it is necessary to think jointly, the rationality and the irrationality of the politician, for how much specific rationality, badly specific; such is the double and paradoxical originality of the politician. In this sense, political philosophy has a task of explaining this originality and elucidating its paradoxical character. It equally reflects on the function of the political power, its autonomy, and questions of great actuality such as those which concern the fragility of democracy and the rule of law, existing in the actual practice (praxis) as well as the eventual abuses of power.

According to him, the actual bad state of the democracies, essentially, should be due to the fact that the sovereignty of the State if it turns, in its proper womb, insoluble, in virtue of the complexity of the spheres of belonging that governs the civil society.

In this perspective, the politico-philosophical project of the French thinker, unfolds, fundamentally (basically) to illuminate the reflection on the political paradox and the problem of the power.

Keywords: Ethics, political philosophy, political paradox, political power, autonomy, rule of law.

SIGLAS

Serão utilizadas as seguintes siglas para referir os textos de Ricoeur mais citados nesta tese:

CC - *A Crítica e a Convicção*: conversas com François Azaouvi et Marc de Launay, Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.

HV – *Histoire et Vérité*, 3ª Edição, Paris: Éditions du Seuil, 1964.

J1 – *O Justo ou Essência da Justiça*, Tradução de Vasco Casimiro, Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

L1 – *Lectures I*, autor du politique, Paris: Éditions du Seuil, 1991.

PP – “O Paradoxo Político”, In: *Revista de Pensamento e Acção*, nº 1, Lisboa: 2ª Edição, 1963, pp. 35-51.

SmA – *O Si-mesmo como um outro*, Tradução de Lucy Moreira Cesar, Campinas: Papirus Editora, 1991.

TA – *Do Texto à acção*, ensaios de hermenêutica II, Tradução de Alcino cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés- Editora, Lda.,1989.

ÍNDICE

DEDICATÓRIA	III
AGRADECIMENTOS	IV
RESUMO	VI
ABSTRACT	VII
SIGLAS	VIII
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I	5
1. O LUGAR DA FILOSOFIA POLÍTICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO	6
2. A FILOSOFIA POLÍTICA EM PAUL RICOEUR	17
3. INFLUÊNCIAS POLÍTICO-FILOSÓFICAS	26
CAPÍTULO II	37
1. CONCEITO DE PARADOXO	38
2. O PARADOXO POLÍTICO EM PAUL RICOEUR.....	41
3. A AUTONOMIA DO POLÍTICO.....	49
4. O PODER E O MAL.....	68
CAPÍTULO III	82
1. ÉTICA E POLÍTICA	83
2. O DIREITO E A JUSTIÇA	99
CONCLUSÃO	115
ANEXO	127

INTRODUÇÃO

Esta investigação visa proporcionar um conjunto de reflexões sobre a Filosofia Política de Paul Ricoeur, tendo, como foco principal, o seu conceito de “Paradoxo Político”. A escolha do tema prende-se, por um lado, com a vivência política do investigador, decorrente do desempenho dos cargos de Vereador numa Câmara Municipal e Deputado no Parlamento de Cabo Verde. O desempenho desses cargos permitiu-lhe constatar, na prática, um conjunto de situações paradoxais, designadamente: que as relações entre as instituições do Estado e os cidadãos estão muitas vezes pervertidas, porque não assentes em regras claras, válidas para todos, em igualdade de oportunidades, em transparência de processos e procedimentos, mas sim em motivações e práticas clientelares; fenómenos, como a tendência para a partidocracia, excesso de burocracia, sonegação de informações, falta de transparência na gestão da coisa pública, etc.

Neste sentido, tenciona-se, à luz da Filosofia Política de Ricoeur, compreender o “Paradoxo Político” existente na praxis actual, sobretudo o funcionamento do poder político, a sua autonomia e os eventuais abusos do poder.

Com efeito, considera-se que a vontade de compreender o “viver-em-comum” de maneira comprometida e responsável dirigiu as preocupações filosóficas do investigador. Ora, a responsabilidade de perseguir o bem comum compete não só às pessoas consideradas individualmente, mas também ao Estado, pois que o bem comum é razão de ser da autoridade política. Considerar a pessoa humana fundamento e fim da comunidade política significa esforçar-se, antes de mais, pelo reconhecimento e pelo respeito da sua dignidade mediante a tutela e a promoção dos direitos fundamentais e inalienáveis do homem. Nesta perspectiva, o projecto filosófico do pensador francês é uma das chaves para iluminar esta reflexão sobre o Paradoxo Político e a problemática do poder, porque afinal a política, quer se queira quer não, é uma das principais fontes do significado da vida humana. São alguns destes conflitos e paradoxos da praxis política actual que se pretende clarificar, constituindo assim, o propósito desta investigação. É no quadro deste projecto racional de emancipação do sujeito que a comunicação se apresenta, nas sociedades modernas, como o próprio processo de legitimação política, entendida como troca de discursos entre homens livres visando o

entendimento ou a formação de consensos acerca das razões de viver, de falar e de agir, assim como das normas de organização da vida em comum.

Assim sendo, no Primeiro Capítulo, aborda-se a problemática em torno das tarefas da Filosofia Política na contemporaneidade. Ora, falar da Filosofia Política implica reflectir sobre a função da política no mundo actual que, para muitos, está em crise. Paradoxo e desencanto constituem segundo Ricoeur, 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. Vários autores abordaram esta problemática, a saber: Hannah Arendt, John Stuart Mill, Victoria Camps, John Rawls, Walzer, etc. com os quais Paul Ricoeur entra em diálogo ao desenvolver o seu pensamento político.

No Segundo Capítulo, debruça-se de forma minuciosa sobre a temática do Paradoxo Político, tema que constitui o cerne desta dissertação, definindo as linhas orientadoras do seu pensamento político. Desde logo, reflecte-se sobre o papel do Estado enquanto organização da comunidade histórica, e a fragilidade das instituições, aportações sobre a autonomia do político, a problemática do poder e a sua ligação com o mal.

No Terceiro Capítulo, reflecte-se sobre a relação da ética com a actividade política, colocando o acento tónico na interseccionação das éticas de convicção e de responsabilidade, no económico e social e no direito e a 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.

Paul Ricoeur é um filósofo do diálogo e sem uma síntese finalizante que, contudo, nunca sacrifica a exigência da verdade à facilidade do compromisso. Sob este ponto de vista, Ricoeur é um modelo de interlocutor dialogante na sociedade hodierna, uma época em que o reconhecimento da diferença é apoquentado pela suspeita de que é preciso legitimar o encontro com o outro em termos de justiça.

Com estas aporções, passaremos ao desenvolvimento dos objectivos propostos, focalizado no pensamento político do nosso autor, tendo sempre presente a originalidade da sua imensa e profunda obra.

Capítulo I

1. O Lugar da Filosofia Política no Mundo Contemporâneo

Hoje temos, fruto da evolução histórica, uma nova configuração da ordem mundial e, como tal, mister se torna enquadrar os estados à luz dessa nova ordem, caso queiram desenvolver-se, defendendo-se de novas ameaças, tais como, armas destruição maciça, terrorismo de inspiração fundamentalista, tráfico internacional de droga, venda de armas, corrupção, criminalidade organizada, a criminalidade económica e financeira, tráfico de influências, branqueamento de capitais etc. que, diga-se de passagem, transcendem as fronteiras dos Estados, num mundo cada vez mais globalizado e com a agravante de termos, nos dias que correm, uma ordem internacional “unipolar” em contestação.

Assistimos também ao esgotamento e ao desaparecimento de modelos ou de paradigmas que constituíam referentes comuns e que permitiam interpretar e explicar fenómenos sociais em diferentes sociedades. As linguagens políticas tradicionais e a capacidade comunicativa dos discursos ideológicos foram perdendo a sua influência progressivamente em termos de legitimação. E, parafraseando a filósofa Judia de origem alemã, Hannah Arendt, “As guerras e as revoluções e não o funcionamento de governos parlamentares e aparatos de partido formam as experiências políticas básicas do nosso século”¹

Guerras e revoluções têm em comum entre si o facto de serem símbolos da força. Se as experiências políticas do nosso tempo são experiências com guerras e revoluções, isso significa que nos movemos, na essência, no campo da força e que, em virtude dessa experiência, somos inclinados a equiparar o agir político com o agir violento.

Neste sentido, a data de 9 de Novembro de 1989 é, indubitavelmente, uma data chave, porque marca o início de uma nova época, uma época caracterizada pela

¹ ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª edição, 2004, p. 8.

“globalização” de um sistema económico – o capitalista- e pela promoção de um regime político, a democracia, na qualidade de “*melhor regime possível*”².

Efectivamente, a questão do “*melhor regime*” é a mais antiga de toda a filosofia política. Ela constitui para o fundador dessa filosofia, Platão, o motivo principal das reflexões desenvolvidas em sua obra magna, *A República*. Ela reaparece, de modo mais ou menos explícito, em todos os seus sucessores – que lhe dão respostas contraditórias.

A política parece estar na contemporaneidade em situação problemática. Periodicamente, aparecem algumas sumidades a relacioná-la com o registo da crise, devido a insatisfação com as práticas de representação política, às repetidas denúncias de corrupção e, por conseguinte, ao desencanto com os políticos profissionais. Estes são alguns dos itens que emergem como interpelações dirigidas à classe política hodierna.

Na esteira de Paul Ricoeur, “o indivíduo na sociedade contemporânea está essencialmente insatisfeito”³. Encontra-se insatisfeito nesta sociedade dita moderna porque, à partida, não encontra saída para a sua satisfação, pelas seguintes razões: Por um lado, porque uma sociedade definida pela economia é essencialmente marcada pela disputa e pela competição, onde a maioria das pessoas não tem acesso ao fruto da riqueza produzida pelo trabalho, verificando também grande confronto entre grupos e diferentes estratos sociais. Por outro lado, mostra que as pessoas não encontram sentido para suas vidas na luta contra a natureza e na apologia do cálculo eficaz, levando ao questionamento do trabalho organizado.

A insatisfação do homem moderno produz um paradoxo nas sociedades avançadas: por um lado, para poderem sobreviver, as sociedades necessitam de entrar na competição tecnológica; por outro lado, a tecnologia dissolve o núcleo ético-político das sociedades. Este paradoxo é gerado pelo confronto entre a lógica da industrialização e a racionalidade que revela a experiência política dos povos, o que coloca numa

²Cf. DELACAMPANGNE, Christian, *A Filosofia Política Hoje: ideias, debates, questões*. Tradução, Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 2001, p. 14.

³ RICOEUR, Paul. *Leituras 1 - Em Torno do Político*, Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 45.

encruzilhada, o económico e o político. Mais do que isso: a aceleração da tecnologia promoveu o encurtamento do espaço, a aceleração do tempo, a exacerbação do indivíduo e estabelece uma sociedade dos média que vem criando ilusões e falsa consciência no sujeito, além de impor ficções políticas que somente favorecem determinados grupos e que levam a uma compreensão falsa da realidade. Porém, isso não passou de frustração. O mal, como é revelado por Ricoeur, é a própria mundanidade do mundo.

O homem moderno, na busca de sobrevivência, procura privatizar a felicidade, na tentativa de superar as contradições geradas pelo paradoxo em sua vida particular. E, como forma de recuperar o sentido da vida do homem moderno, Ricoeur propõe uma separação entre o económico e o político, onde o segundo tem sentido razoável, a partir de uma perspectiva ética. A ordem económica satisfaz as exigências racionais e não ao homem, que procura o razoável no universal concreto, o que lhe deve ser fornecido pelo político.

O que actualmente desacredita a política não é uma atitude autoritária, mas a distância que separa do que se faz aquilo que se devia fazer, a discrepância das palavras e dos actos, a precipitada alegação de que não é possível fazer outra coisa. Deste modo, o actual tédio pela política não resulta da quebra de interesse pelo bem público, mas se de ter perdido a esperança de poder fazer alguma coisa com a política tradicional. As tarefas da política modificaram-se de uma maneira espectacular neste último quarto de século, mas entretanto os políticos transformaram pouquíssimo o seu discurso, os seus propósitos e a sua actuação.

Estamos numa época de transformação, da qual nem os optimistas nem os pessimistas podem predizer se resultará uma revitalização da política ou a normalização da sua forma degradada. A questão é saber se, nas actuais condições de uma inabarcável complexidade, quando tudo parece acontecer com uma dinâmica que desafia as possibilidades configuradoras do governo, será possível encontrar um equivalente moderno para o que a política era no mundo antigo. A interrogação de Hannah Arendt há cinquenta anos – “a política tem algum sentido?” – conserva a sua actualidade.

A principal função da política é dar perspectivas às pessoas. Neste sentido, ela deve pautar-se pela busca do bem comum, na valorização do diálogo, do consenso e da comunicação, onde a colectividade assume um papel de relevo; a tarefa da política está directamente relacionada com a grande aspiração do homem moderno: a busca da felicidade. O perfil que define a competência profissional do político é uma excepcional capacidade para tomar decisões colectivas em situações de elevada complexidade que visem esse bem comum. A política é um âmbito de inovação e não só de gestão.

Nota-se, actualmente, um visível contraste entre a política como arte de bem governar a *Res Publica* e a exaltação da política espectáculo, a política que alimenta alguma comunicação social. Importa recordar que Platão classificava de forma sagaz, a democracia ateniense como uma autêntica “teatrocracia”⁴, expressão que antecipa as críticas a “política-espectáculo” dos nossos dias.

Colocados perante esta situação, surge como essencial a questão do lugar da política no novo mundo. Em rigor, um dos dilemas do mundo contemporâneo consiste em responder correctamente à pergunta: qual o lugar da política? A globalização hoje tão evidente, obriga a colocar, pois, um desafio ainda mais vasto: Como imaginar a política dentro dos parâmetros universais e mundializados?

Ora, o Cientista político americano, Francis Fukuyama, em *O Fim da História e o Último Homem*, livro publicado em 1992, apenas três anos após a queda do Muro, afirma que esse acontecimento não assinala apenas o fim da guerra fria, mas também a vitória do modelo "democrático" sobre o modelo “totalitário”, isto é, a partir do momento em que a superioridade da democracia esteja em vias de ser reconhecida por todos, poder-se-ia, efectivamente, considerar a história do Homem como próximo do seu objectivo principal, isto é, virtualmente consumada.

⁴ Cf. PRELOT, Marcel – LESCUYER, G. apud Diogo Freitas do Amaral, *História das Ideias Políticas* Vol. I Coimbra: Livraria Almedina, 2001, p. 89.

Importa, contudo, realçar que esta tese foi imediatamente contestada, por especialistas em ciência política, como Jean-Marie Guéhenno, Benjamin Barber, Samuel Huntington⁵.

No entender de Victoria Camps, “a democracia é o método menos mau e mais seguro” para procurar políticas mais justas, para converter os princípios da igualdade e da liberdade em realidades cada vez mais conseguidas⁶. A democracia nasceu com a consciência das suas debilidades. Os gregos aceitaram-na porque fizeram da necessidade uma virtude. O seu ideal estava realizado na república aristocrática, governada pelos “melhores”⁷ – os aristos – os sábios conhecedores do que era bom e mau para o povo. O problema, que não tardaram em constatar, era que não havia melhores. Segundo a mesma autora, a democracia nascia, pois, como um sistema em si mesmo defeituoso, consciente dos riscos e inclusive portador de alguns perigos. A esses perigos ela denomina de “desvios”⁸ que evidenciam a miséria de um regime que, paradoxalmente, temos obrigação de conservar.

Hodiernamente, notamos algum desencanto perante a sociedade democrática acusada de não ter respostas para as crises de solidariedade, de integração, ou para, segundo alguns, superar a dificuldade em que se encontra para se distanciar e diferenciar do simples funcionamento marcado pela ciência, pela técnica e pela economia, sendo apenas uma montra da expansão do capitalismo e da tecnociência. E talvez uma das razões para o actual desencanto resida na “compreensão mais forte que temos daquilo que deveria ser a democracia. O retraimento da política perante o vigor da economia ou o pluralismo do âmbito cultural é um dado que merece ser tomado

⁵ Cf. DELACAMPNE, Christian. *A Filosofia Política Hoje: ideias, debates, questões*. Tradução, Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 2001, p. 15.

⁶ CAMPS, Victoria. *Paradoxos do Individualismo*, Tradução de Manuel Alberto, Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1996, p. 87.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸ *Ibidem*.

como ponto de partida para qualquer reflexão sobre a função da política no momento actual. Ora, quanto mais exigências tivermos, maior é o risco de ser desencantados”.⁹

Em 1831, Tocqueville realizou uma célebre viagem aos Estados Unidos, que levou à publicação de *A Democracia na América*, ponto de partida clássico e obrigatório para a reflexão sobre os vícios e virtudes da democracia onde quer que esta surja.

Tocqueville denuncia com insistência o que, na sua opinião, é a primeira miséria da democracia: a tirania da maioria. Algo que, mais ou menos na mesma altura, estava a ser criticado, em termos semelhantes, por outro grande filósofo liberal, John Stuart Mill que observava, com efeito, que a “vontade do povo” não é na realidade, mais do que “a vontade da parte mais numerosa e activa do povo”.¹⁰

Tocqueville, por sua vez, reconhece que aquilo a que ele próprio chama “império moral da maioria” é útil e necessário, pois se baseia na suposição de que “há mais conhecimento e saber em muitos homens reunidos do que num só, mais no número dos legisladores do que na selecção”. Mas essa “igualdade aplicada às inteligências” submerge-nos numa contradição insolúvel: o de condenar como “tirania” o que, por outro lado, consideramos inevitável porque não é mau ainda que seja melhorável. Não há dúvida de que aceitar o critério da maioria significa ignorar todos aqueles que se mostram anormais, estranhos, incómodos, só porque têm opiniões e interesses diferentes dos da parte que congrega o maior número de indivíduos. A maioria – nas palavras de Tocqueville – é apenas “um indivíduo que tem opiniões e muitas vezes interesses contrários a outro indivíduo chamado minoria”.

Partindo do pressuposto de que a democracia se baseia na igualdade de inteligências ou pensamento é, desde logo, ilógico com a própria ideia de democracia repelir as opiniões de alguns porque são em menor número. Está aí a contradição que Tocqueville reconhece quando exclama: “considero ímpia e detestável a máxima de que em matéria

⁹ MONGIN, Olivier. “O Desencantamento Democrático”. In *A Sociedade em Busca de Valores, para Fugir à Alternativa entre o Cepticismo e o Dogmatismo*, E. Morin, Ilya Prigogine e outros, Trad. De Luis Couceiro Feio, Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 67.

¹⁰ MILL, John Stuart, apud Victoria Camps. *Paradoxos do Individualismo*, p. 89.

de governo a maioria de um povo tenha direito a fazer tudo e, no entanto, situo na vontade da maioria a origem de todos os poderes. Estou em contradição comigo mesmo?”¹¹

Paradoxalmente, é nossa obrigação conservar um tal regime, mesmo sabendo-se do quanto é ilógico e inadequado à própria ideia de democracia não aceitar a opinião de alguns só porque são em minoria. À partida, estamos perante uma contradição: a aceitação da validade do critério da maioria significa que a democracia não garante os interesses de todos os cidadãos, mas só das maiorias, sendo injusta para com as minorias. Além disso, a maioria não constitui um critério de verdade evidente e universal, e pode enganar-se. Neste sentido, a democracia corre o risco de limitar-se à satisfação de interesses corporativos, não comuns, transformando o cidadão, que será parte potencial da suposta maioria, em simples receptor.

Por conseguinte, não é fácil abandonar o princípio da maioria como regra do funcionamento democrático, sendo certo que também pode enganar-se. Assim, o objectivo da democracia deveria ser a descoberta dos interesses comuns da sociedade e não a satisfação deste ou daquele interesse corporativo.

Com efeito, faz parte dos tópicos mais glosados a afirmação de que se pretende governar sem exclusões, enquanto a oposição se queixa de ter ficado de fora (como, de resto, não podia deixar de ser). E não será que uns prometem o que não podem cumprir e outros exigem o que lhes não competem? A política é a acção pela qual uns decidem e outros aguardam a oportunidade de decidir. O facto de haver alternativas significa, precisamente, que não se faz o que todos querem mas sim o que a maioria deseja, por muito que esta deva prestar atenção à minoria, respeitar os seus direitos, escutar as suas razões e procurar justificar o que decide.

Neste sentido, a política é sempre acção de uma parte, parcialidade legitimada. Mais ainda: O inquietante é o facto de alguém fazer política invocando o consenso universal, sem reconhecer que a sua visão das coisas é limitada.

¹¹ TOCQUEVILLE, Alexis. *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 236 a 242.

Ademais, somos hoje conduzidos a um outro paradoxo: “ Que os cidadãos, em democracia, usem a liberdade para se afastarem daquilo que tem a ver com ela”¹². Paradoxo e desencanto que, em nosso entender, constituem um dos problemas da política actual, e que é expressão das dificuldades que o homem comum sente para inserir a sua voz no espaço público.

Para Huntington, Barber e outros analistas como Zbigniew Brzezinski, Stanley Hoffmann ou ainda Daniel P. Moynihan¹³, é a proliferação das zonas de instabilidade, no mundo “multipolar” resultante da guerra fria, que será amanhã o principal perigo para a democracia.

Parece-nos claro que hoje estamos perante o paradoxo de que o incremento generalizado da democratização é acompanhado pelo desprestígio da classe política e da necessidade de se repensarem as instituições democráticas. A democracia parece ter sobrevivido às ditaduras de diferentes quadrantes, mas está colocada perante o desafio de sobreviver por si própria, dada a queda dos níveis de compromisso cívico e de confiança na acção pública e a explosão da corrupção (a suscitar uma nova ética empresarial e pública).

Ora, o século XXI já é assumidamente político. Pode dizer-se que ele nasce simbolicamente com a queda do Muro de Berlim (1989). Um mundo que está a pedir que o interpretemos, exige-nos que contemplemos a política de uma forma não convencional, que abramos os olhos para uma realidade muito mais complexa. Se é verdade que somos obrigados a pensar, de novo, a função da política no século XXI, a primeira tarefa consiste em voltar a pensar os seus lugares comuns, conceito que forjámos do ofício político.

Nesta linha de pensamento, nenhum político que se preze e nenhum cidadão digno desse nome pode estar tranquilamente na sua esfera pública, desconhecendo os gigantes

¹² CAMPS, Victoria. *Paradoxos do Individualismo*, p. 88.

¹³ Cf. BRZEZINSKI, Zbigniew, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of Twenty-first century*, Nova York, Scribers, 1993, e Daniel P. Moynihan, *Pandae monium: Ethnicity in International Politics*, Oxford e Nova York, Oxford University Press, 1993.

de pensamento e acção política que nos precederam, as correntes que animaram o debate político, os factos que determinaram o curso da História. Dito doutro modo, apesar de os tempos de hoje serem de grande ignorância política, devido a falta de profundidade de pensamento, na qual está ancorada a política, como pode os políticos profissionais, continuarem a viver tranquilamente as suas acções e a travar as lutas políticas sem conhecerem a Filosofia Política?

Assim, com Edmundo Balsemão Pires¹⁴, hoje temos dois tipos de intelectual: o intelectual como conselheiro (o expert) e o intelectual como mediador (o opinion-maker).

“O primeiro define-se pela relação forçosa com o sistema político e com a diferença entre governo e oposição. O segundo tipo já implica a relação com aquilo que nas sociedades modernas assegura a visibilidade do político, ou seja, a imprensa, os mass-media. (...) A situação dos intelectuais na época contemporânea está articulada com o grau de profissionalismo da função política, com a autonomização crescente do sistema da ciência e com a institucionalização de uma esfera pública que requer uma sustentação e opiniões legitimadoras...”¹⁵.

Nas palavras de Paulo Ferreira da Cunha¹⁶, um político que tenha convivido com as figuras e os temas que aqui se discutem, precisa ser profundamente mau para não agir com mais ponderação e, logo, com mais justiça. E mesmo que moralmente de nada valha o conhecimento filosófico-político, ainda assim vale no enriquecimento cultural. Mais do que isso: Cidadãos e políticos cultos, ao menos cultos politicamente, não poderão, por exemplo, enveredar por políticas anticulturais, num egoísmo de exclusão dos outros.

Efectivamente, a Filosofia Política ocupa um lugar de destaque no panorama político-filosófico actual, pois, não se pode imaginar uma filosofia que não esteja ligada à política por uma dupla relação: sem as condições criadas pela emergência da

¹⁴ Departamento de “Filosofia, Comunicação e Informação” – F.L.U.C. – Universidade de Coimbra.

¹⁵ PIRES, Edmundo Balsemão. Ensaio de um Programa de Filosofia Política, In: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 19, nº 36, 2009, pp. 259-296.

¹⁶ Cf. CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia Política*. Da Antiguidade ao Século XXI, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, p. 10.

democracia, não há filosofia possível; sem a prática filosófica do espírito crítico, não há democracia duradoura. E, numa palavra, pensamos que a filosofia e democracia só podiam avançar juntas.

Para o Professor Diogo Freitas do Amaral¹⁷, a Filosofia Política é o ramo da reflexão filosófica que se ocupa dos problemas políticos do poder e do Estado, tais como: o que é o poder? Qual o seu fundamento? Como se limita? Quais são as formas de governo possíveis? E, dentro dessas, com as suas vantagens e inconvenientes, quais são as melhores e as piores? Quais podem ser aceites e quais devem ser recusadas? Escolhida a melhor forma de governo, como escolher os melhores governantes? Como procurar garantir que em cada momento os cargos do poder sejam desempenhados pelas pessoas mais habilitadas a beneficiar a instituição? E, se os governantes escolhidos na suposição de que são bons se revelarem maus, como mandá-los embora, como substituí-los por outros desejavelmente melhores? Pela eleição? Pelo golpe de Estado? Pelo assassinato político? Pela revolução? Estes são alguns dos principais problemas que têm suscitado, ao longo da História, a principal reflexão política dos filósofos. São eles, de um modo geral, que constituem o objecto específico da Filosofia Política. Sem ela, o estudo da política não passa de uma ciência mecânica, útil decerto, mas insuficientemente esclarecida – como acontece a todas as ciências quando não são iluminadas e clarificadas pelo recurso à Filosofia.

A filosofia política constitui, assim, um modelo da referência recíproca e cruzada dos pares do saber e da ignorância e do poder de agir e da impotência. Para Edmundo Balsemão, o que chamamos filosofia política articula-se também com a História Geral, aqui entendendo a História política e as diferentes fontes da historicidade da cultura. Daqui se pode inferir o interesse cultural da filosofia política e associação entre esta última e as orientações normativas presentes nos discursos públicos¹⁸.

¹⁷ Cf. AMARAL, Diogo Freitas do. *História das Ideias Políticas* Volume I, Coimbra: Livraria Almedina, 2001, pp. 27 e 30.

¹⁸ PIRES, Edmundo Balsemão. Ensaio de um Programa de Filosofia Política, In: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 19, nº 36, 2009, pp. 259-296.

Ademais, alguns traços da sociedade contemporânea, convidam-nos a uma transformação da política. Determinadas modificações do pluralismo ou da identidade, bem como as mudanças geradas pelas novas funções da opinião pública, pelas dificuldades criadas em matéria de segurança ou pelo tratamento político da natureza, parecem estar a exigir uma reformulação dos habituais tópicos da política. Esta nova cultura política, supõe uma transformação da maneira de entender o Estado e o Governo, bem como uma nova diferenciação ideológica de direita e esquerda tornando possíveis sínteses inéditas e alterando de forma significativa as nossas cómodas posições.

Com este entendimento, é impossível falarmos de política de um modo imparcial, como um notário que registasse meramente o que acontece sem introduzir avaliações e juízos. O tratamento filosófico dos temas políticos não se situa à margem dessa parcialidade. O seu contributo não consiste em falar de uma posição privilegiada, mas em justificar e argumentar. A filosofia política tem, para além disso, uma especial obrigação de atender para entender o que acontece. Num mundo que parece mais complexo e incompreensível, compreender é um bem escasso.

Por conseguinte, no nosso entender, há basicamente três formas para se abordar a Filosofia Política: Por autores, ou por obras, ou por temas. Porém, nenhuma das perspectivas é suficientemente englobante. No caso vertente, enfatiza-se Paul Ricoeur que, de seguida, será abordado por ser o nosso autor fundamental pelas razões que serão adiante explicitadas.

2. A Filosofia Política em Paul Ricoeur

Paul Ricoeur é autor de uma vasta e profunda obra, que marcou de forma indelével o panorama filosófico contemporâneo. O grande mérito dele foi ter trazido para a filosofia e para a universidade os graves problemas da sua época, embora dentro de uma certa preocupação antropológica. Dito de outro modo, o pensador político é convocado a uma antropologia filosófica, isto é, a uma investigação visando identificar os traços mais duráveis da condição humana, os que são menos vulneráveis às vicissitudes do homem moderno¹⁹.

Desde logo, podemos dizer que foi um pensador engajado, tendo exercido um papel muito activo na vida prática, especificamente, intervenção política contra conflitos bélicos, sobre a justiça social nas democracias, preocupação com o viver-em-comum, o que do nosso ponto de vista não deixa de ser uma forma de pensar a política.

Para o filósofo francês, pensar é sem dúvida dialogar detidamente com os filósofos, cientistas e outros pensadores sobre os mais diversos temas. Assim, este incessante diálogo, desde início, faz da sua obra o arquétipo não somente quanto à atitude de diálogo mas também quanto ao rigor e pertinência da crítica, entre a “Crítica e a Convicção”²⁰. Neste sentido, para muitos, foi o Sócrates do nosso tempo. E, para ilustrar, ele afirma: “quero dizer que a crítica não estará de um lado e a convicção de outro; em cada um dos domínios que serão percorridos ou aflorados, procurei mostrar que existe, em diferentes graus, uma mistura subtil da convicção e da crítica”²¹.

¹⁹ RICOEUR, Paul. L1, p. 16.

²⁰ RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*: conversas com François Azaouvi et Marc de Launay, Tradução de António Hall, Lisboa: Edições 70, 2009.

²¹ RICOEUR, Paul. CC, p. 11.

Segundo Ricoeur, “Somos hoje convidados a reflectir acerca da angústia do tempo presente. Temos o dever de compreender o nosso tempo”²², eis o apelo de Ricoeur na década de 50 do século XX, perante a angústia e as perplexidades da nossa era.

Face aos vários acontecimentos ocorridos *in illo tempore*, a saber: desastre da guerra, dos genocídios, do abismo que revelou, fez com que Ricoeur reflectisse sobre o papel do magistrado e conseqüentemente a abordagem sobre o justo, em que a preocupação do magistrado é a de evitar o pior e manter uma certa ordem pelo recurso a uma violência moderada²³. É por este misto entre a ética de convicção e a ética de responsabilidade tomadas de empréstimo a Max Weber que Ricoeur entrou na discussão ética e política²⁴. É preciso, assim, introduzir no pensamento de Paul Ricoeur, estas duas dimensões: a que faz face à experiência do mal e a que mantém, contudo, a aprovação do bom.

Por outro lado, Ricoeur esteve também ligado à crise de Maio de 68, e era socialista democrático na altura. Reflectiu ainda, com muita lucidez, sobre o papel do Estado no regime comunista. Podemos sintetizar esta reflexão na seguinte passagem:

“A redução da alienação política levou o marxismo-leninismo a substituir o problema do controlo do Estado por um outro: o do desaparecimento do Estado. Esta substituição parece-me desastrosa. Ela remete para um futuro indeterminado o fim do mal do Estado, enquanto que o problema político prático verdadeiro é o da limitação desse mal no presente (...): a tese do desaparecimento do Estado serve de caução e de alibi à perpetuação do terrorismo. Por um maléfico paradoxo, a tese do carácter provisório do Estado torna-se a melhor justificação para o prolongamento sem fim da ditadura do proletariado e abre caminho para o totalitarismo”²⁵.

O Paradoxo Político consiste, portanto, no seguinte: uma racionalidade específica que faz do poder um controlo imprescindível para que a existência humana coexista, em simultâneo, com um mal específico.

²² RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*, 3ª Edição, Paris: Éditions du Seuil, 1964, p. 318.

²³ ABEL, Olivier. Paul Ricoeur. *A Promessa e a Regra*, Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 18.

²⁴ Ibidem.

²⁵ RICOEUR, Paul. “O Paradoxo Político”. In: *Revista de Pensamento e Acção*, nº 1, Janeiro de 1963, 2ª Edição, p. 45.

Daí Ricoeur ter assinalado que a “exploração económica pode desaparecer e o mal político persistir”²⁶, podendo mesmo os meios políticos usados para acabar com a exploração dar azo a novos e mais abusos.

Com as palavras do nosso autor,

“o político é o domínio em que se juntam o duradouro e o frágil, devendo encontrar-se no próprio político o princípio da sua fragilidade e, portanto, também da sua corrupção (...) a violência é a exploração dessa fragilidade por um projecto instrumental a curto prazo”²⁷.

Como se pode depreender, o Paradoxo Político é a pedra de toque do pensamento político de Ricoeur. E, a este respeito, ele defende:

“As mais admiráveis análises do governo constitucional pressupõem esse paradoxo, isto é, de uma racionalidade que é também poder, e poder susceptível de voltar a ser insensato: é chocante, com efeito, que a lei fundamental que torna esse governo viável proceda instituindo oposições, limitações, compensações entre o Estado, as instituições que o controlam e os cidadãos; a independência do Juiz, de modo mais chocante ainda, pressupõe um governo que tem pretensões e pode abusar do poder; a balança do poder no Estado Constitucional é uma perpétua lembrança do paradoxo político (...)”²⁸.

Nota-se, pois, uma grande preocupação com a fragilidade da democracia e o Estado. No seu entender, o mal-estar das democracias deve-se essencialmente ao facto de que a soberania do Estado se tornar, no seu próprio seio, indecifrável em virtude da complexidade das esferas de pertença que governam a sociedade civil; não temos perante o Estado uma fidelidade como a que temos a respeito da Universidade ou de um clube de futebol; o laço de cidadania é sempre pressuposto de todos os outros.²⁹

Ricoeur examina as contradições das democracias do nosso tempo pressupondo o formidável problema que consiste no facto de se tratar de contradições contemporâneas que, da desigualdade no interior de cada sociedade particular até à desigualdade entre

²⁶ RICOEUR, Paul. HV, p. 261.

²⁷ RICOEUR, Paul. L1, p. 18.

²⁸ Ibid., p. 50.

²⁹ RICOEUR, Paul. CC, pp. 166-167.

povos e culturas, na realidade se sobrepõem às contradições não resolvidas que já vêm do século XIX³⁰. E um dos traços que ele aponta é a ausência de projecto colectivo.

Efectivamente, sabemos que a democracia é apenas um procedimento, o menos mau que a sociedade concebeu, e aquele que com mais probabilidade produzirá resultados mais justos. É no desenvolvimento das normas fundamentais, o desenvolvimento de uma Constituição, a interpretação e a aplicação de uma lei, confiada à actuação do processo democrático, protagonizado, de facto, por seres desiguais, interessados, apaixonados e parciais. Em última análise, um diálogo entre seres humanos, com as paixões, parcialidades e interesses, de seres cuja a razoabilidade fica oculta por uma racionalidade que só vislumbra os seus objectivos particulares ou corporativos e se empenham em não ver os objectivos públicos. Por isso, são muitos os elementos imprevistos e perversos que podem cruzar-se no processo democrático e deforma-lo até à obtenção de resultados que ponham em perigo a própria democracia. Daqui resultam “tentações de dissidência”, a que as democracias não são imunes, antes demonstrando uma enorme fragilidade. Segundo Ricoeur,

“o esgotamento da democracia representativa liberal tem como causa o facto de o jogo maioria/minoria ter na sua história o princípio democrático revolucionário, isto é, o momento em que a maioria representou a conjunção entre os explorados e a parte esclarecida da opinião, ávida de mudança, de liberdade e de justiça”³¹.

Nestes termos, veio à tona o “realismo liberal: democrático, mas censitário, proclamando os direitos fundamentais, mas colonizando e retirando direitos a uma grande parte do mundo etc. A “cegueira” liberal é fatora, diz o autor,

“do sonho da democracia directa que, do seu lado, sofre a tentação, no plano da realidade fáctica, de curto-circuitar os princípios básicos do Estado de Direito, esquecendo que a democracia foi uma conquista muito laboriosa e bastante frágil, baseada em subtis procedimentos de discursos e em convenções complexas de arbitragem de conflitos”³².

Costumam aduzir-se duas razões para explicar a crise da democracia e das suas instituições: o excesso de liberalismo e a instauração de uma democracia representativa

³⁰ RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*, tradução e organização H. Japiassu, Rio de Janeiro: 2ª Edição Francisco Alves, 1983, pp. 149 ss.

³¹ *Ibid.*, p. 154.

³² *Ibid.*, p. 155.

em vez de uma democracia mais autêntica, a participativa. Essa é a tese defendida pelo filósofo Benjamin Barber, em *Strong Democracy*: “Um excesso de liberalismo socavou as instituições democráticas e a representação destrói a participação”³³. Contra tais tendências que põem em perigo a sobrevivência da própria democracia, Barber aposta numa “democracia forte”, participativa, que alimente a comunidade sem destruir a autonomia. É assim que lemos:

“A autonomia não é a condição da democracia, esta é que é a condição da autonomia. Sem participar na vida em comum que os define e na tomada de decisões que formam o seu *habitat social*, as mulheres e os homens não podem chegar a ser indivíduos. A liberdade, a justiça, a igualdade e autonomia são o produto de um pensamento comum e de uma vida em comum; é a democracia que os cria”³⁴.

Nas palavras da filósofa *Carole Pateman*³⁵, as mulheres e os cidadãos de baixa extracção social, quer dizer, todos aqueles que se sabem incompetentes profissionalmente, inibem-se da participação. A partir da sua óptica feminista, ela defende que o problema fundamental tende a ser esquecido ou simplesmente ignorado devido à cegueira dos teóricos liberais que se limitam a constatar a apatia política sem que, segundo parece, lhes ocorra que pode haver razões para ela. Por conseguinte, é perfeitamente racional não participar quando se sabe que existem peritos que se ocupam, em nome de todos, e profissionalmente, da vida política. A este propósito ela diz-nos o seguinte:

“De acordo com a velha e radical ideia da democracia, nela todos os cidadãos são peritos na sua própria vida política, à margem do conhecimento e habilidades noutras áreas. Mas esta ideia foi abandonada. Agora “democracia” significa um sistema no qual os cidadãos alienam o seu direito a decidir sobre as suas vidas políticas em peritos não políticos (em geral, e actualmente, juristas e outros profissionalmente qualificados). De acordo com uma tal concepção do político e da cidadania, não surpreende que a classe trabalhadora e as mulheres sintam que não vale a pena estar activo; as suas capacidades e conhecimento não são considerados politicamente relevantes, nem na política do Estado nem na do local de trabalho”³⁶.

³³ BARBER, Benjamin. *Strong Democracy*, University of California Press, 1984.

³⁴ *Ibid.*, p. XV.

³⁵ CAROLE, Pateman. *The Disorder of Women*, Cambridge: Polity Press, 1989, e também *The Problem of Political obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*, Cambridge: Polity Press, 1985.

³⁶ CAROLE, Pateman. *The Disorder of Women*, p. 170.

De mais a mais, Ricoeur a propósito do político, diz-nos o seguinte: “o político define-se, em sentido lato, pelo papel central que o Estado ocupa na vida das comunidades históricas; na condição, todavia, de definir o Estado na sua máxima extensão; falo-ei como Éric Weil escreve: «o Estado é a organização de uma comunidade histórica; organizada em Estado, a comunidade é capaz de tomar decisões» (...) Insistirei em todos os termos desta definição e, para começar, na expressão comunidade histórica. Falar de comunidade histórica é colocarmo-nos para além de uma moral simplesmente formal, mesmo que não abandonemos o campo da intenção ética”³⁷. Pois, o conteúdo dos costumes e dos símbolos, aceites na forma de normas, faz com que a identidade narrativa e simbólica de uma comunidade seja preservada.

Efectivamente, o objectivo da filosofia política é definido, segundo Ricoeur, pela intenção reflexiva que dispõe em relação à política e pela forma como transmite uma acção de sensatez na história. Ricoeur conduz-nos numa reflexão, segundo o itinerário de Éric Weil:

“Como é possível que a liberdade razoável do indivíduo resulta da sua inserção política? Ou ainda: Como é que o trajecto político da liberdade pode ser um trajecto razoável? Podemos resumir este trajecto numa palavra: do indivíduo ao cidadão. Por um lado definirei, de boa vontade a filosofia como uma reflexão sobre a cidadania. Uma fórmula de Éric Weil vai neste sentido: O fim da organização mundial é satisfação dos indivíduos razoáveis, no interior de Estados particulares livres”³⁸.

Para Paul Ricoeur, o problema central da política é a liberdade que, por sua vez, deve ser entendida como aquela que é fundada pela racionalidade do Estado, e aquela que limita as paixões do poder através da resistência.

Assim,

“a filosofia política se propõe não só resolver realmente as contradições da sociedade, mas realizar o desejo da moral que era, como nos lembramos, a educação do género humano para a liberdade racional. Pois é um Estado educador que aparece no final da filosofia política; a educação é essa

³⁷ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Acção*: ensaio de hermenêutica IIª parte, Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés-Editora, Lda., 1991, p. 392.

³⁸ Ibidem.

integração do formal, do racional, do histórico, do direito, na vida do todo que é o Estado. A prudência é a arte dessa integração (...)³⁹.

Por tudo isto, diga-se que é um erro pensar que a democratização da vida política virá por si, sem democratizar antes outras coisas. E sem entendermos essa democratização na família, na escola, na Universidade, nos partidos, nas instituições etc., nada feito, portanto aqui o Estado detém um papel fundamental.

Não é por acaso que as considerações sobre os problemas do Estado moderno estão repletos de fórmulas normativas, a saber:

“a discussão é o fundamento ideal do sistema Constitucional; é o Estado plenamente desenvolvido e sadio que nos interessa; o limite de direito é, portanto, traçado pela regra de que o governo deve considerar-se como educador dos cidadãos para a liberdade e pela liberdade”⁴⁰.

Esse carácter ético é tão essencial, na óptica de Ricoeur, culminando na problemática do Estado moderno. A filosofia política volta assim à moral, não à moral formal que ela superou, mas na ideia do Estado educador e do governo prudente.

O nosso autor compreendeu desde cedo que “a tarefa do filósofo é a de contribuir para a clarificação de novos desafios e injunções, e isto como parte integrante de seu desejo de uma vida ao serviço do bem”⁴¹. Embora Paul Ricoeur não tenha jamais escrito um Tratado ou alguma obra inteira e exclusivamente consagrada à filosofia prática, mas tão-somente o que ele próprio chamou, referindo-se aos estudos centrais de *Soi-même Comme un autre*, que ele intitulou “ma petite éthique”⁴², e não há dúvida de que a preocupação ética está no cerne do seu pensamento. Impunha-se como pensador a tarefa de pensar, com a maior justeza possível, o que uma determinada conjuntura discursiva exigia. E nisso era amplamente motivado por sua vontade de esclarecer o agir humano e assim contribuir para a emergência de um mundo mais justo, isto é, menos portador de violência mortífera.

³⁹ RICOEUR, Paul. L1, p. 52.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ PETIT, Maria da Penha Villela. “Perspectiva Ética e Busca do Sentido em Paul Ricoeur”. In: *Revista Síntese*, Volume 34, nº 108, Janeiro-Julho 2007, P. 5.

⁴² RICOEUR, Paul. *Le Juste* 2. Paris: Éditions Esprit, 2001, p. 55.

Uma das chaves para a sua extensa e multifacetada obra, é a sua preocupação quase obsessiva com a problemática do mal, que atravessa todo o tecido dos seus escritos, e leva da filosofia moral e da filosofia política, à problemática do justo, da justiça. Pode-se afirmar que a finalização da obra de Ricoeur se dá no âmbito da filosofia de direito.

Com efeito, o fio condutor da obra de Ricoeur é, paradoxalmente, não contínuo. Segundo Manuel Sumares, “o pensamento de Ricoeur processa-se de uma forma dialogal e a arte de pensar é o esforço por manter um questionamento aberto, e isso é renovável e sem síntese finalizante”⁴³. Notámos, pois, uma grande dificuldade em traçar uma linha sistemática, talvez seja propositado, susceptível de qualificar a sua imensa e diversificada obra, como ele mesmo sustenta:

“Eu não tenho uma filosofia que seria minha filosofia, e que eu desdobrava de Livro em livro. Cada um dos meus livros tem um objectivo. Eu sempre pensei em termos de problemas. Estes são descontínuos. Somente depois é que eu tento, frequentemente com minhas leituras, traçar uma linha. A continuidade do meu trabalho me parece ter sido assegurada pelos restos, cada livro deixando um resíduo que, a cada vez, me dá um novo impulso”⁴⁴.

Penetrar na filosofia ricoeuriana como um todo é pensar em diversas dimensões, considerando as suas reflexões paradoxais como algo familiar, ou seja, para este pensador obstinado, a pacificação do pensamento foi sempre inaceitável. Ricoeur não se contentava com soluções fáceis para os problemas que levantava, mas procurava manter o questionamento em aberto, a crítica inacabada, podendo fazer novamente, o seu trajecto por questões levantadas posteriormente, que não haviam ficado explicitadas. Portanto, ele duvida, assim, de todas as conciliações apressadas⁴⁵.

⁴³ SUMARES, Manuel. “Acerca de uma tese ricoeuriana”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Volume 46, nº 1 (1990) p. 125.

⁴⁴ RICOEUR, Paul, apud Revault d’Allonnes, M. In: *Revue Esprit*: Mars-Avril, 2006, p. 276: “Je n’as pas, dit’il, une philosophie qui serait ma philosophie et que je déploierais de livre en livre. Chacun de mes livres est ciblé. J’ai toujours pensé en termes de problèmes. Ceux-ci sont discontinus. Ce n’est qu’après coup que j’essaye, solvante avec mes lectures, de tracer une ligne. La continuité de mon travail me paraît avoir été assurée par les restes, chaque livre laissant un résidu sur lequel, à chaque fois, je rebondis”.

⁴⁵ SILVA, Maria Luísa Portucarrero Ferreira da, “A Hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur”, Coimbra: Minerva, 1992, p. 33.

Em Ricoeur, cada obra responde a um determinado desafio e faz a conexão com as obras precedentes, através de resíduos deixados, que o conduzem para um novo desafio. Segundo Ricoeur, a filosofia não pode ser tratada simplesmente:

“Como um conjunto de teses arranjadas, mais ou menos rigorosamente, num sistema, porque, antes de serem uma atitude, uma visão de mundo, em suma, uma resposta, uma filosofia é o emergir histórico de uma problemática original (...) as filosofias não são respostas típicas a problemas abstractos, mas, muito mais, elas são construções de um problema, a cada vez, inédito”⁴⁶.

Paul Ricoeur evita regressar a questões que já tratou, impondo este critério a si mesmo como princípio metodológico que o obrigou a uma constante actualização. “Depois de escrever um livro sobre um tema, não volto a falar dele, como se já tivesse cumprido o meu dever relativamente a esse tema e estivesse livre para seguir em frente”⁴⁷. Esta é uma das razões que explicam as diversas paisagens filosóficas que encontramos no conjunto dos seus escritos.

Não estamos perante a obra de 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 actividade filosófica.

⁴⁶ RICOEUR, Paul, apud Foessel, M. & Mongin, “L’obstination philosophique de Paul Ricoeur”. In: Revue Esprit: Mars-Avril 2006, p. 9: “la philosophie n’est jamais simplement un ensemble de theses agencies plus au moins rigoureusement dans un systéme. Car, “avant d’être une attitude, une vision du monde, bref une réponse, une philosophie est l’émergence historique d’une problématique originale (...) les philosophies ne sont pas des “réponse typique à des problèmes abstraits”, mais autant de constructions d’une problem à chaque fois inédit”.

⁴⁷ RICOEUR, Paul. CC, p. 119.

3. Influências Político-Filosóficas

Jean Paul Gustave Ricoeur⁴⁸, filósofo francês, nasceu a 27 de Fevereiro de 1913, em Valence e faleceu a 20 de Maio de 2005, em Chantenay-Malabry – Paris; foi professor nas Universidades de Sorbonne, Nanterre e Chicago.

No que diz respeito à orientação filosófica, importa realçar as influências que recebeu nos anos de formação que precederam à II Guerra Mundial, destacando a fenomenologia husserliana; a par da tradição reflexiva francesa, inevitavelmente presente na sua formação académica; recebeu igualmente a influência da filosofia da existência de Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Entretanto, frisa-se que as relações com este último foram praticamente inexistentes, após várias tentativas fracassadas de estabelecimento de relações com o filósofo alemão; manteve contudo uma grande amizade com Gabriel Marcel, com quem se encontrava com uma certa regularidade, sobretudo depois da guerra. Neste período formativo anterior à guerra, foi ainda influenciado por Emanuel Mounier e pela *Revista Esprit*.

“A noção de pessoa, tão cara a Mounier, encontrava uma articulação filosófica, apenas mais técnica, se me é permitido dizê-lo, na obra dos pensadores evocados anteriormente (Marcel e Jaspers). Em contrapartida, a conjugação entre pessoa e comunidade representava um progresso inédito relativamente à espécie de reserva estimulada pelos filósofos de ofício. Por outro lado, com Mounier aprendi a articular as convicções espirituais com a tomada de uma posição política, que até o momento tinham estado justapostas aos meus estudos universitários e ao meu empenho nos movimentos da juventude protestante”⁴⁹.

A guerra foi umas das experiências que marcaram tanto a sua vida como a sua obra. Ficou órfão durante a Primeira Guerra Mundial; ao irromper a Segunda Guerra Mundial, foi mobilizado e participou no conflito bélico. Nesse contexto, compreende-se

⁴⁸ FOESSEL, Michael e MONGIN, Olivier. *PAUL RICOEUR*. C'est livre est édité par l'adpf association pour la diffusion de la pensée française, ministère des affaires étrangères, février 2005.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. *Réflexion Faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995, p. 18.

a sua profunda preocupação e sua constante reinterpretação do que ele mesmo denominou a “*problemática do mal, da pena, da falta e do sofrimento*”⁵⁰.

Ricoeur viveu um período, particularmente importante, que chamou de “o desmoronamento da Europa”, quando presenciou a subida ao poder dos regimes totalitaristas e a eclosão da Segunda Guerra Mundial⁵¹. Esse período, conforme relata em *A Crítica e a Convicção*, foi vivido sob um fundo de culpabilidade pessoal e uma censura que o perseguiram por toda a vida, fazendo-o desconfiar do juízo político para sempre. Neste período, Ricoeur adentra-se, igualmente, na problemática do mal relacionada com o poder político. Aliás, uma das preocupações mais arraigadas em Paul Ricoeur, é a do mal político. Isso levou a ocupar-se com algumas questões próximas à moral e à política em livros como - *Sois-même comme un autre, Histoire et Vérité e Lectures 1*.

Foi prisioneiro de guerra, na Alemanha e volvidos cinco anos preso, nem sequer se deu conta da existência dos campos de concentração situados a poucos quilômetros de distância da sua própria prisão.

Com efeito, não obstante esta adversidade, a vida na prisão foi marcada por uma profunda vivência intelectual, de forma que ele e restantes companheiros não sofressem mais derrotas. Aprofundou-se tanto no estudo da língua alemã quanto na leitura de alguns escritores alemães, como Goethe, Schiller e outros⁵².

Do nosso ponto de vista, as influências da guerra e da filosofia alemã, foram decisivas para o seu futuro como filósofo. Em 1945, com o fim da Guerra e do cativeiro, voltou a dedicar-se ao trabalho intelectual, mesmo com a amargura da guerra que lhe impôs uma espécie de reeducação política, fazendo-o perceber tanto a questão do mal como a dimensão política do mal.

⁵⁰ ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur. A Promessa e a Regra*, p. 19.

⁵¹ RICOEUR, Paul. CC, pp. 31 e 32.

⁵² Ibid, p. 34.

Efectivamente, para Ricoeur o político torna-se urgente por causa da maldade, porque a presença do mal maior só é possível pelo político. “O pecado surge no poder e o poder descobre a verdadeira natureza do pecado, que não é o prazer, mas o orgulho do poder, o mal de ter e de poder”⁵³.

Como filósofo e professor, instalou-se, inicialmente na pequena Chambon-sur-lignon, uma cidade francesa que ficou conhecida como sendo um núcleo de resistência durante a guerra. Ali permaneceu até 1948, quando foi nomeado para a Universidade de Estrasburgo, lugar para onde sempre quisera ir, a fim de estar mais próxima da língua alemã⁵⁴. Só mais tarde, passou a frequentar os círculos intelectuais parisienses, isso depois de estreitar laços com o grupo da Revista *Esprit* e chegou à Sorbonne em 1956, onde vivenciou um momento de intensa reflexão.

Ora, os eventos desastrosos de Maio de 68 que ocorreram com os universitários precipitaram o seu pedido de demissão do cargo de Reitor, em 1970. O fracasso deve-se à impossibilidade de conciliação de auto-gestão e a estrutura hierárquica inerente a qualquer instituição; Ou se quisermos, a distribuição assimétrica dos papéis distintos que ela implica. Na sua óptica, o fundo da questão democrática era talvez conseguir combinar a relação vertical de dominação (utilizando a linguagem Weberiana) e a relação horizontal do viver partilhado – conciliar Max Weber e Hannah Arendt. Ora, como ele mesmo confessou, o fracasso fundamental foi ter querido reconstruir a relação hierárquica a partir da relação horizontal. Assim, o episódio do desencanto suscitou-lhe importantes reflexões ulteriores sobre a política⁵⁵.

Ora, ao tentar compreender a razão do seu fracasso, ao precisar a autonomia da instituição, tomou mais consciência da quadratura do círculo político: o sonho

⁵³ RICOEUR, Paul. PP, p. 42: “... le péché se montre dans le pouvoir et le pouvoir découvre la vraie nature du péché qui n’est pas plaisir, mais orgueil de la puissance, mal d’avoir et pouvoir”.

⁵⁴ RICOEUR, Paul. CC, p. 39.

⁵⁵ Ibid, pp. 67 e 68.

impossível de combinar o hierárquico e o convivial, é esse, na sua óptica, o labirinto do político⁵⁶.

Como se pode ver, Ricoeur apoiou-se em conceitos arendtianos, e reformulou-os, como atesta a passagem: “Fui muito impressionado por uma das suas ideias, que reformulo dizendo que o político se apresenta segundo uma estrutura ortogonal, com um plano horizontal e um vertical”.⁵⁷ O plano horizontal caracteriza-se pelo querer viver em conjunto: é o que Hannah Arendt chama *O Poder*, que só decorre enquanto as pessoas querem coexistir; esse querer viver em conjunto é silencioso, geralmente não notado, dissimulado; só nos apercebemos da sua existência quando se decompõe, ou quando está ameaçado: é a experiência da pátria em perigo, das grandes desfeitas, que são também períodos em que o laço político se desfaz.⁵⁸ Por seu turno, o lado vertical, hierárquico, em que pensava Max Weber quando introduziu o político no social, pela diferenciação vertical dos governantes e dos governados; é esta verticalidade que ele associava, evidentemente, a utilização legítima e última da força.

Segundo Ricoeur, o carácter enigmático do político deriva dessa estrutura em desequilíbrio e, neste sentido, o político deve exercer a função na busca do compromisso entre a relação hierárquica e a relação horizontal consentida.

Prosseguindo nesta linha, Ricoeur define o projecto democrático “como um conjunto das disposições que são tomadas para que o racional prevaleça sobre o irracional, mas simultaneamente para que o laço horizontal do querer viver em conjunto prevaleça de modo habitual sobre a relação irreduzivelmente hierárquica de comando e de autoridade”.⁵⁹

Neste sentido, Ricoeur atribui ao filósofo, um papel relevante:

“O serviço do filósofo, nesta questão, é mostrar, por um lado, que a política, como intriga do poder, não esgota o político como estrutura da realidade

⁵⁶ Ibid, p. 69.

⁵⁷ RICOEUR, Paul. CC, pp. 160 e 161.

⁵⁸ Ibid, p. 161.

⁵⁹ Ibidem.

humana, e, por outro, que o político não esgota todo o campo antropológico, já que encontramos noutros registos – moral e religioso – a problemática da interioridade, da superioridade e da exterioridade, que podíamos ter considerado específica do político”.⁶⁰

No entender de Ricoeur, reflexões sobre o político nascem de reflexões sobre acontecimentos históricos, sobre decisões políticas que mudam as paisagens socioeconómicas, deslocam pessoas e podem modificar a forma de expressão de seus pensamentos, ou ainda, forçam-nas a aprender e falar outras línguas diferentes da língua mãe.

Hannah Arendt, contemporânea de Ricoeur, foi uma pensadora judia-alemã de primeira grandeza, tendo sofrido como ele, as consequências da guerra na Europa, sobretudo da Segunda Guerra Mundial, quando teve que sair da Alemanha, seu País natal, em razão da crescente perseguição aos judeus. Ela mudou-se para a França e, mais tarde, estabeleceu-se, definitivamente, nos Estados Unidos, onde, sempre combativa em relação à causa judaica, em sua luta contra a opressão e na busca da liberdade através da política, fez uma carreira de professora de filosofia política.

Em 1964, Arendt concedeu uma entrevista para uma televisão alemã acerca dos efeitos da Guerra sobre os judeus-alemães que sobreviveram à Alemanha de Hitler. Essa entrevista foi publicada em 1980, na Revista *Esprit*. Uma das perguntas foi “o que restou da Europa que a senhora viveu, da Europa pré-Hitler?” E ela respondeu nestes termos:

Eu não tenho nenhuma nostalgia. O que restou? O que restou foi A língua. (...) E isso tem muita importância... enorme (para mim). (...) Eu sempre recusei, conscientemente, perder minha língua materna. Eu sempre mantive uma certa distância tanto do francês (...) quanto do inglês que escrevo agora. (...) Há uma diferença incrível entre a língua materna e todas as outras línguas. Para mim, isso se resume de uma maneira bem simples: eu conheço, de cor, em alemão, um bom número de poemas alemães; eles estão presentes, decerta maneira, no mais profundo da minha memória, atrás da minha mente, do meu espírito e é certamente impossível poder reduzi-los! Em alemão, eu me permito coisas que jamais me permitiria em inglês, porque adquirir uma certa confiança, mas de uma maneira geral, eu conservei esta distância. A língua alemã é, de qualquer forma, o essencial do que restou e que conservei de maneira consciente. (...) Nada pode substituir a língua materna. Nós podemos esquecer nossa língua materna, é verdade. Tenho exemplos em

⁶⁰ Ibid, p. 164.

torno de mim de pessoas que falam bem melhor do que eu, as línguas estrangeiras. Eu falo sempre com um sotaque bem pronunciado e, muitas vezes, acontece de eu não me exprimir de maneira idiomática. Elas, ao contrário, são capazes, mas vão se deparar com uma língua cheia de clichés e ideias prontas, porque a eficiência que podemos ter em nossa própria língua foi eliminada à medida que esquecemos essa língua.⁶¹

No nosso entender, essa intersecção de idiomas, essa forma peculiar de interpretar o mundo, motivado por deslocamentos derivados de eventos históricos, como a guerra, aliado à confissão arendtiana, leva-nos a reflectir sobre o período em que Paul Ricoeur foi prisioneiro em Alemanha. Pese embora Ricoeur ter continuado a falar o francês com outros prisioneiros, ele permaneceu cercado pela língua alemã e, ironicamente, mostrou-se resistente da sua língua materna, isso num perseverante trabalho de tradução para o francês de algumas obras filosóficas alemãs⁶².

Ricoeur esteve sempre motivado por problemas concretos, problemáticas da vida comum dos homens, conforme ilustra o trecho que se segue:

“Aristóteles é o filósofo como se dizia na Idade Média, mas o filósofo não começa do nada. E mesmo, ele não começa a partir da filosofia, mas começa da poesia. É deveras notável que a poesia seja representada por aquele que é o poeta, como a filosofia é representada pelo filósofo, mas é o poeta que se

⁶¹ ARENDT, Hannah. L'exploration de la Modernité. La passion de la Démocratie. In: *Revue Esprit*, Juin, 1980, 30: “ Je n'en ai aucune nostalgie. Ce qui est resté? Il en est resté la langue. (...) Et cela a beaucoup d'importance ... énormément. J'ai toujours refusé, consciemment, de perdre ma langue maternelle. J'ai toujours maintenu une certaine distance tant vis-à-vis du français (...) que vis-à-vis de l'anglais que j'écris maintenant (...) Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi, cet écart se resume d'une façon très simple: je connais par coeur en allemand un bon nombre de poèmes allemands; ils sont présentes d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, in the back of my mind, et il est bien sûr impossible de pouvoir jamais reproduire cela! En allemand, je me permets des choses que je ne serais jamais permis en anglais. Je veux dire que je me les permets parfois aussi en anglais, parce que j'ai acquis un certain aplomb, mais, d'une manière générale, j'ai conserve cette distance. La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui est demeuré et que j'ai conserve de façon consciente. (...) rien ne peut remplacer la langue maternelle. On peut oublier sa langue maternelle, c'est vrai. J'en ai des exemples autour de moi et ces personnes parlent d'ailleurs bien mieux que moi les langues étrangères. Je parle toujours avec un accent très prononcé e til m'arrive solvent de ne pas m'exprimer de façon idiomatique. Elles en sont capables en revanche, mais on a alors affaire à une langue das laquelle un cliché chasse l'autre parce que la productivité dont on fait prevue dans sa propre langue a été coupée net au fur et à mesure que l'on oubliait cette langue”.

⁶²Na elaboração desta dissertação, deparei, igualmente, com várias línguas: o francês, pelos textos originais de Ricoeur, o inglês, pelas obras de Arendt, na sua grande maioria editadas nos EUA e, finalmente, o meu texto escrito em português mas pensando sempre em crioulo. Esse casamento fez-me reflectir sobre essa intrigante mistura de línguas e as diferentes formas de nos expressarmos. Esse esforço conduz-nos ao processo de assimilação, compreensão, interpretação, ao processo de pensar determinados conceitos sob diferentes ângulos.

dá sob a forma de estátua enquanto que o filósofo está vivo, ou seja, é o filósofo que continua a interpretar. O poeta é, por assim dizer, recolhido em sua obra escrita, representada por um busto”⁶³.

Ricoeur foi incansável na busca de elementos que enriquecessem as suas problematizações e revelassem possibilidades de resolver os problemas de que a filosofia era incapaz, ao ponto de navegar no campo da psicanálise, da antropologia, da linguística, poesia, história... etc

Entre os grandes filósofos que conheceu, e de quem se aproximou, Ricoeur conta que,

“Hans-Georg Gadamer, certamente, apesar da distância geográfica [foi um dos meus mais próximos]. Fui, em primeiro lugar, um leitor de Gadamer como uma grande figura da corrente hermenêutica. Tinha sido envolvido na antiga querela com o “primeiro” Habermas, e situava-me um pouco entre ambos, recusando, em particular, a oposição verdade/método; mostrava-me mais preocupado em integrar, na interpretação, o momento crítico, ou seja, as ciências humanas, que Gadamer transferia para o lado daquilo a que chamava o método, que para mim era de facto mais um metodismo. Hoje em dia, presto-lhe mais justiça a propósito, precisamente, da sua hostilidade a Heidegger”⁶⁴.

Este trecho visa corroborar uma tese muito cara a Ricoeur, a honestidade intelectual, pois considerava que é fundamental não trair aquilo que se deve a esta ou aquela linha de inspiração; ele não escondeu a sua influência reflexiva dos vários encontros interessantes que teve tanto com Gabriel Marcel como Karl Jaspers.

Com efeito, a análise e reflexão políticas de Ricoeur são expressas nos escritos relativos a um primeiro período marcado, tanto pela Primeira Guerra Mundial, quanto pela Segunda Guerra Mundial. Um segundo período refere-se a uma fase mais discreta, após os acontecimentos de 1968, e, finalmente, há uma terceira fase, na qual o seu

⁶³ RICOEUR, Paul, apud Maria da Penha Villela Petit. In: *Síntese – Revista de Filosofia* Vol. 34 nº 108, 2007, p. 15.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. CC, p.59.

projecto ético e político reaparece reformulado, com a publicação, em 1990, de *Soi-même comme au autre*⁶⁵.

Chegados aqui, importa referir que a questão do mal em Ricoeur transforma-se em questionamento sobre o político. Ora, temos o dever de reflectir sobre o mal, e analisar alguns acontecimentos trágicos da História.

E, nesta perspectiva, Ricoeur não se propôs a encontrar soluções para a questão da origem do mal. “À interrogação “ De onde vem o mal?”, contrapunha a única questão válida numa perspectiva ética: “O que fazer contra o mal?”⁶⁶.

A propósito da problemática do mal, Ricoeur alinha pelo mesmo diapasão de Arendt, acrescentando o seguinte:

“O mal invoca, com efeito, uma interpretação em que se anula qualquer pretensa explicação, ou seja, tal como o tempo, o mal não pode ser totalmente explicado, imputado ou pensado (...). O mal invoca igualmente uma acção, que ultrapassa toda a pretensão prática em puni-lo, repará-lo ou eliminá-lo”⁶⁷.

No fundo, Ricoeur está a defender o carácter irreversível e irreparável do mal.

Efectivamente, o mal específico do poder político foi reconhecido pelos grandes pensadores, quais sejam Sócrates, Maquiavel, Marx.... E todos eles corroboraram a ideia segundo a qual, a grandeza do político está estreitamente ligada ao mal:

“A morte de Jesus, como a de Sócrates, passa por um acto político, por um processo político; é uma instância política, a mesma que assegurou pela sua ordem e tranquilidade, o êxito histórico da *humanitas* e da *universalitas*, é o poder político romano que ergue a cruz: “ ele Padeceu sob Pôncio Pilatos”⁶⁸.

⁶⁵ RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus Editora, 1991.

⁶⁶ RICOEUR, Paul apud Maria da Penha Villela, In: *Síntese – Revista de Filosofia* Vol. 34 nº 108, 2007, p. 19.

⁶⁷ ABEL, Olivier. Paul Ricoeur, *A Promessa e a Regra*, pp. 20 e 21.

⁶⁸ RICOEUR, Paul. PP, p. 42: “ La mort de Jésus, comme celle de Socrates, passe par une acte politique, par un process politique; c’est une instance politique, celle-lá meme qui assura par son ordre et sa

Instigado pelas questões mencionadas, pela inquietude diante da problemática do mal, e movido pelos eventos históricos, vividos ou presenciados, Ricoeur fez uma importante reflexão sobre o poder e seus males, isso aquando dos acontecimentos de Budapeste.

Sob a capa dos desvios perniciosos do poder, Ricoeur escreveu um importante artigo intitulado “ O Paradoxo Político”, constituindo assim, o cerne desta dissertação, no qual espelha a sua aguda preocupação com questões filosóficas nascidas de problemas concretos. É o filósofo vivo, interpretando a realidade que o circunda.

A pertinência em estudar um evento revolucionário, resultado de regimes totalitários, que tentaram pôr em causa a liberdade do homem, está no facto de que esses regimes puseram em risco outros sistemas políticos que pretendiam ser liberais.

Revisitar os eventos passados indica a necessidade de se manter uma atitude vigilante de controlo político sobre o poder, mesmo diante das actuais democracias capitalistas que, em vários Países, se impõem por força do capitalismo e poderio económico, todavia, não deixam de aliar-se à força bruta, seja ideológica, seja das armas.

A desgraça da política no século XX não residiu no facto de terem surgido terríveis regimes totalitários que apagaram a liberdade como característica essencial do político, mas sim, no facto de que o seu surgimento levou a que também os políticos, que pretendem ser liberais, correm o perigo de ser infectados pelo bacilo totalitário.

Por esta razão, não podemos simplesmente contentar-nos hoje com o desaparecimento histórico do fascismo e do comunismo, senão continuarmos conscientes de que a restrição da liberdade, a repressão da espontaneidade humana e a corrupção do poder através da violência, podem ser uma ameaça constante para a política dos pretensos regimes liberais. Por isso, a alta compreensão política de Annah

tranquilité la réussite historique de l'humanitas et l'universalitas, c'est le pouvoir politique romain qui dresse la croix: "Il a souffert sous Ponce-Pilate".

Arendt continua actual e digna de reflexão mesmo depois do declínio dos sistemas totalitários outrora poderosos.

Racionalidade científica, mal específico, constitui na óptica de Ricoeur, uma dupla e paradoxal originalidade do político. E, neste sentido, a tarefa da filosofia política é explicar esta originalidade e elucidar esse paradoxo, porquanto o mal político não pode desenvolver-se senão com base na racionalidade específica do político.

É preciso resistir à tentação de contrapor dois estilos de reflexão política, um que valoriza a racionalidade do político, tendo à cabeça Aristóteles, Rousseau e Hegel, e outro que colocaria a tónica sobre a violência e a falsidade do poder, segundo a crítica platónica do “tirano”, a apologia maquiavélica do “príncipe” e a crítica marxista da “alienação política”.

Nesta ordem de ideias, temos então, 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. E, por outro lado, há que perceber também como é que as liberdades dos cidadãos se constituem reciprocamente no Estado de direito, para fundar a partir do seu interior, a racionalidade e a legalidade políticas. Esta linha mais optimista vai de Aristóteles a Rousseau e a Hegel.

O Paradoxo político expõe os conflitos existentes na sociedade que tem a sua origem no conflito das interpretações e na violência inicial e residual do poder, demonstrando a fragilidade do viver em conjunto. Tal conflito é ampliado na sociedade tecnológica, mesmo num Estado democrático.

E, como saída para o paradoxo, Ricoeur propõe que a política seja autónoma e defende um liberalismo político, tentando diferenciá-lo do liberalismo económico, a partir da definição de um projecto democrático para uma sociedade histórica, fazendo com que o racional prevaleça sobre o irracional e, simultaneamente, o valor *viver junto* prevaleça igualmente sobre a relação irredutivelmente hierárquica de comando e de autoridade.

Neste ponto, a reflexão política de Ricoeur aproxima-se de Arendt, na medida em que o mal político causado pela submissão à dominação da autoridade e do comando, deve ser combatido pela acção em conjunto desencadeada pelo viver junto. Neste sentido, para ambos, o exercício do poder é uma acção em conjunto dentro de um espaço público regido por instituições reconhecidas.

Nesta linha de pensamento, devemos cada vez mais valorizar as nossas possibilidades de “homem capaz”, capaz de tomar iniciativas, de agir de maneira política, participando como cidadão e impedindo, pelo controlo efectivo sobre os governos, que o mal se transforme em realidade.

No capítulo seguinte, serão apresentados os fundamentos do “Paradoxo Político” e os eventos históricos que lhe serviram de pano de fundo, assim como reflectir sobre os problemas específicos do poder político e possíveis abusos que geram o mal do poder – o mal maior.

Capítulo II

1. Conceito de Paradoxo

A nossa referência ao “Paradoxo Político” impõe a necessidade de explicitação do sentido dado ao termo “Paradoxo”. Não se trata aqui de um sentido etimológico (do grego *paradoxa*) como algo contrário à opinião comum. Um sentido aceitável, poderá ser o referido por Cícero, citado por Ferrater Mora, quando faz referência ao Paradoxo como “coisa que maravilha” porque propõe algo “que parece espantoso que possa ser tal como se diz que é”⁶⁹.

Na verdade, muitas das situações da nossa vida corrente, mesmo ao nível mais elementar e comum, são merecedoras desse espanto e perplexidade. Não pretendemos um percurso pela lógica, pela semântica ou pela psicologia para esclarecer o conceito de paradoxo. Ferrater Mora refere que, por vezes, se usa os termos paradoxo e antinomia como sinónimos, considerando-se a antinomia como classe especial de paradoxos resultantes da contradição entre duas proposições contraditórias, e cada uma delas, defensável racionalmente⁷⁰, como é o caso das antinomias da razão pura de Kant, isso, sem nos situarmos nessa esfera do transcendental Kantiano, ou na análise das condições da possibilidade da metafísica como ciência. Num certo sentido, é esse carácter contraditório entre situações, ideias ou perspectivas.

Etimologicamente, o termo “Paradoxo”⁷¹ Significa pensamento, proposição ou argumento que contraria os princípios básicos e gerais que costumam orientar o pensamento humano, ou desafia a opinião consabida, a crença ordinária e compartilhada pela maioria; raciocínio aparentemente bem fundamentado e coerente, embora esconda contradições decorrentes de uma análise insatisfatória da sua estrutura interna.

Paradoxo traduz-se, portanto, por algo que parece ser absurdo ou contraditório, mas que pode ser verdadeiro. Desse ponto de vista, o conceito “Paradoxo” explicita toda a

⁶⁹ Cf. A propósito, MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofia*, Vol. 3, Madrid: Alianza Editorial, P. 2488.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Definição do Dicionário do Português Actual – Houaiss, Círculo de Leitores e Sociedade Houaiss – Edições culturais Lda, 1ª Edição: agosto de 2011, p. 1748.

força de um resultado “oposto ao senso comum”: a partir de uma declaração aparentemente verdadeira chega-se a uma contradição lógica, ou a uma situação que contradiz a intuição comum.

Uma das características fundamentais da nossa sociedade de hoje é a competição, pautada essencialmente pelo excesso de individualismo. Assim, pergunta-se: é possível harmonizar demandas tão dísparas? Na verdade, são a desarmonia, os conflitos, as diferenças e as desigualdades sociais que tornam a política necessária. São diversos interesses económicos, sociais etc., em permanente colisão. A política é um recurso, uma tentativa de garantir a ordem e impedir a desagregação da sociedade enredada, como diria Thomas Hobbes, na Guerra de todos contra todos. A estabilidade é conseguida com base em concertações com a instabilidade. Daí que a democracia tenha de permitir sempre uma certa desordem, ainda que seja só porque um pouco de desarmonia implica flexibilidade e autonomia.

Por conseguinte, em vez de produzir uma ordem social abstracta e virtualmente autoritária, conviria deixar um espaço vazio para a ingovernabilidade. De igual modo, são cada vez mais evidentes a lealdade social da dissensão e os seus benefícios políticos e sociais – em contraste com outras épocas, centradas na construção do acordo social.

Ora, o modo como entendemos o pluralismo tem mais de desacordo produtivo que da convergência de opiniões e estilos de vida. Já aprendemos que a paz social deve muito aos destruidores do lugar-comum ou do politicamente correcto; e muitas vezes desfaz-se precisamente porque os acordos se tornam ameaças impositivas.

De igual modo, os maiores inimigos da política são, na verdade, alguns políticos, e os da economia são alguns economistas – assim como é preciso, em certas ocasiões, proteger a pátria dos patriotas e a religião dos fanáticos.

Chegados aqui, impõe-se que se questione o seguinte: Por que razão Ricoeur intitula o seu famoso artigo na *Revista Esprit* de “Paradoxo Político” e não contradição política?

Por que razão introduziu nas suas reflexões, o conceito de força inequívoca? A este propósito, ele respondeu nos seguintes termos:

“Fui sempre muito impressionado pelo carácter de dupla face do poder político, por isso, o chamei de paradoxo político (...) por um lado, a sua racionalidade. (...), mas o Estado tem outra face, a racionalidade tem um avesso: O resíduo da violência fundadora (...), que se deve, em parte, a uma herança, mas a uma herança singular, cuja natureza é, para mim, cada vez mais enigmática”⁷².

Um dos textos mais pregnantes do pensamento político ricoeuriano chama-se *Le Paradoxe Politique*⁷³, considerado por muitos comentadores de Ricoeur, o texto que define as linhas orientadoras do seu pensamento político. Ora, segundo Ricoeur, o Paradoxo Político ou o Paradoxo do Político consiste numa dupla realidade: por um lado, o político é portador de uma racionalidade específica e, por outro lado, é também portador de um mal próprio insolúvel.

A escolha do termo paradoxo, por Ricoeur, imprime uma força significativa tendo em vista a análise dos eventos histórico-políticos, remetendo-nos a pensar, efectivamente, no Paradoxo do Poder enquanto Poder, enquanto racionalidade extrema, gerando um mal radical pela autonomia intrínseca do Político, como atesta a citação que se segue: “Importa sustentar este Paradoxo: em política o maior mal, adere à maior racionalidade; há «uma alienação política» precisamente porque o político é relativamente autónomo”⁷⁴.

⁷² RICOEUR, Paul. CC, p. 157 e 158.

⁷³ RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*, Paris: Éditions du Seuil, Troisième éditions augmentées de quelques textes, 1964, pp. 260-285.

⁷⁴ RICOEUR, Paul. PP p. 36: “Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grand rationalité, qu’il y une alienation politique parce que le politique est relativement autonome”.

2. O Paradoxo Político em Paul Ricoeur

O mundo do poder, cristalizado pelo Estado moderno, realiza uma aparente síntese entre a força e o direito que, no entanto, constitui um problema na exata medida em que a vida não realiza, nesse mesmo Estado, as exigências da consciência moral⁷⁵. Isto porque, a par da paz e segurança estabelecidas pela comunidade organizada, impõe-se uma violência segregada pelo poder, impedindo uma genuína racionalização da vida política.

Por esta razão, Ricoeur define o projecto democrático como:

“O conjunto das disposições que são tomadas para que o racional prevaleça sobre o irracional, mas simultaneamente para que o laço horizontal do querer viver em conjunto prevaleça de modo habitual sobre a relação irredutivelmente hierárquica de comando e de autoridade”⁷⁶.

No entender de Ricoeur, esta tarefa talvez defina a democracia, tratando-se de uma tarefa infinita, já que a política sempre consistirá nesse processo de práticas organizadas que distribuem o poder⁷⁷. O autor aborda aqui três níveis de radicalidade de conflitos, a saber: o primeiro tem que ver com o espaço público que proporciona o debate dos conflitos, e importa não esquecer que a discussão política é sempre inconclusiva, contudo é nesse espaço que melhor se afina a decisão. O segundo nível de discussão reporta-se ao debate sobre as finalidades do “bom governo”, ou se quiserem, saber qual o melhor regime. E finalmente a questão central da legitimação, da escolha do fundamento que determina a escolha de um governo popular ou democracia liberal.

Numa atitude de permanente acuidade intelectual e discernimento, Ricoeur retoma as suas preocupações com a “acção”, questões que se predem com as preocupações políticas, senão vejamos:

⁷⁵ RICOEUR, Paul. HV, p. 247.

⁷⁶ RICOEUR, Paul. CC, p. 161.

⁷⁷ RICOEUR, Paul. SmA, pp. 301 e 302.

“... então, o problema da acção voltou ao primeiro plano, talvez também por causa das minhas preocupações políticas. É certo que fiquei extremamente marcado pela guerra fria e os eventos tão importantes quanto Budapeste. O texto de filosofia política mais importante que escrevi foi aquele sobre a invasão russa na Hungria; Com os eventos de 1956-57 eu me coloquei as questões sobre o papel do Poder, a estrutura e o Poder”⁷⁸.

“Foi desse primeiro texto que, sem dúvida, procedeu a sequência das minhas reflexões de filosofia política”⁷⁹.

A formulação do Paradoxo Político em 1957, foco principal deste trabalho, surgiu com o fino propósito de dar uma atenção especial à questão política e, fundamentalmente, explicitar os eventos ocorridos em Budapeste, em finais de 1956. Assim, o autor publicou esse importante artigo na *Revista Esprit*⁸⁰, tendo causado *in illo tempore*, muitas repercussões e discussões. Ricoeur advogava que em relação à chamada, “Chamas de Budapeste”, “... Não se deve ter pressa de reabsorver os acontecimentos, se deles quisermos tirar algum ensinamento”⁸¹.

Ora, o cerne da questão “era o problema da especificidade do político em relação ao económico”⁸². Hodiernamente, é mais o problema da sua relação com jurídico e com o plano da moralidade. Ricoeur afirma que foi lançado nesta direcção da especificidade do político, pelo interesse que tem pela dimensão jurídica e em particular por uma série de trabalhos, a saber: os de Michael Walzer, com a questão da pluralidade dos centros de direito, os de Thevenot-Boltanski com a questão da modalidade da justificação, e os de Jean-Marc Ferry, com a ideia das ordens do reconhecimento.

O artigo de Ricoeur de Maio de 1957 tornou-se célebre quando defendeu: “O maior mal adere à maior racionalidade, que existe alienação política, porque o político é

⁷⁸ RICOEUR, Paul. “Un entretien avec Paul Ricoeur par Yvanka Raynova” *Révue Labyrinth*, Vol. 2, Hiver 2000. Cet entretien fut realize au cours du XIXème Congrès de la FISP, Moscou, août 1993: “Alors le probleme de l’action est revenue au premier plan, peut-être aussi à cause de mes preoccupations politiques. Il est certain que j’ai été extrêmement marqué par la guerre froide et les événements aussi importants que Budapeste. Le texte de philosophie politique le plus importante que j’ai écrit c’était sur l’invasion russe en Hongrie; avec des événements de 1956-57, je me suis mis à des questions sur le rôle du pouvoir, la struture et le pouvoir”.

⁷⁹ RICOEUR, Paul. CC, p. 155.

⁸⁰ RICOEUR, Paul. PP, In: *Revue Esprit*, Mai 1957, pp. 721-731.

⁸¹ RICOEUR, Paul. HV, p. 251.

⁸² RICOEUR, Paul. CC p. 156.

relativamente autónomo”⁸³. Entretanto, retomaremos esta questão no ponto seguinte, ao falarmos da autonomia do político.

No entender de Ricoeur, a surpresa é que o poder não tem, por assim dizer, história, que a história do poder se repita, marque passo; a surpresa, é que não há verdadeiramente surpresa política. “Mudam as técnicas, evoluem as relações dos homens em face dos acontecimentos, o poder conserva o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão”⁸⁴. Racionalidade específica e mal específico constituem na óptica de Ricoeur, a dupla e paradoxal originalidade do político. O paradoxo político consiste, portanto, no seguinte: uma racionalidade específica que faz do poder um contributo imprescindível para que a existência humana coexista, em simultâneo, com um mal específico.

No entender de Ricoeur, pensar a racionalidade e a irracionalidade específicas do político supõe pensar a sua autonomia:

“esta autonomia do político parece-me consistir em dois traços contrastantes. Por um lado, o político estabelece uma relação humana que não é redutível aos conflitos de classes (...), e por outro lado, a política desenvolve males específicos que são precisamente, males políticos, males do poder político; esses males não são redutíveis em particular à alienação económica. Por conseguinte, a exploração económica pode desaparecer e o mal político persistir”⁸⁵.

Ou mais ainda, podem os meios mobilizados pelo Estado para pôr termo à exploração económica ser ocasião de abusos de poder, novos na sua expressão e nas suas consequências, mas fundamentalmente idênticos, na sua repercussão passional.

Com este entendimento, torna-se necessário resistir à tentação de opor os dois estilos de reflexão política, a saber: um que valorizasse a racionalidade do político, com Aristóteles, Rousseau, Hegel, e outro que acentuasse a violência e a mentira do poder,

⁸³ RICOEUR, Paul. PP p. 36: “... Le plus grand mal adhére à la plus grande rationalité, qu’il y une alienation politique parce que le politique est relativement autonome”.

⁸⁴ RICOEUR, Paul. HV, p. 252.

⁸⁵ Ibid., p. 261.

como a crítica platónica do “tirano”, a apologia maquiavélica do “príncipe” e acrítica marxista da “alienação política”.

Ademais, importa reter um outro aspecto que, do nosso ponto de vista, evidencia outro paradoxo político, a saber:

“... temos dificuldades em situar o Estado que é, ao mesmo tempo, a instituição englobante e uma das instituições que funcionam de maneira intermitente, através de operações descontínuas como uma eleição, uma manifestação, etc. Penso que este é um aspecto novo, e talvez o aspecto actual mais marcante do que outrora chamei de paradoxo político”⁸⁶.

Neste sentido, a tarefa da filosofia política é, na óptica do autor, explicitar essa originalidade e elucidar o paradoxo; pois, o mal político não pode desenvolver-se senão sobre a racionalidade específica do político.

Com este entendimento e sem querer ser repetitivo, Ricoeur enfatiza a ideia segundo a qual: “O problema central da política é a liberdade; seja que o Estado funda a liberdade pela sua racionalidade, seja que a liberdade limita as paixões do poder pela resistência”⁸⁷.

Assim sendo, importa seja lícito questionar os acontecimentos que ocorreram na Hungria e que serviram de pano de fundo para a escrita do artigo publicado na Revista *Esprit* e, concomitantemente, a sua entrada na política, isso pelo nível de sensibilidade provocado, nível de cálculo político a curto prazo, ao nível das duradouras reflexões sobre as estruturas políticas da existência humana.

Nestes termos, importa questionar o seguinte: Como é que se caracteriza esse evento? A revolta de Budapeste-Hungria, iniciada a 23 de Outubro de 1956, caracterizou-se fundamentalmente “por movimentos espontâneos, populares,

⁸⁶ RICOEUR, Paul. CC, p. 168.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 285.

envolvendo todos os segmentos da sociedade, inclusive muitos membros do partido comunista húngaro”⁸⁸.

Como sabemos, no final da Segunda Guerra Mundial, os soviéticos alargaram a sua zona de influência impondo os seus homens de confiança para governar os países da chamada “*cortina de ferro*”, na Europa do Leste, designadamente, na Polónia, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental, Bulgária, Roménia e Albânia.

Importa referir, ainda, que o evento Húngaro foi importante e visava sobretudo a diminuição da burocracia, mais liberdade política, liberdade de consciência, de imprensa, numa palavra, clamavam por uma vida mais democrática e o “direito a uma existência independente”⁸⁹.

O povo unido expressou a sua desconfiança em relação ao governante da época e lutou:

“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 auto expressão e suprimiu todos os impulsos individuais; e que era mais estalinista do que fora o próprio Estaline”⁹⁰.

Num documento recente do Parlamento Europeu, lemos que “os eurodeputados qualificam a Revolução Húngara como uma das manifestações emblemáticas no século XX da luta pela liberdade e pela democracia, que desafiou o comunismo no bloco soviético” e ainda,

⁸⁸ KORDA, Michael. *Journey to a revolution – A Personal Memoir and History of the Hungria Revolution of 1956*. New York: Harpercollins, 2006, preface, p. XIV: “the Revolution was spontaneous, popular, and embraced every segment of society, including many members of the Hungarian communist party”.

⁸⁹ GATI, Charles. *Failed Illusions – Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian revolt*. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 1: “... Their right to independent existence”.

⁹⁰ KORDA, Michael. op. Cit. Loc. Cit: “against the tyranny-against a singular brutal and despotic single-party government that punished even the mildest dissent with extreme cruelty, including torture and death; that methodically stifled every form of self-expression and suppressed every individual impulse; and that was more Stalinist than Stalin himself had been”.

“Esta revolução contribui para o reforço da coesão no mundo democrático e para a fundação das comunidades Europeias em 1957, desempenhou um papel precursor das mudanças políticas democráticas que tiveram lugar em 1989-1990 na Europa central e oriental e permitiram a reunificação pacífica da Europa através do processo de integração europeia porque os revolucionários húngaros infundiram uma réstia de esperança noutras nações sob o domínio Comunista”⁹¹.

Com efeito, foi essa intensidade de movimento que, pela certa, atraiu a atenção de Ricoeur, tocando a fundo a sua sensibilidade política e, concomitantemente, permitindo-lhe fazer uma antevisão dos impactos futuros desse evento histórico, não só noutros Países europeus como na mudança das concepções políticas vigentes.

Neste sentido, Ricoeur levantou uma série de questões fundamentais da filosofia política, a saber: Qual o momento em que o povo se levanta contra o seu governo e governantes? Quais são as situações-limite que levam uma nação a não tolerar mais os comandos totalitários? Qual o papel dos detentores do poder nestas circunstâncias? Por fim, “ Como era possível que os Comunistas- e havia muitos entre nossos amigos, sobretudo nesse momento – sancionem tão facilmente a violência política?”⁹².

Do exposto, fica evidente o impacto desse evento, ao ponto de provocar várias repercussões, designadamente, os movimentos revolucionários que reivindicavam a falta de democracia e da liberdade. E, de seguida, houve os movimentos da Primavera de Praga na Checoslováquia, em 1968, reivindicações populares no interior da Alemanha de Leste, dentro da própria União Soviética, através da pressão por independência dos seus Estados-membros.

Por conseguinte, essa espiral foi imensa, tendo desembocado no final da década de 80, na queda do Muro de Berlim e na derrocada dos regimes comunistas.

⁹¹ PARLAMENTO EUROPEU – Actualidade- Serviço de Imprensa. Sector Português. A Revolução Húngara de 1956. Tentativa de reunificação de uma Europa dividida. Bruxelas, 26/10/2006: “Os eurodeputados aprovaram uma resolução sobre o 50º Aniversário da Revolução Húngara para que seja criado um programa europeu destinado a reforçar a cooperação entre os centros de investigação e documentação dos Estados-membros que se dedicam ao estudo dos crimes dos regimes totalitários”.

⁹² RICOEUR, Paul. CC, p. 155.

Um outro elemento a reter, na óptica de Ricoeur, tem que ver com enfraquecimento dos ideais de esquerda nesse momento. O esvaziamento desses ideais marca o início do desmoronamento da hegemonia ideológica-política soviética, contribuindo para a mudança do mapa político, sobretudo na Europa.

Esse evento pode ser considerado um ponto de viragem no pensamento contemporâneo, pois os seus efeitos repercutiram-se não só no mundo comunista, concretamente na União Soviética, como na Europa ocidental, tradicionalmente mais democrática, constituindo assim, o fenómeno central da grande política depois de 1945.

Este fim da URSS fora precedido do colapso dos regimes comunistas na Europa oriental e levou também ao fim do mundo bipolar da Guerra fria e a uma situação que já tínhamos caracterizado como de globalização ou mundialização económica e de fragmentação política⁹³.

Queremos com isto dizer que assistimos a um processo na área da política do Estado em que o número de Estados, de unidades políticas, tem vindo a aumentar e tende ainda a crescer; ao mesmo tempo que se assiste a um declínio do Poder do próprio Estado – o Poder político Soberano – já que a Soberania se vai ela própria transformando em influência e que outros sujeitos, e não só Estados Soberanos, intervêm como parceiros e detentores de poder ou influência políticos, arrogando-se o que outrora foi atributo exclusivo do “Poder dos poderes, do Poder político”⁹⁴.

Ricoeur chama a tudo isto o “mal-estar das democracias”, ou seja,

“...Certa dificuldade do político em encontrar as suas balizas, ou, se preferir, do Estado contemporâneo em se situar relativamente à sociedade civil. (...) porque o Estado-nação se encontra ensanduichado no plano da soberania entre soberanias superiores – a Europa, os pactos internacionais, as Nações

⁹³ Para uma panorâmica geral do problema, ver entre outros, além do já citado *The Global Agenda*: Seymour Brown, *New Forces, old forces and The Future of World Politics-Post Cold war Edition*, Harper Collins, 1995; Daniel Colard, *La Société internationale après la Guerre Froide*, Armand Colin, Paris, 1996; Barry Eichengreen, *A globalização do Capital – Uma História do Sistema Monetário Internacional*, Bizâncio, Lisboa, 1999.

⁹⁴ MOREIRA, Adriano. *Teoria das Relações Internacionais*, Almedina, Coimbra, 1999 (3ª edição) p. II.

Unidas – e soberanias inferiores – os poderes regionais, os poderes municipais, etc”⁹⁵

Hodiernamente, seria de todo conveniente pensarmos como se efectiva a autonomia do político hoje, o seu uso e abuso do poder? É preciso mantermos iluminada a questão que envolve os governos totalitários e procurarmos a motivação para reflectir sobre a condição da condução política contemporânea.

A reflexão em torno dos eventos passados e, no caso de Budapeste, é uma das formas para compreendermos os avanços e retrocessos condicionados a tais acontecimentos históricos, é condição *sine qua non* para pensarmos com profundidade a melhor forma de lidarmos com o poder e ideologia.

Lembrando Ricoeur, “É preciso não ter pressa em assimilar os acontecimentos se deles se quer tirar algum proveito”⁹⁶, também devemos sublinhar a importância em substituir a história no sentido da historiografia- aquela que conhece a parte passada do tempo – pela história que vivemos, que fazemos e que apresenta um futuro incerto pela frente.

Em *A Crítica e a Convicção*, Ricoeur cita Raymond Aron reflectindo sobre os limites da objectividade Histórica:

“... é preciso que o historiador aprenda a desfatalizar o passado e recolocar-se na situação de incerteza dos protagonistas que tinham um futuro; é preciso voltar a colocar-se na situação de incerteza em que estes se encontravam quando esperavam, temiam, tinham esperança e, em todo o caso, ignoravam o que viria a seguir”⁹⁷.

No mais, Ricoeur reforça a ideia segundo a qual uma desfatalização do passado acrescentaria sempre a ideia de libertação de uma promessa não cumprida:

⁹⁵ RICOEUR, Paul. CC, p. 166.

⁹⁶ RICOEUR, Paul. PP, p. 35: “Il ne faut pas être pressé de résorber les événements, si l’on veut être instruire par eux”.

⁹⁷ ARON, Raymond. apud Ricoeur, CC p. 199.

“Porque as pessoas do passado tinham esperanças e projectos, acerca dos quais muitas foram decepcionadas; muitas das nossas utopias seriam vazias, se não pudéssemos preenche-las com as promessas não cumpridas, impedidas ou destruídas, das pessoas do passado. No fundo, cada período tem à sua volta uma aurora que permite retomá-las no futuro”⁹⁸.

Do exposto, Ricoeur deixa transparecer que não há surpresas nas organizações políticas de um modo geral, mas há uma busca, mais ou menos conscientes, em atender às esperanças frustradas do passado. Ora, se não há surpresas é porque,

“Mudam as técnicas, evoluem as relações dos homens em face dos acontecimentos, conserva o poder o mesmo paradoxo: o de um duplo progresso na racionalidade e nas possibilidades de perversão”⁹⁹.

Segundo Ricoeur, importa sustentar este paradoxo: “em política o maior mal adere à maior racionalidade; há uma alienação política precisamente porque o político é relativamente autónomo”¹⁰⁰. É pois sobre esta autonomia do político que iremos tratar de seguida.

3. A Autonomia do Político

Esta autonomia do político assenta em dois traços contrastantes, a saber: “ Por um lado, o político estabelece uma relação humana que não é redutível aos conflitos das classes (...). Por outro lado, o político desenvolve males específicos, que são,

⁹⁸ RICOEUR, Paul. CC, p. 200.

⁹⁹ RICOEUR, Paul. PP, p. 36: “... Les Techniques changent, les relations des hommes à l’occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le meme paradoxe, celui d’un double progress, dans la racionalité et dans les possibilities de perversion”.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. HV, pp. 261-262.

precisamente, males políticos, males do poder político; estes males não são redutíveis a outros, em particular à alienação económica”.¹⁰¹

Partindo deste pressuposto, Ricoeur considera que “... a existência política do Homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irreductível às dialécticas de base económica”¹⁰². Por conseguinte, a exploração económica pode desaparecer e o mal político persistir.

Segundo Ricoeur, em termos hipotéticos, mesmo que a exploração económica desaparecesse, poderia ocorrer o abuso do poder. Assim, é preciso pensar conjuntamente a racionalidade e a irracionalidade do político. “Racionalidade específica, mal específico, eis a dupla e paradoxal originalidade do político”¹⁰³. Pois, cabe à filosofia política a tarefa de elucidar e explicar esta originalidade.

Efectivamente, nenhuma reflexão sobre a política/poder, pode deixar de conceder um lugar de primeiro plano ao pensamento político da Grécia antiga, pois, foi ali que nasceu a reflexão teórica sobre a colectividade política e sobre o Poder, e ali atingiu um dos níveis mais altos na história da Humanidade.

Com este pano de fundo, convém dizer que nenhum grego digno desse nome se atreveria a proclamar a política como algo maléfico, estranho à razão e ao discurso filosófico. Ora, se a política tal como foi inventada pelos gregos, no sentido da “polis”, “Cidade”, fosse a mensageira do diabo, literalmente seria a própria razão que soçobraría.

Nesta linha de pensamento, adverte Ricoeur, se nada é racional na existência política dos homens, a razão não seria real, flutuaria no ar, e a filosofia refugiar-se-ia, nos mundos do Ideal e do dever. A isto, nunca nenhuma grande filosofia se resignou.

¹⁰¹ OLIVIER, Abel. Paul Ricoeur, A Promessa e a Regra, p. 30.

¹⁰² RICOEUR, P. PP, p. 36: “... L’existence politique de l’homme développe un type de rationalité spécifique, irreductible aux dialectiques à base économique”.

¹⁰³ Ibidem: “ Racionalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique”.

Ademais, a política só revela sentido se a sua meta – o seu telos- puder vincular-se à intenção fundamental da própria filosofia, ao bem e à felicidade. Os antigos não compreendiam que uma política, uma filosofia política, pudesse começar por coisa diferente de uma teleologia do Estado, da “coisa pública” que por seu turno, situava ao fim último do Homem.

Encontramos essa constatação nos trechos iniciais da política de Aristóteles:

“Todo o Estado, como bem sabemos, é uma sociedade e a esperança de um bem o seu princípio, como o é de toda associação, porque todas as acções dos homens têm por finalidade o que eles estimam como seu bem. Todas as sociedades têm portanto, por objectivo, alguma vantagem e essa que é a principal e engloba em si todas as outras, se propõe a maior vantagem possível. É a chamada Estado ou Sociedade. É pelo “bem viver” que a política e a ética se implicam mutuamente”¹⁰⁴.

Aristóteles diz-nos neste trecho que todas as Cidades são uma espécie de associação” e que “todas as associações não se formam senão em vista de algum bem ou de alguma vantagem – pois, é para o seu bem, ou para o que lhes parece tal, que os homens fazem tudo o que fazem, de onde se segue que também o Estado se propõe um certo bem. E como o Estado é a comunidade perfeita, o seu bem é o bem supremo.

Este bem é a realização de uma vida boa ou feliz (eudaimonia) - é a prossecução da felicidade, entendida não no sentido hedonista (a felicidade como soma dos prazeres), mas num sentido ético (a felicidade como soma de virtudes – “*Ética a Nicómaco*”).

Esta dignificação da actividade política – “o bem é mais belo e divino quando aplicado a uma nação”, estava ligada à ideia que os gregos tinham da liberdade, a qual era entendida num sentido puramente político e social. Para eles, o homem livre era o cidadão que participava activamente nos assuntos da Cidade; era a Cidade livre aquela que não estava submetida a nenhuma outra, a que se dava a si mesma as suas leis.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES apud Ricoeur, *ibid*, p. 37: “ Tout Etat ainsi que nous le savons est une société, l’exploir d’un bien et son principe comme l’est de toute association, car toutes les actions des hommes ont pour fin ce qu’ils estiment un bien. Toutes les sociétés ont donc pour but quelque avantage et celle qui est la principale et renferme en soi toutes les autres se propose le plus grand avantage possible. On la nomme Etat ou Société”. C’est par le “ bien-vivre” que politique et éthique s’impliquent mutuellement”.

Neste contexto, o exercício da actividade política era o timbre da cidadania e um sinal de liberdade pessoal por oposição ao escravo. A cidadania era o elemento essencial da identidade do homem grego. Era-se homem na medida em que se era cidadão de uma *polis*, na medida em que se podia participar num espaço público de discussão e de decisão sobre a vida da polis. Ora, esta dignificação da política deve ser recuperada, pois nós, homens de hoje, também vivemos num espaço público de discussão e de liberdade de expressão.

Por conseguinte, reflectir sobre a autonomia do político é reencontrar na teleologia do Estado a sua maneira irredutível de contribuir para a humanidade do homem. A especificidade do político não se pode evidenciar senão por meio dessa teleologia; 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. É pelo bem-viver que a política e ética se implicam mutuamente.

Na esteira de Aristóteles, a ética tem uma visada teleológica e, neste sentido, é mister entendermos como esse sentido ético de finalidade habita o Estado, entendido como um todo, como um corpo político. “O indivíduo só se torna humano nessa totalidade que é a «universalidade dos cidadãos»; o limiar da Humanidade é o limiar da cidadania, e o cidadão só é cidadão através da Cidade”¹⁰⁵. O cidadão é assim caracterizado pelo atributo do poder, porquanto é pela participação no poder público que nós o definimos.

A Cidadania é um tema que ocupa o pensamento político desde as primeiras meditações dos politólogos gregos. Como se vê, os gregos orgulhavam-se da sua condição de cidadãos. Mas, Aristóteles tinha a noção de que essa cidadania era uma aquisição recente e representava um avanço em relação à ainda não esquecida submissão a chefes tribais despóticos. Esta cidadania, em relação ao poder, significa que este está limitado na esfera da coacção que é da sua própria natureza; em relação ao

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. PP, p. 37: “ L’individu ne devient humain que dans cette totalité qui est “l’universalité des citoyens”; le seuil de l’humanité, c’est le seuil de la citoyenneté, et le citoyen n’est citoyen que par la cité...”

homem, significa que lhe está reservada uma esfera de autonomia que inclui participar na definição do aparelho de coacção.

Importa sublinhar que esta reflexão visa essencialmente explicitar as crises de legitimidade e de cidadania que assolam as sociedades do nosso tempo, envolvendo obviamente o pensamento de Ricoeur que faz uma incursão quer pelo pensamento grego quer pelo pensamento de Michael Walzer¹⁰⁶.

Com as palavras de Ricoeur, “um regresso a Rousseau, entremeando um regresso aos antigos – à política de Aristóteles em particular – deve-nos fornecer, segundo me parece, a base e o fundamento a toda a crítica do poder que se não justifica a partir de si próprio”¹⁰⁷.

Com efeito, a liberdade antiga traduziu-se, em teoria, na liberdade e participação activas dos cidadãos na praça pública. Esta autonomia, que no fundo exige na mesma medida em que dá, porquanto exige obediência à lei que na praça pública foi por todos elaborada, deriva daquilo que para o pensamento antigo era um facto: a arte da política não se ensina, já que é património de todos. Lembrando uma observação de *Norberto Bobbio*¹⁰⁸, quase se pode dizer que a liberdade antiga faz lembrar aquilo a que Kant chamou, no seu *Projecto de Paz Perpétua*, a liberdade jurídica quando sustenta:

“a liberdade jurídica (externa, portanto) pode definir-se, como se costuma fazer, mediante a faculdade de fazer tudo o que se quiser, contanto que a ninguém se faça uma injustiça. (...) A minha liberdade exterior deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento”¹⁰⁹.

Estes limites muito gerais do facto da cidadania servem de referência para a caracterização de uma pluralidade de situações que exprimem a variável relação entre o homem e o aparelho do poder e definem uma moldura ideológica que é principalmente preenchida pela doutrina dos Direitos do Homem. Tais situações e doutrina são

¹⁰⁶ RICOEUR, Paul. CC, pp. 156 e 157.

¹⁰⁷ RICOEUR, Paul. HV, p. 256.

¹⁰⁸ BOBBIO, Norberto. *De Hobbes a Marx*, Napoli: Morano, 1971, pp. 152 a 155.

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 128.

tributáveis dos vários sistemas culturais existentes no mundo, e variáveis no tempo e no espaço dentro de cada modelo político.

Entretanto, o facto da cidadania, tal como se manifesta na realidade concreta dos nossos dias, implica uma série de distinções referentes às posições múltiplas que o homem pode ocupar na comunidade política.

A primeira distinção diz respeito aos naturais e aos estrangeiros, verificando-se uma evolução histórica no sentido de essas situações não serem vitalícias. Na Grécia antiga era praticamente impossível ao estrangeiro tornar-se cidadão, mas Roma já foi mais larga na concessão da cidadania. Nos Estados modernos, a teoria da naturalização é geralmente acolhida nas leis, embora seja comum a manutenção de diferenças permanentes entre os estatutos dos naturais e dos naturalizados.

A analogia retirada da família para a definição da cidadania, e baseada na relação entre o marido e mulher, já teve maiores dificuldades. Mas o conceito actual de cidadania encontra expressão na sua ideia de alternância no Governo, quando diz: “ Os Cidadãos governam e são governados alternadamente”; o cidadão é “aquele que tem o poder de tomar parte na administração deliberativa ou Judicial do Estado”¹¹⁰.

A propósito do conceito de cidadania, Michael Walzer¹¹¹ questiona o seguinte: Em certos Países, homens, mulheres e estrangeiros, poderão reivindicar a cidadania e direitos políticos na comunidade onde agora vivem? A Cidadania está associada à residência? Ele enfatiza que está em causa o conceito de cidadania e não a nacionalidade. E, a título de exemplo, um imigrante argelino em França, pode tornar-se cidadão francês (nacional francês) sem se tornar francês. Mas, não sendo francês e apenas residente em França, terá algum direito à cidadania francesa?

No entender de Walzer, o acolhimento territorial é um assunto muito sério. Os membros têm de estar preparados para reconhecer como seus iguais, num mundo de

¹¹⁰ ARISTÓTELES, apud Ricoeur, HV, p. 255.

¹¹¹ WALZER, Michael. *As Esferas da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1ª Edição, 1999, pp.64 e 65.

obrigações compartilhadas, os homens e mulheres que acolhem; e os imigrantes têm de estar preparados para compartilhar essas obrigações.

Na óptica de Walzer, os nados e criados não desapareceram do mundo moderno. Como “trabalhadores-hóspedes” desempenham um importante papel nas economias mais avançadas. E, recuando no tempo, importa analisar a situação dos estrangeiros residentes (metecos) na antiga Atenas. Ora, a Cidade ateniense (polis) era quase literalmente uma família com criados-residentes. A Cidadania era uma herança que passava de pais para filhos (e apenas quando ambos os pais eram cidadãos: depois de 450 a.C. Atenas vivia sob a lei da endogamia dupla). Por isso, uma grande quantidade do trabalho na Cidade era executado por residentes que não tinham qualquer esperança de vir a ser cidadãos.

Ademais, importa perguntar: os imigrantes no País de acolhimento aceitam ser governados? O argumento contratualista, no entender de Walzer, não é aqui eficaz relativamente a homens e mulheres que, na realidade, vêm sob contrato e ficam apenas por um determinado número de meses ou anos? Sem dúvida que ao virem, sabem mais ou menos o que podem esperar e com frequência regressam ao País de origem, sabendo-o exactamente. Ora, o poder político é precisamente a capacidade para tomar decisões no decurso do tempo, para mudar as regras e para enfrentar emergências; não pode ser democraticamente exercido sem o concomitante consentimento dos que lhe estão subordinados.

Estes hóspedes sentem o Estado como um poder difuso e sinistro que regula as suas vidas e controla cada um dos seus movimentos sem nunca lhes pedir opinião.

Comparados com Atenas, todos os Países europeus são radical e caracteristicamente heterogéneos e em todos eles existem os apropriados processos de naturalização.

“Os trabalhadores-hóspedes são, pois, excluídos de uma sociedade de homens e mulheres que inclui pessoas exactamente iguais a eles. Estão encurralados numa posição inferior e que é também anómala; são párias numa sociedade que não se baseia em leis de casta, metecos numa sociedade em que os metecos não têm um espaço que os incluía, protegido e digno. É

por isso que a autoridade exercida sobre os trabalhadores-hóspedes se parece muito com a tirania: é o exercício do poder para lá de sua esfera própria, sobre homens e mulheres que se assemelham aos cidadãos em todos os aspectos que são tidos em conta no País hospedeiro, mas que, apesar disso, são excluídos da cidadania”¹¹².

A autonomia do político fica delineada pela teleologia do Estado, ou seja, a especificidade dos seus objectivos, da sua intenção. “Essa busca e esse telos formam a «natureza» da Cidade; a natureza da Cidade é o seu fim”¹¹³, noutras palavras, o bem político deve ser o bem comum.

Todavia, para Ricoeur, num segundo momento da reflexão, a autonomia do político vai para além da vaga destinação comunitária do homem:

“Mas, 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; ela é, mais precisamente, a especificidade do vínculo político por oposição ao vínculo económico. Esse segundo momento da reflexão é fundamental para a sequência que se segue, porque o mal político será tão específico quanto esse vínculo, e a terapêutica desse mal igualmente”¹¹⁴.

Delimitando a esfera política, designadamente, a distinção entre o político e o económico, porquanto, toda a crítica pressupõe essa diferenciação – a forma de tratar o mal político será específica, desvinculada da economia, porque ele é específico do político.

Na óptica de Ricoeur, Rousseau foi o pensador que melhor distinguiu essa separação entre o político e o económico, com a sua “invencível ideia do Contrato Social”¹¹⁵, ao questionar sobre a legitimidade da sociedade política:

¹¹² Ibid. P. 71.

¹¹³ RICOEUR, Paul: HV, p. 254. “ Cette poursuite et ce télos font la “nature” de la cite; la nature de la cité c’est la fin...”

¹¹⁴ Ibid., p. 255. “ Mais l’autonomie du politique est quelque chose le plus que cette vague destination communautaire de l’animal humain, que cette entrée de l’homme dans l’humanité par la citoyenneté; c’est plus précisément la spécificité du lien politique par opposé au lien économique. Ce deuxième moment de la réflexion est fondamental pour la suite; car le mal politique sera aussi spécifique que ce lien net la thérapeutique de ce mal également”.

¹¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato Social*. Tradução de Mário Franco de Sousa, Editorial Presença, 1973, pp. 20 e 21.

“O Corpo político nasce de um acto virtual, de um consentimento que não é um evento histórico, mas que só aflora na reflexão. Tal Acto 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”¹¹⁶.

Ora, Ricoeur reconhece que essa ideia admirável de Rousseau, tão criticada e 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 permanece tão livre quanto anteriormente. Não à troca da liberdade selvagem pela segurança, mas a passagem à existência civil pela lei consentida por todos”¹¹⁷.

Este pacto, que Ricoeur sublinha nunca ter tido lugar, antes sendo um produto de reflexão, não é um acto de submissão a outro qualquer, nem mesmo a um soberano, mas um “pacto de cada um com todos”, no fundo “a passagem à existência civil pela lei consentida por todos”. Ora, precisamente é da natureza do consentimento político, que faz a unidade da comunidade humana organizada e orientada pelo Estado, não pode ser recuperada sem ser por um acto que não se deu, portanto um contrato que não foi contratado, um pacto implícito e tácito, que não apareceu senão na tomada de consciência política, na introspecção, na reflexão.

É, pois, por esta razão que a mentira se introduz tão facilmente no político, isto é, o político tende para a mentira, porque o laço político tem a “realidade da idealidade”, que consiste na igualdade de cada um perante todos, ou seja, porque esta igualdade é na sua idealidade legal a verdade do político, é fácil e quase inevitável o político tombar na mentira e na dissimulação, nomeadamente na da exploração e da opressão.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. HV p. 256: “le corps politique naît d’un acte virtuel, d’un consentement qui n’est pas un événement historique, mais qui n’aflure que dans la réflexion. Cet acte est un pacte: non un pacte de désistement en faveur d’un tiers non contractant, le souverain, qui, n’étant pas contractant, serait absolu; non – mais un pacte de chacun avec tous, qui constitue le peuple en le constituant en Etat”.

¹¹⁷ Ibidem, “Trouver une forme d’association qui defende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse plus qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant. Non le troc de la liberte sauvage contre la securité, mais le passage à l’existence civile par la loi consentie par tous”.

Ainda a propósito da mentira, importa que se questione o seguinte: O indivíduo que queira permanecer na política, terá algum sucesso se primar única e exclusivamente pela verdade? Um político que não minta pode ter sucesso?

Um ponto alto do realismo político na óptica de Aranguren, tem que ver com o seguinte: O indivíduo que queira permanecer na política praticando apenas boas acções, será trucidado pelos maus. Cabe lembrar que a distância entre a promessa falsa, demagógica, e o compromisso que não pode ser cumprido por força das circunstâncias é, por vezes, ténue; que a mentira política se liga a omissões, a eufemismos e a reinterpretações de factos, ou seja, nem sempre é facilmente desmascarável. E o político mentiroso também se vende a si mesmo como sincero. Mais do que isso: Trouxe um outro elemento importante – o cinismo que acompanha até hoje a política¹¹⁸.

Assim, fica claro que quem procura ser cem por cento honesto está em desvantagem em relação aos que se dispõem a usar de meios escusos – uma desvantagem que pode significar a diferença entre a vitória e a derrota.

Ademais, vale perguntar: Quando existe a ameaça da vitória de alguém que sabidamente levará toda a colectividade para a catástrofe, vale a pena correr tão grande risco apenas para seguir o mandamento de não mentir? É a questão que Weber recolocou, com a sua famosa distinção entre a “ética da convicção” que se preocupa apenas com os princípios, e a “ética da responsabilidade”, atenta ao resultado das acções¹¹⁹.

Do exposto, fica claro que o vínculo político se dá na idealidade da igualdade de cada um diante de todos e, com isso, pode-se constatar à luz de Ricoeur, que o político está mais susceptível à mentira, porque o vínculo político tem a realidade da idealidade: essa idealidade é igualdade de cada um diante de todos, “pois cada qual, ao dar-se por

¹¹⁸ MAQUIAVEL, apud ARANGUREN, José Luis López. *Ética Y Política*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1996/ 1999, Almagro, pp.59 a 64.

¹¹⁹ WEBER, Max. *Três Tipos de Poder e Outros Escritos*. Introdução e Tradução de Artur Ferreira Pires Morão, Edição de Livros e Revistas, Lda p. 107.

inteiro, a condição é igual para todos e a condição sendo igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais”¹²⁰.

Neste sentido, antes de ser hipocrisia atrás da qual se esconde a exploração do homem pelo homem, a igualdade perante a lei, a igualdade ideal de cada um diante de todos, é a verdade do político. É ela que faz a realidade do Estado.

Todavia,

“... somente autonomia originária do político pode explicar o uso hipócrita da legalidade para encobrir a exploração económica; Com efeito, a classe dominante não experimentaria a necessidade de projectar os seus interesses na ficção jurídica, se essa ficção jurídica não fosse inicialmente a condição de existência real do Estado, uma classe deve fazer penetrar os seus interesses na esfera da universalidade do direito; esse direito só poderá mascarar a relação de força na medida em que o Poder do Estado procede, ele mesmo, somente da idealidade do pacto”¹²¹.

O pacto é um acto virtual e que funda uma comunidade real, uma idealidade do direito que legitima a realidade da força, uma ficção perfeitamente apta a vestir a hipocrisia de uma classe dominante, mas que, antes de dar ocasião à mentira, funda a liberdade dos cidadãos, uma liberdade que ignora os casos particulares, as diferenças reais do poder, as condições verdadeiras das pessoas, mas que vale pela sua própria abstracção – eis o labirinto do político.

Hodiernamente, estas teorias elevam o interesse próprio (dos indivíduos, dos agentes económicos, dos Partidos políticos e das instituições) à categoria de norma suprema e declaram como ponto de vista supérfluo a consideração do bem comum. Sublinhar o interesse próprio não é nada de novo; o peculiar desta teoria é o facto de o interesse particular ser considerado absolutamente fechado a outras considerações.

Em nosso entender, é razoável que o apelo ao bem comum esteja, em princípio, sujeito a suspeitas. E, por bem comum entende-se “o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e

¹²⁰ RICOEUR, Paul. HV, p. 257.

¹²¹ Ibidem.

facilmente a própria perfeição”¹²². Portanto, nesta acepção, o bem comum não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito do corpo social, sendo de todos e de cada um, é e permanece comum, porque indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo aumentá-lo e conservá-lo, em vista do futuro. Faz parte da retórica da confrontação política que os Partidos apresentem sempre as suas exigências em nome de interesses gerais, ainda que não sejam senão pretensões particulares. Apesar disso, o conceito de bem comum é irrenunciável para a política.

A responsabilidade de perseguir o bem comum compete não só às pessoas consideradas individualmente, mas também ao Estado, pois que o bem comum é a razão de ser da autoridade política. Só um conceito deste tipo pode justificar uma visão mais elaborada da política e evitar que os políticos se limitem a beneficiar as suas clientelas como se fossem simples mandatários do seu eleitorado imediato. Há uma série de argumentos a favor do que se poderia chamar “altruísmo por interesse” que nos obrigam a reflectir sobre o interesse bem entendido e a conceber a política como uma cooperação inteligente.

Por exemplo, existem nas instituições alguns riscos que se apresentam quando elas só procuram o interesse particular dos membros. Tanto no mercado como na política, são numerosas as constelações em que a mera persecução dos bens privados conduz a uma situação que é má para todos.

Ricoeur adverte que:

“No fundo, Rousseau é Aristóteles; o pacto que engendra o corpo político, é, em linguagem voluntarista e no plano do pacto virtual do (do “como se”), o telos da Cidade, segundo os gregos. Lá onde Aristóteles diz “natureza”, Rousseau diz “pacto”, “vontade geral”; mas é fundamentalmente a mesma coisa; em ambos os casos, a especificidade do político é reflectida na consciência filosófica”¹²³.

¹²² Cf. Compêndio da Doutrina Social da Igreja, Conselho Pontifício “Justiça e Paz”, Cascais: Principia, 1ª Edição, 2005, p. 117.

¹²³ Ibid, p. 258.

Enquanto Rousseau reconhecia o acto artificial de uma subjectividade ideal da pessoa pública, Aristóteles discernia ali uma “natureza” objectiva. Em ambos os casos, através do telos da Cidade e do pacto gerador da vontade geral, trata-se de fazer surgir a coincidência de uma vontade individual e passional com a vontade objectiva e política, numa palavra, fazer passar a humanidade do homem pela legalidade e a sujeição civis.

Por tudo aquilo que já foi dito, julgamos ser de todo conveniente perguntarmos o seguinte: Será que somos, efectivamente, autónomos, autogovernar-nos-emos?

Num certo sentido, a política hoje deixou de ser um claro serviço público, para ser um serviço dos interesses de um Partido ou de uma classe profissionalizada, trazendo à colação toda a problemática em torno da autonomia moral.

Socorrendo-nos das ideias de Victoria Camps, podemos afirmar que hoje temos uma quantidade de paradoxos e ambivalências que reflectem as duas faces do individualismo: por um lado, a afirmação de um indivíduo autónomo e independente que quer ser expressão da humanidade mais autêntica e, por outro lado, a afirmação do indivíduo que se deixa moldar pelas forças, interesses ou grupos mais dominantes. Este último indivíduo tem as suas raízes teóricas na perspectiva moderna, que culmina com a Ilustração, de um indivíduo central e prepotente, sujeito do saber verdadeiro e legislador da conduta justa. Um indivíduo que só entende a sua aceitação das normas sociais através da ficção teórica de um “Contrato Social”.

Por tudo isto, podemos afirmar sem perigo de erro que a riqueza do Paradoxo Político permite articular Aristóteles e Rousseau, Platão e Maquiavel, isto é, os antigos e os modernos. Contudo, Ricoeur ajudam-nos a identificar a abrangência da questão: “O político é, simultaneamente, uma esfera entre outras e que abarca a todas, um bem distribuído e o agente distribuidor que dá aos outros bens os seus equilíbrios e os seus limites”¹²⁴.

¹²⁴ RICOEUR, Paul. L1, p. 62.

Ricoeur deparou, entretanto, com o seguinte: é que o político oscila entre dois movimentos opostos, “aquele que queria impedir o pior e o que aprova o preferível”¹²⁵. E assim é, porque há uma racionalidade específica do político – os males arquitectados. A liberdade pode ser o eixo capaz de nos abrir nova possibilidade.

Por conseguinte, são várias as contradições dos políticos quando apresentam os seus projectos de práxis política. Ao proferirem os seus discursos, têm plena convicção do cabal paradoxo político, visando fundamentalmente a obtenção dos votos (sobretudo no momento eleitoral).

A noção de sociedade civil, enquanto pluralidade unificada de pessoas que, apesar da conflitualidade, dão o seu consentimento a viverem em conjunto através do enquadramento do direito e dotada de constituição civil, remete para uma outra entidade – o Estado.

Este facto inspira um debate doutrinal que constitui um dos pressupostos mais importantes do ambiente da filosofia política, tendo como ponto central, a questão de saber qual é origem do Estado ou, mais concretamente, do poder político e do seu aparelho governativo.

Quando Aristóteles escreveu que “ O Homem é, naturalmente, um animal político”¹²⁶, dando início à meditação científica do fenómeno do Estado, quis significar do nosso ponto de vista que, além da sociabilidade partilhada em comum com outras espécies animais, o homem tem a mais o dom da comunicação pela palavra, e assim, a possibilidade de definir um sentimento comum do justo e do injusto, que baseia a construção e funcionamento de um aparelho do poder, de um Estado ou comunidade política.

Muito embora Aristóteles e uma linha de seguidores, tendo à cabeça Hegel, não atribuam origem contratual ao Estado, todos são unânimes em considerar a

¹²⁵ ABEL, Olivier. Paul Ricoeur. *A Promessa e a Regra*, p. 29.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução e Prefácio de Manuel Frazão, Lisboa: Editorial Presença, 1965, p. 24.

indispensabilidade do Estado para a realização dos fins que o Homem prossegue de acordo com a sua natureza e que excedem o apoio que pode encontrar na família ou na associação das famílias em pequenas comunidades.

Está aqui, neste reconhecimento da tendência natural do homem para a vida em sociedade, a base de todas as doutrinas sobre a origem natural do Estado e do Poder, que contrastam com as teorias da origem contratual da sociedade política. Aristóteles não é, sob esse aspecto, um contratualista: é um naturalista.

Assim compreendido, quando Hegel vê no Estado a razão realizada no Homem¹²⁷, ele pensa em Estado moderno, com órgãos diferenciados, uma Constituição, uma administração etc.

No fundo, Ricoeur está a referir-se a clássica separação/divisão dos poderes, a relação entre os poderes e o poder, a saber: O executivo, o legislativo e o judicial, o qual não é, aliás, inteiramente um poder, mas uma esfera de competência, uma autoridade¹²⁸.

A este propósito, ele deixou claro que aprecia a definição do Estado de Éric Weil¹²⁹: “é a organização, dizia ele, de uma comunidade histórica que lhe permite tomar decisões”¹³⁰. Em primeiro lugar, há nesta definição a ideia de comunidade histórica: não é o Estado que a cria, mas enquadra-a. Em seguida, a de uma organização dos poderes que tem em vista a tomada de decisões: é a dimensão voluntária do Estado, com o extremo que ele chamava “violência residual”.

Aliás, como ele bem vincou, residual mais do que constitutiva; porque a violência não é o todo do político, mas a sua parte de sombra. Isso implica uma ameaça permanente de ressurgência.

¹²⁷ RICOEUR, Paul. HV, p.258.

¹²⁸ RICOEUR, Paul. CC, p. 169

¹²⁹ WEIL, Éric (1904-1977), autor nomeadamente de *Hegel et l'Etat, Paris: Vrin, 1950, e de Philosophie politique*, Paris: Vrin, 1956. O problema da violência está no centro da sua reflexão.

¹³⁰ RICOEUR, Paul. CC, p. 169.

Ainda que seja verdade que todos os Estados têm a sua origem na violência, que deixa em cada um deles uma cicatriz, não é a violência que define o Estado, mas sim, a sua finalidade, a saber: ajudar a “comunidade histórica”, levando esta à concretização da sua história. Só assim se percebe que o Estado seja o centro de decisão, podendo resumir-la no seguinte: a sobrevivência, a existência durável, da comunidade histórica, defendendo quer das ameaças externas quer internas.

A função do Estado, neste sentido, é a de organizar uma livre discussão, através da proposição de procedimentos que permitam que os conflitos sejam negociáveis. Para Ricoeur, o Estado não deve eliminar os conflitos, mas, sim, regulamentar a sua discussão através do discurso político e garantir os meios e as condições necessários para a sua expressão, visando a formação de uma opinião pública livre.

É neste pressuposto que devemos compreender a noção de Estado de Direito, acentuando o seu aspecto constitucional. E por Estado de Direito, deve-se entender um Estado que fixa as balizas, condições reais e as garantias da igualdade de todos perante a lei, garantidor e defensor dos direitos humanos, melhor dito, uma filosofia racionalista orientada mais pela forma do que pela força.

Segundo Ricoeur, este paradoxo entre a relação horizontal do poder em comum e a relação vertical da autoridade reaparece na própria estrutura do Estado onde se confrontam a forma jurídica – a racionalidade e a força ou a violência do Estado¹³¹. Assim, o acento sobre a forma privilegia o aspecto racional e constitucional de um Estado de Direito compreendido como o Estado que fixa as condições reais e as garantias da igualdade de todos perante a lei, privilegia o formalismo jurídico, a independência da função pública e dos juizes, a burocracia profissional e íntegra, o controlo parlamentar, etc. Mas o Estado de direito está marcado também pela violência, pela alienação, pela mentira e pelas contradições, pela violência residual da força policial, pelo monopólio da violência mesmo que seja residual, etc.

¹³¹ PIVA, Edgar António. “A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur” In: *Síntese – Revista de Filosofia*, 26(1999), p. 234.

Neste sentido,

“A função razoável do Estado consiste, finalmente, em conciliar duas realidades: o racional técnico-económico e o razoável acumulado pela história dos costumes. O Estado é, então, a síntese do racional e do histórico, da eficácia e do justo. A sua virtude é a prudência, no sentido grego e medieval da virtude de prudência; entende mos por isso que a sua virtude consiste em manter ligados o critério do cálculo eficaz e o critério das tradições vivas que dão à comunidade o carácter de um organismo particular, visando a independência e a durabilidade. Digamos, ainda, que esta racionalidade confere ao Estado moderno uma tarefa de educador (pela escola, pela universidade, pela cultura, pelos média)”¹³².

Todavia, existe outra face do problema, ou seja, o Estado como força. Segundo Ricoeur, Max Weber não deixava de integrar esta componente da força na sua definição do Estado, centrada, no entanto, na noção de Estado de Direito. Para ele, “o Estado não pode ser definido se não se incorporar na sua função o monopólio da violência legítima”¹³³.

Com isso, ele considera que o paradoxo político consiste, precisamente, nesta confrontação entre a forma e a força, na definição do Estado. Ele vai mais longe, ao afirmar que “conceder a um Estado o privilégio da violência legítima não é defini-lo pela violência, mas pelo poder, qualquer que seja a filiação histórica da violência ao poder”¹³⁴.

Por esta razão, é incontestável que o Estado mais razoável, o Estado de Direito, transporte a cicatriz da violência original dos tiranos fazedores de história. Nesta óptica, o arbítrio permanece consubstanciado à própria forma do Estado.

No entender de Ricoeur, Marx havia defendido a ideia segundo a qual o Estado dá sempre vantagens e regalias aos que, em cada momento, ocupam a cadeira do poder. Daí a tentação, inscrita no âmago do marxismo, de esperar que a violência revolucionária inverta os papéis, na elaboração de dominação. Puro engano.

¹³² RICOEUR, Paul. *Do Texto à Acção*: ensaio de hermenêutica IIª parte, Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés-Editora, Lda., 1991, p. 394.

¹³³ WEBER, Max apud Ricoeur, TA, p. 394.

¹³⁴ RICOEUR, Paul. TA, 394.

Na óptica de Ricoeur, definir o Estado apenas pela violência leva ao desconhecimento da grandeza das conquistas da liberdade política do século XII ao século XVIII e, por conseguinte, é não ser capaz de fazer a hermenêutica das principais conquistas da revolução francesa, ainda que esta tenha sido uma revolução burguesa.

Por paradoxal que possa parecer, hoje, a vida política permanece, inelutavelmente, marcada pela luta para conquistar, conservar, retomar o poder; é uma luta pela dominação política.

Como Ricoeur enfatiza, “uma violência residual continua a atormentar o Estado de Direito, pelo facto de que todo o Estado é particular, individual, empírico; ainda que a estrutura técnico-económica seja mundial”¹³⁵.

Ora, as constituições da maioria dos Estados democráticos (a começar pelos Estados Unidos) derivam de um princípio básico segundo a qual o indivíduo deve ser protegido contra toda a violência arbitrária – quer emane de outros indivíduos, quer do próprio Estado. Numa palavra, um princípio segundo o qual o indivíduo tem, como dizem Rawls e Nozick, “direitos” morais que devem prevalecer contra o Estado.

Desde logo, o direito (law) não é separável da moral. E, se o Estado democrático quer ser “Estado de Direito” (ou garantir “the rule of law), tem de “levar o direito a sério”. Dito doutra forma, levar a sério o direito que o indivíduo possui de rebelar-se contra esta ou aquela lei existente, quando ela lhe parece injusta, mesmo que a lei em questão tenha sido objecto de uma decisão democrática reflectindo a opinião da maioria dos cidadãos.

É uma tese audaciosa¹³⁶, pois equivale a restituir (contra Hobbes, contra Kant e contra o “positivismo” de um jurista Kantiano como Hans Kelsen) um sentido forte ao direito de “desobediência”, direito invocado, com todas as letras, na Declaração de

¹³⁵ Ibid, p. 395.

¹³⁶ Cfr. DELACAMPNE, Christian. *A Filosofia Política Hoje: Ideias, Debate, Questões*, tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Edição, 2001, p. 129.

Independência americana, mais tarde por Ghandi, e, nos anos 60, pelos movimentos americanos de luta contra a guerra do Vietnã e a segregação racial.

Além disso, é uma tese discutível, pois reanima o espectro dos famosos direitos “naturais” do homem – noção de origem estóica, cara aos teóricos do contrato social, mas que Bentham já qualificava de “pomposo absurdo”, que os “positivistas” demolem e que o próprio Rawls não ousa reivindicar abertamente.

A despeito disso, Dworkin enfatiza a ideia segundo a qual a “superioridade” da Constituição americana reside no facto de admitir, em certos casos, que o cidadão possa ter razão contra uma decisão do Estado – uma decisão democrática, mas injusta.

4. O Poder e o Mal

O Poder é algo que sempre intrigou grandes pensadores da civilização. Já na antiga Grécia, Platão (428-347 a.C) condenava a pleonexia, ou seja, o desejo insaciável de mais poder, prazer e alegria, que atormentava a maioria das pessoas.

O Poder aparece, assim, como uma estrutura ou aparelho composto por Homens que decidem e usam a força como argumento para serem obedecidos. O facto de a força não ser explicitamente usada não significa que não seja permanentemente exibida.

Posta assim a questão, é nosso dever esclarecer, com Ricoeur, a outra face do paradoxo, a saber:

“... O Estado é vontade (...) e será necessário a racionalidade que vem à história pelo político (pela organização política) – isso é exacto; mas se o Estado é razoável em intenção, ele avança através de tomadas de decisões... a ideia de decisões de alcance histórico, isto é, que transformam de maneira duradoira o destino do grupo humano que tal Estado organiza e dirige. A política é organização racional, a política é decisão: análise provável de situações, aposta provável no futuro. O político não caminha sem política”¹³⁷.

Assim, torna-se notório que não é possível definir a política sem incluirmos o momento voluntário da decisão. De igual modo, é impossível falarmos de decisão política sem reflectirmos sobre o poder.

Com esta aportação, Ricoeur entende a política, como sendo o conjunto das actividades que têm por objecto o exercício do poder, incluindo a conquista e a sua conservação, ou, se quisermos, toda a actividade visando a influência ou repartição

¹³⁷ RICOEUR, Paul. HV, p. 259: “... L’État est volonté(...) Il faudra la rationalité qui vient à l’histoire par le politique – cela est vrai; mais si l’État est raisonnable en intention, il avance através l’histoire à coup de décisions... l’idée de décisions de portée historique, c’est-à-dire qui chagent de manière durable la destinée du groupe humain que cet État organize et dirige. Le politique est organisation raisonnable, la politique est décision: analyse probable de situations, pari probable sur l’avenir. Le politique ne va pas sans la politique”.

do Poder¹³⁸. Por conseguinte, a política definida em referência ao poder, na óptica de Ricoeur, faz aflorar o problema do mal político. Existe um problema do mal político, porque existe um problema específico do poder; Isso não significa que o poder seja mau. Mas ele é uma grandeza do Homem eminentemente sujeito ao mal; possivelmente é mesmo, na história, a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal; porque o poder é um instrumento da racionalidade histórica do Estado, não se deve em momento algum esquecer esse paradoxo.

A propósito dos males ligados ao poder, importa ilustrar com *Bertrand Russel*, o seguinte:

“Os políticos democráticos com mais sucesso são aqueles que prosperam abolindo a democracia e tornando-se ditadores. (...) Em toda a grande organização onde os homens no controlo têm um poder considerável, há outros homens (ou mulheres), menos proeminentes, que conseguem influência sobre os líderes através de métodos pessoais. Políticos de bastidor, os intriguistas do poder, os espões e os cabecilhas partidários pertencem ao mesmo tipo, contudo a sua técnica é diferente. Eles põem calmamente os seus amigos em posições-chave e, assim, após algum tempo, controlam a organização”¹³⁹.

Assim, na óptica de Russel, um sistema que concede muito poder aos bajuladores ou aos políticos de bastidores não é, por isso, em geral, um sistema plausível que promova o bem-estar.

O problema segundo Ricoeur é que o exercício do poder é vontade, designadamente “instrumento da racionalidade histórica”¹⁴⁰ do poder político organizado, e a “alienação política (...) constitutiva da existência humana”¹⁴¹, donde resulta a dupla face do poder, a saber: a necessidade de conservar o poder e de saber limitá-lo. Para Ricoeur, é possível, a final de contas, que a função rectoriz do político só se possa exercer quando se encontra e gere um compromisso entre a relação hierárquica e a relação consensual.

¹³⁸ WEBER, Max apud Ricoeur, entende por política “o conjunto dos esforços em vista da participação ao poder, ou da influência na repartição do poder, seja no interior do Estado, seja entre Estados” (Politik als Beru), P. 260.

¹³⁹ RUSSEL, Bertrand. *O Poder, Uma nova análise Social*, Prefácio de Karl Popper, 2ª Edição, Tradução de Isabel Belchior, Lisboa: Fragmentos, D.L., 1990, p. 36.

¹⁴⁰ RICOEUR, Paul. HV, p. 269.

¹⁴¹ Ibid., pp. 273 e 274.

Prosseguindo nesta linha, Ricoeur define o projecto democrático,

“Como o conjunto das disposições que são tomadas para que o racional prevaleça sobre o irracional, mas simultaneamente para que o laço horizontal do querer viver em conjunto prevaleça de modo habitual sobre a relação irreduzivelmente hierárquica de comando e de autoridade”.¹⁴²

Importa referir que a análise do mal específico do poder, tem sido feita por diversos pensadores políticos e, em contextos diferentes, a saber: Os profetas de Israel e Sócrates do *Górgias*; *O Príncipe de Maquiavel*, *a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* por Marx, *O Estado e a Revolução de Lenine*, as denúncias de Krushev sobre Estaline etc.

Entretanto, devemos tirar ensinamentos desses pensadores e saber discernir “ a denúncia do mal político como mal do poder; é a existência política do homem que confere ao pecado a respectiva dimensão histórica, seu poderio devastador e, se ousar dizê-lo, sua grandeza”¹⁴³.

A título exemplificativo, tanto a morte de Jesus como a de Sócrates, constituem um acto político; é uma instância política, a mesma que assegurou por sua ordem e tranquilidade o êxito histórico da *humanitas e da universalitas*; é o poder político romano que ergueu a cruz: “Padeceu sob Pôncio e Pilatos”.

Assim, “O pecado se manifesta no poder e o poder descobre a verdadeira natureza do pecado, que não é prazer, mas orgulho de poder, mal de ter e de poder”¹⁴⁴.

Importa recordar que o poder, na óptica de Platão, deve pertencer àqueles que sabem, aos mais instruídos pelas ciências, nomeadamente, pela política e pela filosofia. Mas, para se ser um bom governante não basta possuir uma grande soma de conhecimentos: São fundamentais, outras qualidades de temperamento.

¹⁴² RICOEUR, Paul. CC, p. 161.

¹⁴³ RICOEUR, Paul. HV, p. 261: “Il faut savoir discernir la dénonciation du mal politique comme mal du pouvoir, c’est l’existence politique de l’homme qui donne au péché sa dimension historique, sa puissance dévastatrice et, si l’on ose dire, sa grandeur”.

¹⁴⁴ Ibidem, “Le péché se montre dans le pouvoir et le pouvoir découvre la vraie nature du péché qui n’est pas plaisir, mais orgueil de la puissance, mal d’avoir et de pouvoir”.

Neste sentido, Platão considerava que os políticos não podem ser moderados nem violentos. Os moderados gostam de viver tranquilamente, são pacíficos em sua casa e querem sê-lo também perante as potências estrangeiras – são incapazes de combater, ficam à mercê de quem os atacar. Os violentos, por seu turno, não servem porque sendo belicosos empurram o País para a guerra: Suscitam inimigos e arruínam a pátria, ou arrastam-na para a submissão ao estrangeiro. Por conseguinte, o político ideal é, assim, o Rei-Filósofo, firme e não violento.

Não obstante, este ideal não existe, infelizmente, e Platão tem a pior opinião dos políticos do seu tempo. Dizia ele – todos maus: “não passam de uns sofistas, uns ignorantes que se dão ares de entendidos, pois não obstante a sua total ignorância em questões políticas, consideram-se os mais esclarecidos conhecedores de todas as ciências”¹⁴⁵.

No entender de Ricoeur, toda a argumentação de Platão no *Górgias* repousa nessa conjunção entre a perversão da filosofia, representada pela sofística, e a perversão da política, representada pela tirania. Tirania e sofística formam um par monstruoso¹⁴⁶.

Neste sentido, Platão descobre um aspecto fundamental do mal político, a saber: a “lisonja”, isto é, a arte de extorquir a persuasão por meios outros que a verdade, trazendo à colação, a ligação entre a política e não-verdade.

Ricoeur sublinha que essa reflexão sobre os excessos, os males advenientes do exercício do poder se encontram expressos quer na filosofia socrática quer na filosofia platónica, quando faz referência à tirania, ao exercício do poder sem leis, sem consentimento dos cidadãos.

Ora, constata-se, assim, que tanto a mentira como a bajulação se infiltram no poder político pela palavra e pela fragilidade intrínseca da idealidade que é a base do pacto

¹⁴⁵ PLATÃO. *O Político*, Introdução de Carmem Isabel Leal Soares, Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2008, p. 20.

¹⁴⁶ PLATÃO. *Diálogos*. *Górgias*, apud Ricoeur. HV, P. 261.

social. “Eis, pois, uma dupla meditação sobre o orgulho do poder e sobre a não-verdade, que revela neles os males ligados à essência da política”¹⁴⁷.

A título exemplificativo, Ricoeur ilustra-nos com grandes obras da filosofia política, como “*O Príncipe*” de Maquiavel ou *O Estado e a Revolução de Lenine*, toda a problemática relacionada com questão do poder, o seu exercício e a sua conquista. Ele vai mais longe ao afirmar que “*O Príncipe*” é a lógica implacável da acção política – é a lógica dos meios e manutenção do poder”¹⁴⁸.

A este propósito o autor diz o seguinte:

“Maquiavel colocava o verdadeiro problema da violência política, que não é o da vã violência, da arbitrariedade e do delírio, mas o da violência calculada e limitada, medida pelo próprio desígnio de instauração de um Estado durável”¹⁴⁹.

Ou seja, a violência fruto da racionalidade radical, da decisão política tomada com determinação e calculada, com uma finalidade bem determinada.

Reportando-nos a Maquiavel, importa recordar o seguinte:

“Há dois métodos de lutar, um pelo direito, outra pela força; o primeiro método é o dos homens; o segundo o dos animais; mas como o primeiro método é muitas vezes insuficiente, torna-se necessário recorrer ao segundo. É pois indispensável para um Príncipe que ele saiba bem como usar tanto o método dos animais como o dos Homens (...) Um Príncipe é obrigado a saber bem como deve actuar como animal e, aí, deve imitar a raposa e o leão, pois o leão não sabe defender-se das ratoeiras, e a raposa não sabe defender-se dos lobos. O Príncipe deve, pois, ser como a raposa para reconhecer as ratoeiras e como o leão para atemorizar os lobos”¹⁵⁰.

Nesta linha de pensamento, “é bom parecer misericordioso, fiel, humano, sincero, religioso, e também é bom sê-lo; mas tu deves ter uma tal disposição de espírito que

¹⁴⁷ RICOEUR, Paul. HV, p. 262: “Voilà donc une double méditation sur l’orgueil de la puissance et sur la non-vérité, qui révèle en eux des maux liés à l’essence de la politique”.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem: “Machiavel posait le vrai problème de la violence politique, qui n’est pas celui de la violence, de l’arbitraire et de la frénésie, mais celui de la violence calculée et limitée, mesurée par le dessein même d’instruire un Etat durable”.

¹⁵⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, tradução de Carlos E. de Soveral, Lisboa: Guimarães editoras, 5ª Edição, 1994, p. 84.

quando for necessário ser de outra maneira te sintas perfeitamente capaz de mudar para as qualidades opostas. É preciso que se entenda que um Príncipe, não pode respeitar todas aquelas coisas que são consideradas boas nos homens, uma vez que é muitas vezes obrigado, em ordem a manter o Estado, a agir contra a boa-fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião... não se desviar daquilo que é bom, se possível, mas ser capaz de fazer o mal, se necessário”¹⁵¹.

Assim como Maquiavel, Marx e Lenine colocaram, anos mais tarde, o problema da “consciência mentirosa” e que, na óptica de Ricoeur, é o mais interessante na crítica marxista da política e do Estado hegeliano:

“Parece-me, com efeito, que o que há de mais interessante na crítica marxista da política e do Estado hegeliano, não é a explicação dada por eles do Estado, pelas relações de força entre classes, portanto, a redução do mal político a um mal económico-social, mas sim a descrição desse mal como mal específico da política”¹⁵².

Para Ricoeur, o grande erro ou a grande infelicidade de toda a filosofia marxista-leninista, reside justamente na “redução do mal político ao mal económico”, daí a ilusão de que uma sociedade livre das contradições da sociedade burguesa estaria igualmente livre da alienação política.

No essencial da crítica marxista, Ricoeur cita, concordando com *Jean-Yves Calvez*¹⁵³, que Marx fez uma reflexão do Estado e da política que, embora começasse com “o problema político essencial é, a “base racional do Estado” que se colocava para Marx desde o início da sua reflexão.

¹⁵¹ Ibid, pp. 85 e 86.

¹⁵² RICOEUR, Paul. HV, p. 263: “ Il me semble en effet que ce qu’il y a de plus intéressant dans la critique marxiste de la politique et de l’Etat hégélien, ce n’est pas leur explication de l’État par les rapports de puissance entre classes, donc la réduction du mal politique à un mal économique-social, c’est la description de ce mal comme mal spécifique de la politique...”

¹⁵³ CALVEZ, Jean- Yves. *La Pensée de Karl Marx*, apud Ricoeur Paul, HV, p. 263.

No modelo hegeliano abstracto de um sistema constitucional, o “Estado é a esfera na qual homem é objectivamente livre e sabe que é livre, essa é a essência da representação em comparação com todas as outras concepções de vida política”¹⁵⁴.

A crítica de Marx em relação à Hegel, resume-se essencialmente, na

“Denúncia de uma ilusão, nessa pretensão; o Estado não é o verdadeiro mundo do homem, mas um outro mundo e um mundo irreal; não resolve as contradições reais senão dentro de um direito fictício que está, por sua vez, em contradição com as relações reais entre os homens”¹⁵⁵.

Aqui chegados, importa seja lícito perguntar: Por que razão a crítica marxista a Hegel interessa Ricoeur? No nosso entender, porque Ricoeur pretende mostrar que Marx criticou essa representação – essa discordância entre a pretensão e o ser verdadeiro Estado – como sendo a “mentira essencial”¹⁵⁶, possibilitando a entrada da problemática da violência.

Segundo o autor, a ausência de uma reflexão sobre a autonomia do político, abriu caminho para o totalitarismo, tendo como justificativa a supressão da apropriação privada dos meios de produção, devido ao facto de estas terem sido consideradas como fonte das alienações modernas. “Eis a esfera que se divide entre o ideal da soberania e a realidade do poder, entre a soberania e o soberano, entre a Constituição e o governo, e mesmo a polícia essa é a contradição interna a todo o poder político”¹⁵⁷.

A este propósito, Ricoeur ilustra com eventos da Hungria, de 1956, quando o povo húngaro teve a sua “voz calada, roubada por políticos hábeis que colocaram o poder de

¹⁵⁴ RICOEUR, Paul. HV, p. 263: “ L’État est la Sphère dans laquelle l’homme est objectivement libre, ce qui est l’essence de la représentation par comparaison avec toute autre Conception de la vie politique”.

¹⁵⁵ Ibidem, “...La dénonciation d’une illusion, dans cette prétention; L’État n’est pas le vrai monde de l’homme, mais un autre monde irreal; il ne résout les contradictions réelles que dans un droit fictive qui est à son tour en contradiction avec les relations réelles entre les homes.

¹⁵⁶ Ibid, p. 264: “...mensonge essentiel”.

¹⁵⁷ Ibidem, “Voilà la sphère politique qui divise entre l’idéal de la souveraineté et la réalité du pouvoir, entre la souveraineté et le souverain, entre la Constitution et le gouvernement, voire la police ... est une contradiction intérieure à tout pouvoir politique”.

facto contra a soberania do corpo eleitoral; o soberano tende sempre a defraudar a soberania; esse é o mal político essencial”¹⁵⁸.

Infelizmente esse mal, na óptica de Ricoeur, atravessa todos os regimes políticos, todas as formas constitucionais. E, remata dizendo, que apesar de sonhar com um Estado em que estivesse resolvida a contradição radical, na verdade, a realidade é muito distante, ou seja, o mal nisso tudo é que esse sonho não é alcançável.

Ricoeur assegura, no entanto, que, se por um lado Marx conseguiu captar a ilusão da representação do Estado, isto é, a ilusão de representar a vontade geral que é essencial na sua crítica, por outro lado, ele

“Infelizmente, não viu o carácter autónomo 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 das classes...”¹⁵⁹.

Ademais, Ricoeur sustenta que a alienação política é constitutiva da existência humana e não pode ser reduzida a nenhuma outra relação, designadamente, como a económica, a chamada relações de classe. Desse modo, “salva-se o melhor da crítica marxista que se junta à crítica maquiavélica, platónica e bíblica do poder”¹⁶⁰.

Com efeito, importa realçar que o tema do mal político, desenvolvido por Ricoeur, não parece constituir-se, na verdade, em nenhum pessimismo político nem tão pouco num derrotismo político, senão vejamos:

“A lucidez face ao mal do poder não deveria estar separada de uma reflexão total sobre o político; ora, essa reflexão revela que a política não pode ser a ocasião do mal maior, senão em razão da sua eminente posição na existência humana. A magnitude do mal político está à altura da existência política do

¹⁵⁸ Ibid, “... nous avons été volés de nos voix par d’habiles politiques qui ont retourné de pouvoir de fait contre la souveraineté du corps électoral; toujours le souverain tend à escroquer la souveraineté; c’est le mal politique essentiel”.

¹⁵⁹ Ibid, “Malheureusement Marx n’a pas vu le caractère autonome de cette contradiction, il y a vu une simple superstructure, c’est-à-dire la transposition, sur un plan surajouté, des contradictions appartenant au plan inférieur de la société capitaliste et finalement un effet de l’opposition des classes”.

¹⁶⁰ RICOEUR, Paul. HV, p. 264: “... on sauve ainsi le meilleur de la critique marxiste, qui rejoint la critique machiavélique, platonicienne et biblique du pouvoir”.

homem; mais que qualquer outra, uma meditação sobre o mal político que promove a sua aproximação mais estreita do mal radical, devendo permanecer indissociável de uma meditação sobre a significação radical da política”¹⁶¹.

Por conseguinte, Ricoeur enfatiza que toda a condenação da política como algo de mau é puro engano, algo malévolo, mau. O mal político é sério, nesse sentido, porque ele é mal dessa racionalidade específica, dessa grandeza específica do político.

Ricoeur advoga, ainda, a ideia segundo a qual o Estado é uma certa expressão da racionalidade da história, portanto uma vitória sobre as paixões do homem privado, sobre os interesses civis e mesmo sobre interesses de classe. E, como tal, não pode o homem subtrair-se à sua própria humanidade. Através da história e pela política, põe-se o homem em confronto com a sua grandeza e sua culpabilidade.¹⁶²

Sublinhando este ponto, diríamos que é impossível vivermos sem a política, virar as costas a ela. As nossas vidas são afectadas por decisões políticas a cada momento, quer participemos nelas ou não, tomemos conhecimento ou não. A política é, por excelência, assunto sobre o qual os homens nunca estão de acordo, talvez porque a finalidade última de toda a discussão política, seja chegar a um acordo, graças a concessões recíprocas. E fazer concessões é coisa que os homens detestam.

A política serve, para conciliar interesses naturalmente divergentes. É o melhor meio de resolver os conflitos de interesses que surgem entre a pluralidade de valores e de interesses que caracterizam as sociedades avançadas. Mas a política serve para a pacificação quando é entendida e praticada como compromisso, como pacto e acordo. A colaboração democrática proporciona muitas possibilidades, mas também muitas limitações.

¹⁶¹ RICOEUR, Paul. HV, pp. 265 e 266: “... La lucidité à l’égard du mal du pouvoir ne saurait être séparée d’une réflexion totale sur le politique; or, cette réflexion révèle que la politique ne peut être le lieu du plus grand mal qu’en raison de sa place éminente dans l’existence humaine. La grandeur du mal politique est à la mesure de l’existence politique de l’homme; plus que toute autre une méditation sur le mal politique qui le rapprocherait du mal radical, qui en ferait l’approximation la plus proche du mal radical, doit demeurer indissociable d’une méditation sur la signification elle-même radicale de la politique”.

¹⁶² Ibidem.

Para que haja política, não é preciso um consenso muito amplo. Um consenso absoluto só poderia surgir por meio da violência impositiva ou pela trivialidade geral, da qual ninguém pode discordar; o único acordo fundamental exigido numa sociedade moderna é a utilização dos meios políticos, a que uns chamam regras do jogo e outros respeito pelo que a maioria decidir, e que são as duas faces de uma mesma moeda.

Com esta aportação, considerando que o homem não pode viver sem a política sob pena de subtrair a sua própria condição de humano, ele deve confrontar-se com essa grandeza e simultaneamente a sua culpa, porquanto tem uma tendência natural em praticar o mal para se manter no poder: é o que se poderia chamar “o momento maquiavélico” da política. Contudo, nem por ser uma inclinação natural ela deixa de ser condenável.

Não é aceitável, sobretudo, no nosso tempo, que um governante use meios escusos, como sejam, a fraude eleitoral, compra de votos etc, para se manter no poder ou para conduzir os negócios políticos do seu País. Uma coisa é habilidade política, que é indispensável a qualquer governante, outra coisa bem diferente, é o crime, que mesmo cometido em nome da razão do Estado, não pode deixar de ser condenado em qualquer homem político. Ainda que consiga manter-se no poder por longos anos, o nosso juízo será sempre de condenação.

Com este pano de fundo, Ricoeur convida-nos a manter a vigilância política, e “é aqui que a reflexão, terminando o seu grande desvio, encontra a actualidade e faz a passagem da crítica à prática”.¹⁶³

Assim, importa questionar o seguinte: Como educar para a adesão crítica, cidadãos que nunca estão na situação de poderem engendrar a partir de si mesmos o político? A vigilância política é possível? É possível o controlo do Estado? É exequível fazer com que o Estado exista e ao mesmo tempo não exista?

¹⁶³ Ibid: “C’est ici que la réflexion, achevant son grand detour, rejoint l’actualité et fait le pas de la critique à la pratique”.

Para Ricoeur, a aliança entre a liberdade, no sentido político, e a possibilidade de se iniciar algo no mundo – o carácter de iniciativa do homem – constituem a capacidade de interromper a fatalidade, ou seja, conter os avanços totalitários. No entanto, a acção, a palavra e a liberdade não são coisas dadas. São necessárias à construção e à manutenção do espaço público para que elas possam florescer, resguardando os ideais democráticos.

Do nosso ponto de vista, o problema político prático verdadeiro não é eliminar o mal político mas pura e simplesmente tentar limitá-lo. Mas, pergunta-se: Como? Mediante a institucionalização do Estado-de-Direito. Ora, um Estado-de-Direito não é outra coisa senão um Estado no qual cada cidadão sabe que a sua liberdade é protegida pelas leis. Noutras palavras, um Estado no qual o princípio de separação dos poderes é respeitado tão escrupulosamente quanto possível.

A noção de limitação do poder implícita na definição do Estado-de-Direito, indica que o Estado é arbitrário, violento, enquanto poder e que esse arbítrio é consubstancial à forma do Estado. É o que Ricoeur chamou de “Paradoxo Político”.¹⁶⁴

Com efeito, no entender de Ricoeur, as mais admiráveis análises do governo constitucional pressupõem esse paradoxo, isto é, de uma racionalidade que é também poder, e poder susceptível de voltar a ser insensato.

A este propósito, ele afirma:

“é chocante, com efeito, que a lei fundamental que torna esse governo viável proceda instituindo oposições, limitações, compensações entre o Estado, as instituições que o controlam e os cidadãos; a independência do Juiz, de modo mais chocante ainda, pressupõe um governo que tem «pretensões» e pode «abusar do poder»; a balança do poder no Estado constitucional é uma perpétua lembrança do paradoxo político, a saber, que a racionalidade que o Estado constitucional faz entrar na história, coincide com o fenómeno do poder, o qual faz de todo o Estado, mesmo o constitucional, uma autocracia residual”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ RICOEUR, Paul. “Le Paradoxe Politique”. In: *Revue Esprit*, Mai 1957.

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul. L1, p. 50.

Por conseguinte, é notório que o problema é político, pois, há necessidade do controlo do poder pelos cidadãos, como forma de inverter técnicas institucionais que permitam o exercício do poder, mas, ao mesmo tempo, impeçam possíveis abusos decorrentes dele.

Ademais, importa realçar que é racional não se abandonar o critério de racionalidade. Há uma inteligência que consiste em adoptar limites, e que não costuma ser alcançada por quem se erige em instância incorrigível e definitiva. Para ter razão, é preciso saber limitar-se e proteger-se da potencial anormalidade de todas as lógicas, do delírio da racionalidade completa. Qualquer unilateralidade é absurda e deformante: pensar tudo em chave política, ter a ciência como único critério, dar crédito a uma única instância, ser absolutamente a favor de uma coisa.

Nessa antiga sabedoria se baseia a função das instituições em relação ao conflito político; elas estão incumbidas de compensar o oportunismo e as excessivas oscilações da política, outorgando-lhes um ponto de vista externo. Do mesmo modo, que a segurança se fortalece mediante a supervisão, a contra vigilância ou a contra-espionagem, a racionalidade do sistema político é sustentada por meio de auditorias, de instituições como o Banco Central, ou da autonomia das Universidades. A política impõe, deste modo, a si própria, uma série de autolimitações de que tanto beneficiam os outros como ela.

Face ao exposto, fica evidente o papel das chamadas autoridades independentes, neutras ou terceiras, chamadas a fazer respeitar as regras e a arbitrar nos conflitos de interesses. É por esta razão, que toda e qualquer instituição têm de incluir um ponto de vista externo acerca de si própria.

Ora, essa função razoável do Estado, contudo, só se compreende pela presença de outra possibilidade – a do abuso do poder. Se essa possibilidade não estivesse em surdina, a conciliação do justo com o eficaz e dos dois com a razão não se tornariam um problema. Justamente por se tratar de um problema, ela é uma tarefa que pode ser cumprida ou não.

Esse carácter ético é tão essencial para essa reflexão que, finalmente, se transforma numa virtude – a virtude da prudência, que no fundo, é a sabedoria política que, por sua vez, culmina com a problemática do Estado moderno. O Estado é, neste sentido, uma realidade razoável que pode ser também insensata. A filosofia política volta assim à moral – não à moral formal que ela superou, mas a uma moral da virtude na história, com a sua expressão máxima na ideia do Estado educador e do governo prudente. Um Estado educador não corresponde a nenhuma situação concreta de Estado. Apenas corresponde a uma aspiração humana. No entanto, é uma ideia de Estado educador que sintetiza aquilo que é razoável, quando o homem se interroga sobre as condições numa práxis histórica considerada sensata.

Nos dias de hoje, é tarefa premente defender a cultura política da imediatez da moral, do seu curto alcance, da sua aplicação precipitada. Que a política tem regras que não são deduzidas da moral significa, por exemplo, o benéfico facto de que a nossa sensibilidade moral recusaria hoje que o Partido governante pretendesse considerar-se moralmente melhor pelo facto de dispor da maioria. A independência do código político em relação às apreciações morais não torna, porém, as coisas mais fáceis, mas mais difíceis.

Poderia alguém considerar que esta defesa da cultura política contra a redução da política à moral escamoteia o escândalo da corrupção. Pois bem: Os escândalos chamam a atenção para casos únicos, sublinham um comportamento individual e deixam que a montagem geral siga o seu curso. Quem for apanhado será sacrificado para que tudo o mais possa prosseguir inalterado. O que significa que o pecado individual seja suficientemente preciso e claro, como para que todos os que não participaram se possam mostrar surpreendidos e indignados depois do descobrimento.

Por isso, é insuficiente o saneamento da corrupção ou a prédica da honestidade. O que vai contra a política não é a imoralidade, mas a má política. Ainda há, porém, quem pense que a ética política se esgota em impedir a delinquência dos políticos. Aquilo a que chamamos corrupção é apenas um género de delitos exercidos por uma personagem pública.

A proposta de Ricoeur é mesclar uma moral da discussão e da argumentação, para que as convicções dos sujeitos políticos possam ser submetidas a uma exigência de universalidade, onde o ponto de vista do outro e uma ética da convicção, enraizadas na justiça, sejam levados em consideração.

Existe, pois, um abismo entre o idealismo moral e o realismo político que não nos deixa confundir moral com política. O propósito da intersecção feita por Ricoeur, é dar um sentido razoável e responsável ao compromisso que os cidadãos têm de promover o bem comum.

Por tudo o que se tem dito até aqui, pode-se concluir que a ética e política se intersectam, mas isso não significa que o formalismo político deva substituir o formalismo moral. As relações e implicações existentes entre a ética, a política, e o económico no pensamento de Paul Ricoeur vão ocupar-nos de seguida.

CAPÍTULO III

1. Ética e Política

Como intróito a este capítulo, consideramos pertinentes e oportunas as seguintes interrogações: Porquê todo este rumor sobre a moralização da economia e da vida pública hoje? Trata-se de uma mudança de valores ou de uma reacção causada pela discrepância entre expectativas e possibilidades, entre o ideal e o real, entre o mundo simbólico da indignação e o mundo estratégico da actuação?

A moralização da economia e da vida pública desenvolveu-se radicalmente nas últimas duas décadas, num contexto de rápida transformação do sistema internacional e das economias ocidentais. Com o fim da guerra fria e a internacionalização das economias e mercados financeiros em finais da década de 80, assistimos a uma proliferação de iniciativas de combate à corrupção e criminalidade económica e financeira.

Do mesmo passo, no espaço privado, um número crescente de corporações e de empresários, assume uma postura reformista, colocando as preocupações éticas no centro do seu modelo de gestão e do seu modo de fazer negócios.

Com este pano de fundo, a questão que se coloca é saber se esta tomada de consciência colectiva significa, de facto, uma evolução de valores ou se se trata apenas de uma reacção pontual que tenderá a esvanecer-se à medida que outras preocupações globais assumam um maior destaque. Ora, embora a corrupção e a moralização da economia se tenham transformado em temas importantes no debate público e nas avaliações retrospectivas dos cidadãos face ao desempenho das instituições públicas e de mercado, não existe qualquer garantia de que se mantenham com os mesmos níveis de interesse e a mesma prioridade na agenda do debate público.

Com efeito, em tempos de crise ou não, o certo é que para a coexistência, enquanto comunidade humana, torna-se necessária sempre uma mediação.¹⁶⁶ Sempre que há uma causa a defender, um ideal a realizar, uma obra a fazer-se, ou valores a cultivar, necessitamos de um instituinte/instituído, da mediação de um sentido, de normas, de direcção de vida, de linhas mestras, de padrões, enfim, de um mínimo de consenso comum que dê sustentação ao nosso agir.

Na verdade, vivemos em sociedades abertas, culturalmente pluralistas, com forte interpenetração devido ao fenómeno da globalização, daí a enorme tentação de passar do relativismo social ao relativismo moral. Portanto, não há, nas sociedades, um código moral único, mas vários códigos que convivem de um modo mais ou menos conflituante, o que leva muitos a pensar que as nossas sociedades são relativistas do ponto de vista moral. A este respeito, Onésimo Teotónio Almeida afirma o seguinte: “da existência do relativismo cultural não procede logicamente a do relativismo ético. O primeiro é uma verdade sociológica, enquanto o segundo é um axioma ou princípio”¹⁶⁷.

Perante esta tentação relativista, podemos afirmar com Lévinas, no Prefácio de *Totalité et Infini*, que é importantíssimo “saber se a moral não é um logro”¹⁶⁸, pois que, se a moral é um engano, a guerra, e o “vale tudo” que ela implica, seria natural ao ser humano.

Nas sociedades pluralistas em que vivemos, a investigação que *Lévinas* nos propõe na sua obra assume grande importância, pois que, se não houver imperativos morais incondicionais¹⁶⁹, se a moral não tiver uma justificação, uma fundamentação, as nossas sociedades não serão, do ponto de vista moral, pluralistas mas relativistas, não haverá

¹⁶⁶ RICOEUR, P. “Avant la loi morale: L'éthique, Encyclopaedia Universalis (Symposium), Paris, 1985, p. 43.

¹⁶⁷ ALMEIDA, Onésimo Teotónio. “Da inevitabilidade da ética e do imperativo dialógico entre alternativas”. In: *Comunicação e Linguagem*. 15/16 (1992), p. 53.

¹⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Essai sur L'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, 3ª impression, lx.

¹⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. IX.

distinção entre bem e mal¹⁷⁰, e tudo será aceitável, basta que corresponda às tendências, aos desejos, à moda, aos interesses que dominam no momento.

O relativismo moral parece-nos insustentável porque, sem um sistema moral constituído por valores, princípios e normas que regulem as relações entre as pessoas e comunidade¹⁷¹, a vida em comum torna-se impossível porque, nesse caso, será a lei do mais forte a reger as relações interpessoais e entre as pessoas e a comunidade; o “viver com” tornar-se-á inumano. Como afirma José António Marina, no seu livro *Ética para Náufragos*, é muito fácil defender a impossibilidade de hierarquizar as morais, desde que não sofram as consequências¹⁷².

Nas sociedades pluralistas, há uma pluralidade de códigos que convivem no espaço público, mas esses diversos códigos partilham alguns valores e princípios considerados por todos como valendo absolutamente, devendo, por isso presidir, em última instância, à vida moral; no fundo, é aquilo que Adela Cortina designa de *Pluralismo moral*: “Pluralismo moral significa (...) que os cidadãos dessa sociedade que sofreu o processo de modernização, partilham uns mínimos morais, ainda que não partilhem a mesma concepção completa de vida boa”.¹⁷³ Enfim, valores necessários para que uma pessoa possa levar uma vida digna e possa desenvolver os seus projectos de felicidade. São valores que já estão cristalizados nas sociedades ocidentais e que fazem parte do seu património comum ou genético e que, por serem considerados irrenunciáveis, todos os regimes democráticos terão que respeitar.

Na verdade, quando falamos de “Ética na Política” e, como alguns assinalam, de “Ética no Judiciário”, evocamos justamente esta capacidade crítica de discernimento, para a depuração destas áreas que, juntamente com tantas outras, são essenciais à vida pública.

¹⁷⁰ Cf. CAMPS, Victoria. *La Imaginación ética*. Nova Edição. Prol. Da autora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. XII.

¹⁷¹ SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Ética*. 4ª Ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1984, p. 81.

¹⁷² MARINA, José António. *Ética para Náufragos*. 4ª Ed. 1995. Barcelona: Editorial Anagrama, p. 68.

¹⁷³ CORTINA, Adela. *Ética de la Sociedad Civil*, 2ª Edição. Madrid: Grupo Anya, 1995.

Assim, a solução para a crise política passa necessariamente pelo reconhecimento de que não se trata apenas de uma questão que envolve melhorias nas regras de jogo, mas que as regras devem ser mudadas, ou seja, o exercício da autoridade política deve desenrolar-se sempre dentro dos limites da ordem moral, em vista do bem comum – considerado dinamicamente – segundo a ordem jurídica legitimamente instituída. O sistema político não deve ser visto como algo totalmente autónomo e independente da sociedade. O Estado existe para atender à sociedade civil e não o contrário. A despeito disso, *José María Rosales James*¹⁷⁴ defende “uma responsabilidade cívica que funcionasse como um contrapeso ao poder político na linha de reflexão levado a cabo por John Stuart Mill)¹⁷⁵. Pois, na sua óptica, importa diferenciar a responsabilidade dos políticos profissionais da dos cidadãos, porquanto, não estão no mesmo plano institucional. Precisamos de mudanças que confirmem um maior controlo da sociedade sobre os órgãos públicos.

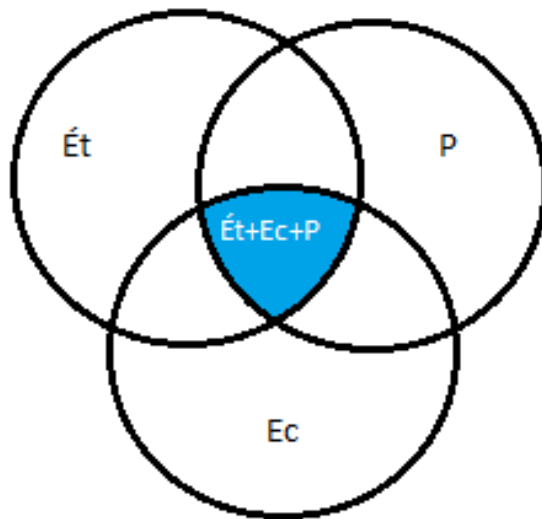
A este propósito, e como forma de evitar toda a abordagem moralizante do problema ou pressupor a ordem de presença entre a ética e a política, Ricoeur propõe que se fale em termos de intersecção e não de subordinação da relação entre a ética e a política.¹⁷⁶ Mais do que isso: ele não prefere uma intersecção entre dois círculos, o da ética e o da política, mas a intersecção de três círculos, a saber: o económico, o político e o ético.

Para Ricoeur, a comparação entre o económico e o ético especifica o político, para que este, de seguida, possa ser confrontado com o ético. As especificidades e as dificuldades dos problemas políticos fazem com que estes tenham uma relação própria com a ética, independentemente da sua relação com a economia.

¹⁷⁴ Professor de Ética y Filosofía política na Universidade de Málaga.

¹⁷⁵ CRUZ, Cristina de la; MARTINEZ CONTRERAS, Javier. “Crisis de la democracia” - Salamanca: Editorial San Esteban, 2010, p. 134.

¹⁷⁶ RICOEUR, Paul. TA, pp. 399 e 400.



Legenda:

Ét = Ética

P = Política

Ec = Economia

Ora, com base nesta ilustração¹⁷⁷, pensamos que ficou explícito que Ricoeur recusa o todo-político, o todo-económico, como também o todo-ético ou o todo-jurídico, etc. O que interessa são as intersecções, no fundo, é compreender que o político assume-se como um misto do económico e do ético, e em que os diversos horizontes se excedem uns aos outros.

Assim, o nosso autor, antes de confrontar o político com o ético, tenta definir a política a partir da relação com o económico. Para o efeito, apoia-se nas teorias que dizem respeito à política e ao económico-social de vários autores, designadamente, Hannah Arendt e Éric Weil.

“Estes autores têm em comum a ideia de que a esfera económico-social assenta, essencialmente, na luta organizada contra a natureza, a organização

¹⁷⁷ Ibid, p. 387.

metódica do trabalho e a racionalização das relações entre a produção, circulação e consumo. Neste aspecto, os nossos dois autores mantêm-se fiéis à definição do económico que se desenvolve de Aristóteles a Hegel, passando pelos economistas ingleses. Para todos estes autores clássicos, a ordem económica é definida mais como um mecanismo social abstracto do que como uma comunidade histórica concreta”¹⁷⁸.

Ricoeur estabelece uma distinção entre sociedade e comunidade: Na sua opinião, Sociedade é um termo relacionado com o mecanismo económico, ao passo que comunidade se relaciona com as trocas marcadas pela história dos costumes e usos.

Segundo Ricoeur, é necessário a superação da visão de que o político é uma simples variável do económico, o que nós recebemos como herança da tradição marxista. Para ele, a grande lacuna do marxismo “é não ter atribuído ao político uma finalidade verdadeiramente distinta e, ao mesmo tempo, uma patologia específica, à força de subestimar o papel dos modos de produção na evolução das sociedades”¹⁷⁹.

Chegados aqui, importa questionar o seguinte: Qual é, então, a verdadeira relação entre ética e política? Nada tem a ver uma com a outra, como por vezes se afirma? Ou é certo, pelo contrário, que a “mesma” ética vale para a acção política e para qualquer outra actividade? O jogo político não é, portanto, meramente pragmático, puro encontro de interesses materiais, simples busca obsessiva do poder pelo poder.

Segundo Ricoeur, o político prolonga, aqui, o ético, ao atribuir-lhe uma esfera da acção. Prolonga, além disso, a segunda exigência constitutiva da intenção ética, a exigência de relacionamento mútuo.

“Aquela exigência que me leva a dizer: a tua liberdade vale a minha. Ora, o ético do político não consiste noutra coisa senão na criação do espaço da liberdade (...). O Estado de Direito é, neste sentido, a realização da intenção ética na esfera do político. Também aqui, a nossa reflexão confina com a utopia, de um Estado que podia dizer: a cada um segundo as suas necessidades; pelo menos, igualdade perante a lei representa um limiar

¹⁷⁸ Ibid, p. 388.

¹⁷⁹ Ibid, p. 389.

decisivo, o da igualdade jurídica, quer dizer, de um comportamento das instituições onde não se privilegiam pessoas”.¹⁸⁰

Nota-se nesta citação, aquilo que poderíamos chamar “teleologia da democracia”, consubstanciada na ideia do Estado-de-Direito assentes na discussão livre e organizada, na existência de vários Partidos políticos, um Estado que não se propõe eliminar os conflitos, mas inventar procedimentos que lhes permitem exprimir-se e continuarem negociáveis, independência do poder judicial. Um Estado que assegura a clássica separação dos poderes, aliás, a este respeito, importa realçar o facto de Ricoeur se aproximar da tradição de Montesquieu em detrimento de Rousseau¹⁸¹, assim temos, na sua visão de Estado modelo, o legislativo, o executivo e o judicial.

A propósito de Montesquieu, convém rememorar que durante muito tempo, o pensamento político julgou que a presença da virtude cívica, disseminada entre a população, era condição *sine qua non para a possibilidade da democracia*. Assim, Montesquieu no século XVIII determinou os princípios que deveriam reger os diferentes tipos de governo na sua renomada obra *Espírito das Leis* de 1748, dizendo: no despotismo vigorava o medo, na monarquia a honra, nas Repúblicas, especialmente nas Repúblicas democráticas era a própria virtude da República.¹⁸²

Prosseguindo ainda com a nossa reflexão em torno da teleologia da democracia, julgamos também oportuno referir a parte da ética que a política, em consequência da intersecção deixa fora da sua esfera, pois, foi com o objectivo de preservar a discussão final que Ricoeur falou de intersecção e não de coincidência.

Neste sentido, a base ética de um Estado confina-se aos valores acerca dos quais há consenso e deixa fora de questão as justificações, as motivações, os enraizamentos profundos destes mesmos valores que constituem o objecto do consenso.

¹⁸⁰ Ibid, p. 397.

¹⁸¹ Ibid, p. 398.

¹⁸² MONTESQUIEU. *De L'Esprit des Lois*. Oeuvres complètes, 2 vols, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade, 1949/51, pp. 251 a 254.

Algo de semelhante acontece com a retórica que rodeia todos os acordos, que se apresentam como consensos sem exclusões e abertos a todos. Mas, para que um pacto seja legítimo, não é necessário que ele inclua todos, o que só acontece em raras ocasiões e de um modo excepcional. O normal é a formação de maiorias às quais se opõem as minorias. A política organiza a coexistência humana em condições que são sempre conflituais.

Por esta razão, a queixa excessiva contra o “espectáculo” da controvérsia política esconde, em muitas ocasiões, um desconhecimento acerca da natureza da política, que não é senão a instância em que fazemos valer as nossas discrepâncias mais fundamentais.

Por conseguinte, a política democrática consiste em domesticar a hostilidade, para o que é necessário, em primeiro lugar, reconhecer a existência do antagonismo potencial que acompanha qualquer posição ideológica e qualquer construção de identidades colectivas. Não há, pois, que eliminar as paixões ou relegá-las para a esfera privada.

No entanto, Ricoeur enfatiza o facto de nas comunidades democráticas, industrializadas e evoluídas, a origem dos valores continua a ser diversa e conflituosa. Daí a necessidade que o Estado tem de obter a maioria para se tornar num Estado sólido, de forma a dar resposta aos problemas que a sociedade contemporânea faz emergir, porquanto, em sua opinião, quanto maior é o consenso entre as tradições fundamentadoras, mais ampla e mais sólida é a sua base, pois, é impossível não deixar de fora alguma coisa. Por isso, devemos sempre suspeitar um pouco das retóricas demasiadamente integradoras.

Contudo, o Estado sofre, até mesmo fundamentado nos consensos, quando provém do carácter abstracto de valores amputados das suas raízes. Com base neste preceito, a paz social na óptica de Ricoeur¹⁸³, só é possível se cada um puser entre parêntesis as motivações profundas que justificam estes valores comuns, pois que, a atitude democrática exige que cada um reconheça o carácter particular e limitado do seu ponto

¹⁸³ RICOEUR, Paul. TA, pp. 398 e 399.

de vista. E, como ele bem acentua, isso pode sugerir tendências para ideologizações dos valores em questão. Ora, o papel do político reside em harmonizar as forças contrárias e, seguindo esta aportação, é da comunhão ética que resultará o esbater das diferenças. Segundo Ricoeur,

“O Estado moderno, nas nossas sociedades ultrapluralistas, sofre de uma fraqueza da convicção ética, no preciso momento em que a política invoca, voluntariamente, a moral; vemos, assim, construções frágeis edificar-se sobre um solo minado culturalmente (...). A reflexão filosófica tal como a produção literária, são fascinadas por problemas não éticos, senão mesmo anti-éticos, no exacto momento em que, de boa-fé, se deseja moralizar a política”¹⁸⁴.

Face ao exposto, pergunta-se: Descremos da política, dos políticos, da democracia, de nós próprios? Talvez a claridade venha da capacidade de deslindar todos esses conceitos e de ver até que ponto somos todos responsáveis pela confusão existente. Eis por que as questões éticas dominam hoje o horizonte das discussões. É que a humanidade tem de reinventar, a cada passo, o seu caminho, redireccionar o seu agir.

O Estado moderno tem a função de salvaguardar ou modificar a distribuição do poder e, neste caso, a ética dá lugar à política. Ora, nas questões políticas, os problemas morais raramente são levados em conta como critérios de decisão. A política moderna pretende ser amoral, ou seja, reger-se por critérios objectivos de decisão e não por valores. Ela visa meios e não fins.

Em boa verdade, com a tecnicização da política ocorre uma contradição: parte-se do pressuposto de que a política é regida por normas “neutras” e objectivas, e que, portanto, seriam imparciais. Muitas vezes o discurso da “imparcialidade” serve para esconder o favorecimento de um grupo – o dos que controlam o poder político directa ou indirectamente. Mas, o Estado como coisa pública, deve servir o bem comum e não a fins privados. Neste sentido, para que a crítica ética das instituições se torne eficaz, deve-se exigir a moralização da coisa pública através dos meios que são próprios do jogo político.

¹⁸⁴ Ibid, p. 399.

Numa palavra, ética na política não significa, portanto, pretender abolir o sistema político, mas transformá-lo, corrigindo o excesso de formalização do sistema, dando-lhe vida nova através da participação da sociedade civil. Deste ponto de vista, Victoria Camps defende que “ a participação é boa e parte essencial da democracia, que também é boa porque supõe igualdade e implica obrigação, dois elementos sem os quais a democracia é um mito...”¹⁸⁵. Portanto, haver participação, é uma condição *sine qua non da democracia*. Ela é, em si mesma, um dever. Produzindo ou não uma obrigação política e não a produzirá enquanto for insatisfatória, ela própria é uma obrigação para todo aquele que aceita que a democracia é uma forma de governo sob a qual é bom viver. A democracia não pode ser entendida sem a colaboração dos cidadãos seja esta de que tipo for.

Actualmente, constata-se na sociedade uma ligeira tendência para ignorar a intersecção da ética e da política, mais do que para as confundir. E, como forma de inverter a situação, ou seja, a preocupação de dar um sentido ao empenhamento de um cidadão simultaneamente racional e responsável, “que se exige que sejamos tão atentos à intersecção entre a ética e a política, como à sua inelutável diferença”.¹⁸⁶

Segundo Ricoeur, assistimos em muitas sociedades contemporâneas, a uma espécie de transferência do religioso para o político.

“Pedimos à política para mudar a vida. Este perigo de invasão por aquilo a que eu poderia chamar a religião secular é, sem dúvida, inevitável; toda a comunidade tem necessidade de um certo sagrado cívico, marcado por comemorações, por festas, por desfraldar de bandeiras e de todo o zelo reverencial que acompanha todos estes fenómenos”.¹⁸⁷

Neste ponto, Ricoeur questiona o seguinte: Como vitalizar, de facto, dinamizar a adesão a ideais comuns sem o mínimo de religião secular?

Do exposto, é notório a preocupação de Ricoeur em relação à intersecção da ética e política em detrimento da separação, porquanto na modernidade, nota-se alguma

¹⁸⁵ CAMPS, Victoria. “ *Paradoxos do Individualismo*”, p. 104.

¹⁸⁶ ABEL, Olivier, Paul Ricoeur, *A Promessa e a Regra*, p. 37.

¹⁸⁷ RICOEUR, Paul. TA, p. 399.

tendência em confundir ética e política ao invés da sua intersecção. Com isso, diga-se, em boa verdade, que um político que se preze, ou um cidadão qualquer, de facto, deveria estar atento a essa intersecção sem descurar a sua diferenciação.

Afora isso, importa referir que Ricoeur se socorreu das ideias apresentadas por Max Weber, a propósito da relação da ética com a política¹⁸⁸, na famosa conferência sobre “A Política como Vocação”, dizendo explicitamente que

“há uma moral de convicção que eu poderia definir pela excelência do preferível, e uma moral de responsabilidade que se define pelo razoável num dado contexto histórico e, acrescentava Weber, um uso moderado da violência. É porque a moral de convicção e a moral de responsabilidade não podem fundir-se inteiramente que a ética e a política constituem duas esferas distintas, ainda que estejam em intersecção”¹⁸⁹.

Efectivamente, a “Política como Vocação”¹⁹⁰, foi uma famosa conferência proferida por Max Weber em Munique, no inverno de 1918/1919 a convite de jovens universitários, onde se desenhava de modo muito preciso, o aparecimento e o perfil do “político profissional”, mas enquadrado numa reflexão filosófico-política de grande fôlego que, entre outras coisas, se abordou o magno problema da relação entre ética e política.

Nestes termos, segundo Max Weber, “Política significa o esforço em participar no poder ou influenciar na sua distribuição, quer entre Estados quer no interior do Estado, entre os diferentes grupos de homens que o integram ...”¹⁹¹.

No seu entender, há duas formas para se fazer da política uma profissão: Ou se vive “para” a política ou “da” política. A oposição não é de modo algum exclusiva¹⁹². Pelo contrário, em geral fazem-se as duas coisas, pelo menos idealmente. Quem vive “para” a política faz “dela a sua vida” num sentimento íntimo; ou goza com o exercício do

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibid, pp. 399 e 400.

¹⁹⁰ WEBER, Max. *Três Tipos de Poder e Outros Escritos*, Introdução e Tradução de Artur Ferreira Pires Morão. Lisboa: Tribuna da História, 2005, pp. 63-115.

¹⁹¹ Ibid, p. 64.

¹⁹² Ibid, p. 70.

mero poder que possui, ou alimenta o seu equilíbrio interior e o sentimento de si com a consciência de ter dado um sentido à vida, mediante o serviço a uma “causa”.

De igual modo, ele distingue as três qualidades, decisivamente, importantes para um político¹⁹³, a saber: Paixão, Sentido de responsabilidade e Mesura. Paixão no sentido de positividade, de entrega apaixonada a uma “causa”. Entretanto, só a paixão não transforma um homem em político, se não estiver ao serviço de uma “causa” e não fizer da responsabilidade para com essa causa a estrela decisiva que orienta a acção. Para tanto, requer uma outra qualidade decisiva do político – a Mesura, ou seja, a capacidade de compreender a realidade, de a encarar com calma e com o discernimento, de saber ler os seus sinais, de auscultar os seus apelos.

Com este entendimento, Max Weber procede à sua célebre distinção entre ética da convicção ou intenção e ética da responsabilidade¹⁹⁴. A primeira dimana da ética absoluta do Evangelho, do Sermão da Montanha; é uma ética do tudo ou nada, incondicional e inequívoca; é uma ética acosmita do amor, da não resistência ao mal pela força; é essencialmente pacifista; não se interroga nem atende às consequências; quem por ela se regula não se responsabiliza pelas consequências de uma acção. A segunda, leva em consideração as consequências das acções e para a consecução dos objectivos, conta muitas vezes com meios moralmente duvidosos ou pelo menos perigosos.

Contudo, frisa Max Weber, a ética da responsabilidade e a ética da convicção não se opõe absolutamente entre si, devem complementar-se no seu conjunto, na sua tentativa sustentada, deve habitar o homem autêntico, assim como a paixão e a mesura, e só quem assim age, pode ter “Vocação Política”.

A propósito ainda deste tema, Aranguren,¹⁹⁵ diz-nos o seguinte: a ética não é uma ordem dada em definitivo, mas sim algo que está sempre a ser procurada, num

¹⁹³ Ibid, p. 101.

¹⁹⁴ Ibid, p. 107.

¹⁹⁵ ARANGUREN, José Luis, *Obras Completas, Ética Y Sociedad*, Madrid: Edicions a cargo de Feleciano Blásquez, Editorial Trotta, S.A. 1995.

incessante aperfeiçoamento; é uma demanda, uma exigência, uma atitude; é uma inquietude moral na procura da justiça. E entende-se por política, “uma realidade, tematicamente descoberta e estudada pela sociologia e ciência política, eminentemente positiva e dinâmica, constituída por um jogo de forças e seus condicionalismos sociais”¹⁹⁶.

Ademais, Aranguren defende uma certa incompatibilidade entre a moral e a política, ou seja, quem está na política têm a tendência para se afastar da moral e caso contrário, está condenado ao fracasso político se tentar responder à demanda moral¹⁹⁷.

Segundo Aranguren, o que mais evidencia essa separação, é o pensamento de Max Weber¹⁹⁸, dizendo explicitamente que a política se preocupa mais com os resultados, consequências das acções. Todavia, à semelhança de Maquiavel, ele enfatiza a ideia segundo a qual sempre existiram maus governantes¹⁹⁹ e, por esta razão, o Estado necessita imprescindivelmente da virtude moral, constituindo assim, o cerne da concepção moral que subjaz a sua visão política.

Axiologicamente, Ricoeur revela a sua preocupação atinente à relação entre ética e política, designadamente, ao dar um sentido ao compromisso que cada homem deve exigir de si próprio perante a intersecção entre a esfera da ética e a esfera da política.

O ideal da sociedade democrática não consiste numa sociedade que tivesse realizado o sonho de uma harmonia social perfeita. Existe democracia quando nenhuma instância social se pode arvorar em dona e representante da totalidade. Assim, os confrontos ideológicos ou identitários não pressupõem necessariamente qualquer perigo para a democracia; os perigos procedem na realidade, da falta de discussão, da pressão unanimista.

¹⁹⁶ Ibid, p. 57.

¹⁹⁷ Ibid, p. 59.

¹⁹⁸ Ibid, p. 65.

¹⁹⁹ Ibid, p. 67.

A política é, por excelência, o assunto sobre o qual os homens nunca estão absolutamente de acordo. Talvez porque a finalidade última de toda a discussão política seja chegar a um consenso, graças a concessões recíprocas. E fazer concessões é coisa que os homens detestam. A democracia é impossível sem um certo consenso, mas também deve permitir que as diferenças se expressem e que se constituam identidades colectivas em redor de posições diferenciadas. Neste sentido, declarar separados os antagonismos, indica a vontade de não levar a sério o pluralismo dos valores em política.

Efectivamente, ética e política, sempre viveram uma relação conflituosa. Por esta razão, assistimos hoje nos Estados, a uma tensão entre o que se pretende proporcionar ao indivíduo e à colectividade (bem comum) e o que realmente proporciona. O Estado, como coisa pública, deve servir ao bem comum e não a fins privados. Neste sentido, para que a crítica ética das instituições se torne eficaz, deve-se exigir a moralização da coisa pública através dos meios que são próprios ao jogo político.

Assim, Ricoeur depara-se com um problema que, à partida, parece aporético: é que o político está sujeito a estes dois movimentos opostos, “aquele que quer impedir o pior e o que aprova o preferível”²⁰⁰. É porque há uma racionalidade específica do político, que os males engendrados por eles são tão específicos. Poderia de resto considerar-se que as duas faces deste paradoxo correspondem às duas orientações tornadas clássicas, no universo da filosofia política e jurídica, entre uma ética “teleológica” (ancorada na finalidade do bem) e uma moral “deontológica” (limitando o pior por diversas obrigações contractuais).

Por conseguinte, a esta “tensão” sustentadora que o homem se esforça para ultrapassar, criando-lhe estado de angústia que ele designa de “Paradoxo Político”. Esta polaridade inspira ainda, quase quarenta anos mais tarde, a ideia do justo entre o bom e o legal, e encontra-se talvez na tensão entre ética e moral que constitui um paradoxo ético tão radical como o paradoxo político.

²⁰⁰ ABEL, Olivier. Paul Ricoeur, *A Promessa e a Regra*, p. 29.

Aqui chegados, importa questionar o seguinte: O que é a felicidade em política? O bem comum é partilhado? As promessas que animam o nosso viver em conjunto, visam os fins da boa governação? O que é o justo enquanto regra? Quais são os princípios de uma distribuição menos má ou da repartição dos direitos e das obrigações? O debate sobre o “bom” governo faz parte integrante da mediação política através da qual aspiramos a uma vida completa, à “vida boa”. Razão por que encontramos este debate no trajecto que vai da moral à ética, no quadro do julgamento político em apreço.

Ora, segundo Ricoeur, na política a relação com “o outro” está imediatamente mediatizada pela instituição, sendo a justiça “ a primeira virtude das instituições sociais”²⁰¹. Sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem, sendo a sua pertença a um corpo político necessário para o seu desenvolvimento. O cidadão nascido desta mediação institucional só pode desejar que todos os homens gozem como ela dessa mediação política que, juntando-se às condições necessárias que relevam de uma antropologia filosófica, se torna uma condição suficiente para a transição do homem capaz para o cidadão real.

Assim, a intenção da justiça é a felicidade comum, o bem comum. Portanto, a felicidade comum é uma intenção necessária do político. Ricoeur define a intenção ética como “Viver bem, Com e Para o Outro, em instituições Justas”²⁰². Que a intenção do bem-viver envolva de algum modo, o sentido da justiça, isso é exigido pela própria noção de outro. O outro é também o outro do tu. Correlativamente, a justiça estende-se para além do face-a-face.

“(…) o viver bem não se limita às relações interpessoais mas estende-se à vida das instituições; a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude²⁰³. Todas as estruturas do viver-em-comum de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc, são irreduzíveis às relações interpessoais”²⁰⁴.

²⁰¹ RICOEUR, Paul. *O Justo ou Essência da Justiça*, Tradução de Vasco Casimiro, Instituto Piaget, Lisboa, 1997, p. 33.

²⁰² RICOEUR, Paul. SmA, p. 202.

²⁰³ Segundo Ricoeur, a Solicitude é “a procura de igualdade através da inigualdade, é actividade, actualização nunca acabada da potência” (SmA, 225).

²⁰⁴ RICOEUR, Paul. L1, pp. 163 e 164.

Portanto, a justiça segundo esta leitura, faz parte integrante do desejo de viver bem.

Partindo do pressuposto de que os seres humanos exercem poderes dissimétricos uns sobre os outros, então, são precisas regras que os interditem de exercer, uns sobre os outros, um poder tal que os deixe sem contrapoder. Passa-se aqui da justiça como virtude à justiça como a terceira pessoa, instituidora de uma justa distância, através de um corpo de leis escritas, bem como uma instituição judiciária, isto é, de tribunais dotados de autoridade para ditar a sentença no final dos processos onde os argumentos são trocados.

Por conseguinte, conflitos políticos a respeito de bens a partilhar com prioridade, debate sobre as regras de repartição, casos difíceis e trágicos situados entre o mal e o pior, são resolvidos no quadro da democracia, tradução moderna da prudência aristotélica, “um regime no qual os conflitos são abertos e negociáveis segundo regras de arbitragem conhecidas”²⁰⁵, segundo as quais estes conflitos devem ser resolvidos. Pois, numa sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão nem em número nem em gravidade, mas multiplicar-se-ão e aprofundar-se-ão. Este reparo faz todo o sentido nas sociedades democráticas porque elas são as únicas onde “todos os conflitos estão abertos”, as únicas onde, então, se opõem os indivíduos sem dúvida capazes, mas animados também por valores e convicções diferentes. Trata-se, então, de chegar a um “equilíbrio reflectido” entre enunciados bem argumentados e “convicções bem ponderadas”²⁰⁶.

Pois, Ricoeur fundamenta a problemática da justiça, situando-se no contexto político de um Estado democrático, garantidor e defensor dos direitos humanos. É o que vamos tratar no ponto seguinte.

²⁰⁵ RICOEUR, Paul. SmA, p. 302.

²⁰⁶ Ibid, p. 336. A expressão “*convicções bem ponderadas*”, pedida de empréstimo a Rawls, significa para Ricoeur que a instância crítica da ética argumentativa protege, desde o interior, a convicção elevando-a ao nível de uma convicção ponderada. Mas trata-se por outro lado, de convicções razoáveis, que não se podem explicar ou mesmo justificar inteiramente, uma vez que elas estão enraizadas na nossa pré-compreensão do mundo (SmA, 336).

2. O Direito e a Justiça

Como entrada para este tópico, diríamos com Ricoeur o seguinte:

“O acto de julgar, a finalidade próxima desse acto é resolver um conflito, isto é, pôr fim à incerteza, sendo a sua finalidade longínqua a de contribuir para a paz social, isto é, contribuir no seu termo para a consolidação da sociedade como um empreendimento de cooperação, através de provas de aceitabilidade que excedem os limites do Tribunal...”²⁰⁷.

Pois, com esta aportação fica explícito o papel do Direito na sociedade, promovendo o bem-estar e a cooperação entre os cidadãos. Isso pressupõe que a realidade social seja uma realidade de ordem e que uma sociedade, uma comunidade humana, para merecer tal nome, terá que ser uma verdadeira unidade de ordem, cimentada em normas que lhe dão coerência e estrutura interna, para que o resultado final seja sempre algo de diferente da simples soma das partes. Trata-se, neste aspecto, de uma visão institucional das normas de direito. É como cidadãos que nos tornamos humanos. A aspiração a viver em instituições justas não significa outra coisa. Não é possível dar uma noção de direito sem fazer referência à questão da justiça. O direito é uma ordem de convivência humana orientada pela ideia de uma ordem justa, ou seja, o direito apenas é ordem enquanto ligado à ideia de justiça. Mais: sob a pena de, em última instância, não passar de “letra morta”, o direito não pode ser dissociado da aplicabilidade ou efectiva aplicação das leis que constituem o seu corpo normativo.

Segundo Ricoeur,

“a nossa primeira entrada na dimensão do direito foi marcada pelo grito é injusto! (...) A indignação, face à injustiça, precede de longe aquilo a que

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. J1, pp. 9 e 10.

John Rawls chama “convicções bem ponderadas”, cujo concurso nenhuma teoria da justiça pode recusar. Ora, as situações típicas em que se despoletou a nossa indignação foram: por um lado, as partilhas desiguais que achávamos inaceitáveis; foram, por outro lado, as promessas não cumpridas que abalaram pela primeira vez a nossa confiança inocente na palavra sobre a qual, viríamos a aprendê-lo mais tarde, se estabelecem todas as trocas, todos os contractos, todos os pactos... em suma, as retribuições não merecidas”²⁰⁸.

Relativamente a isso, podemos dizer de forma inequívoca que é, em primeiro lugar, à injustiça que somos sensíveis, portanto é sob o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. Pois, a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correcta de as organizar. Eis por que, mesmo entre os filósofos, a injustiça é a primeira a pôr em movimento o pensamento. Foi este contexto que levou Aristóteles a conceber a justiça como virtude, uma vez que reconhece “a vasta polissemia do Justo e do injusto”²⁰⁹.

Conforme nos diz Paul Ricoeur:

“A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, tal como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e económica que seja uma teoria, deve ser rejeitada ou revista se não for verdadeira; da mesma maneira, por mais eficazes e bem organizadas que sejam as instituições e as leis, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça, que, mesmo em nome do bem-estar do conjunto da sociedade, não pode ser transgredida. Por esta razão, a justiça interdita que a perda de liberdade de alguns possa ser justificada pela obtenção por parte de outros de um bem maior”²¹⁰.

Em tudo isto, a justiça é efectivamente “a primeira virtude das instituições” que Ricoeur foi buscar a Rawls. Eis, pois, uma grande tradição filosófica que desenvolve o sentimento do respeito da coisa pública, do espaço cívico, como local possível da felicidade. Enquanto valor ético constitui, seguramente, um valor intrinsecamente humano, pois que, configura um quadro de direitos (e de deveres) associados ao homem enquanto homem. Mas é também um peso e uma medida, um sistema de aferição apto e vocacionado para delimitar o correcto do incorrecto, o aceitável do inaceitável.

²⁰⁸ Ibid, pp. 10 e 11.

²⁰⁹ RICOEUR, Paul. SmA, p. 232.

²¹⁰ RICOEUR, Paul. J1, p. 80.

Ricoeur chama a atenção para o facto de John Rawls, em *Uma Teoria da justiça* afirmar, logo na primeira página, que a “Justiça é virtude primeira das instituições sociais”²¹¹. Isto é prova do reconhecimento, contra a teoria dele, de uma dimensão teleológica da justiça, e por Instituição aqui, Ricoeur entende a instituição do Tribunal. O processo confronta partes que são constituídas “outras” através do procedimento judicial; mais do que isso, a instituição encarna-se na pessoa do juiz, o qual, colocado como terceiro entre as partes do processo, faz figura de terceiro em segundo grau; ele é o operador da justa distância que o processo institui entre as partes. Mais do que isso:

“É verdade que o juiz não é o único a revestir essa função de terceiro em segundo grau. Poderíamos, sem ceder a uma tendência excessiva pela simetria, dizer que o juiz está para o jurídico como o mestre de justiça está para a moral, e o príncipe, ou qualquer outra figura que personalize o poder soberano, está para a política. Mas é somente na figura do juiz que a justiça se faz reconhecer como primeira virtude das instituições sociais”²¹².

Como mostra *José Henrique Silveira de Brito*²¹³, no desenvolvimento da dimensão política da justiça, Ricoeur explicita o que designa por “paradoxo político” que é constituído pelo choque e antagonismo entre duas dimensões: a da força (todo o poder político, todo Estado democrático ou não, nasce na e pela violência) e a da forma (o respeito pela constituição). Todo o Estado, mesmo o Estado democrático, vive aliando a força e a forma.

Na linha de Hannah Arendt, Ricoeur descreve o político como o lugar entre “o poder em comum e a dominação”, que é o poder político corrompido ou poder como relação de força²¹⁴. A primeira relação, o poder em comum, é mais importante que a relação de dominação. Para o filósofo, no plano político, a fonte da justiça, tanto distributiva como judiciária, não está na dominação, mas no «querer con-viver» de uma comunidade histórica. As instituições que se caracterizam por costumes comuns e não

²¹¹ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 27.

²¹² RICOEUR, Paul. J1, pp. 13 e 14.

²¹³ BRITO, José Henrique Silveira de. *A Ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e deontologismo*. In: “Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, 2008, XXXV, pp. 458 e 459.

²¹⁴ RICOEUR, Paul. SmA, p. 227.

por regras são a encarnação dessa vontade de “viver conjuntamente, o seu éthos feito de tradições e mitos e também de projecto e de exigência de igualdade”²¹⁵.

Como forma de justificar as regras de justiça que têm sentido (a justiça deontológica), recorre-se ao «querer con-viver», tirando-o do estatuto de o esquecido”²¹⁶. É o «querer con-viver» que justifica as regras de convivência. Como corolário do que se acaba de dizer, Ricoeur afirma não poder identificar pura e simplesmente o justo com a observância da lei, o respeito pela legalidade. E, para ilustrar, ele afirma “... o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos...”²¹⁷. Já em Aristóteles, diz o autor, a justiça distributiva, que não significa uma «igualdade aritmética», que não convém “à natureza das pessoas e das coisas partilhadas”²¹⁸, é pensada em termos de “igualdade proporcional que define a justiça distributiva”²¹⁹.

À justiça, no sentido deontológico, cabe a tarefa de construir as regras de distribuição que justifiquem “uma certa ideia de igualdade sem caucionar o igualitarismo”²²⁰.

Com efeito, na óptica de Ricoeur, é nesse carácter distributivo, no sentido amplo do termo, que se põe a problemática da justiça. Assim, “ a justiça consiste, precisamente, em atribuir a cada um a sua parte. Cada um é o destinatário de uma partilha justa”²²¹. É a propósito desta problemática que Rawls nos fala de dois princípios fundamentais da justiça²²². Nesta teoria, Rawls tenta articular o ponto de vista deontológico de origem Kantiana e a tradição contratualista para justificar os princípios da justiça no quadro dum contrato social hipotético. Para John Rawls, o termo *fairness* (equidade) no qual os parceiros se encontram na posição original é a chave para a compreensão do “véu da ignorância”.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibid, p. 230.

²¹⁷ Ibid, p. 231.

²¹⁸ Ibid, p. 235.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ RICOEUR, Paul. L1, p. 164.

²²² RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, pp. 67 e 68.

Assim sendo, o primeiro princípio de justiça, na óptica de Ricoeur, não constitui nenhum problema, a saber:

“Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de liberdades de base, igual para todos, que seja compatível com o mesmo sistema para os outros; as desigualdades sociais e económicas devem ser organizadas de modo que, simultaneamente: a) Se possa razoavelmente esperar que sejam vantajosas para todos; e b) Que estejam ligadas a proposições e funções acessíveis para todos”²²³.

Ora, o primeiro princípio de Rawls consagra os direitos fundamentais, as liberdades de cidadania – liberdade de reunião, de voto, de expressão, de elegibilidade para funções públicas, de exercício de profissão, numa palavra, igualdade perante a lei²²⁴. Já no segundo princípio, aceita certas desigualdades na repartição de rendimentos e da riqueza. Aqui reside o busílis da questão, a saber:

“As desigualdades económicas e sociais devem satisfazer duas condições: primeira, têm de estar ligadas a posições e cargos aos quais todas as pessoas têm acesso de acordo com a igualdade equitativa de oportunidades; e segunda, têm de ser para o maior benefício possível dos membros menos favorecidos da sociedade”²²⁵.

Segundo Ricoeur, é importante salientar entre estes dois princípios, uma regra de prioridade:

“Estes princípios devem ser dispostos segundo uma ordem lexical, sendo o primeiro princípio anterior ao segundo. Esta ordenação significa que atentados às liberdades básicas iguais para todos, as quais são protegidas pelo primeiro princípio, não podem ser justificados ou compensados por meio de maiores benefícios sociais ou económicos”²²⁶.

No entender de Ricoeur, esta concepção de justiça exclusivamente procedimental, que pretende pensar o “justo” independente da tutela do “bom”, é impossível, e essa impossibilidade é manifestada no Rawls. E, nas suas palavras, “cada membro da sociedade é concebido como possuindo uma inviolabilidade baseada na justiça ou, como alguns dizem, nos direitos naturais que nem sequer em nome do bem-estar de

²²³ RICOEUR, Paul. J1, p. 73.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Ibidem.

todos os outros membros poderá ser afectada”²²⁷. Ademais, Rawls indica as qualidades que os participantes têm na posição original: “são seres racionais e mutuamente desinteressados”²²⁸. Além disso, os participantes nesta posição têm algumas características, a saber:

“Entre essas características essenciais está o facto de que ninguém conhece a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou o estatuto social, bem como a parte que lhe cabe na distribuição dos atributos e talentos naturais, como a sua inteligência, a sua força e mais qualidades semelhantes. Parte inclusivamente do princípio de que as partes desconhecem as suas concepções do bem ou as suas tendências psicológicas particulares”²²⁹.

Por falarmos em sentido de justiça, a teoria rawlsiana remete-nos para a noção ambígua de partilha que significa tomar parte (cooperar) e ter parte (separar). Ora, o ponto de vista contratualista faz prevalecer o individualismo em detrimento do ponto de vista comunitarista.

Aqui chegados, importa questionar o seguinte: Como resolver os conflitos de regras? Será possível, uma teoria puramente processual da justiça?

Efectivamente, a democracia é apenas um procedimento, o menos mau que a sociedade concebeu, o mais respeitoso para com os indivíduos e aquele que com mais probabilidade produzirá resultados justos. Nestes termos, ela é o sistema de governo mais justo, ainda que não garanta resultados justos.

Assim, o procedimento democrático consiste no que Rawls chama uma “Justiça procedimental imperfeita”. É um procedimento que procura ser justo, mas que, por si só, não assegura justiça dos resultados. O próprio Rawls distingue a “Justiça procedimental ou processual pura da Justiça procedimental imperfeita”²³⁰. A primeira só é possível na “posição original”, onde os indivíduos se encontram cobertos pelo “véu da ignorância” que garante a sua imparcialidade. Numa tal situação – hipotética e fictícia – podem chegar a um acordo justo sobre os princípios fundamentais da justiça. Não se

²²⁷ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 44.

²²⁸ *Ibid*, p. 34.

²²⁹ *Ibid*, pp. 33 e 34.

²³⁰ *Ibid*, pp. 85 e 86.

enganam, pois são todos iguais, não existem paixões nem interesses que determinem a vontade num ou noutro sentido. O único determinante é o medo ao risco que todos sentem de igual modo. Esta situação imaginária que permite um procedimento com resultados justos é influenciada pelas teorias clássicas do contrato social e dos seus “estados de natureza”.

Com efeito, é no desenvolvimento das normas fundamentais, o desenvolvimento de uma Constituição, a interpretação e aplicação de uma lei, o que coloca conflitos éticos cuja solução deve ser confiada à actuação do processo democrático, protagonizado por seres desiguais, interessados, apaixonados e parciais. Por isso, são muitos os elementos imprevistos e perversos que podem cruzar-se no processo democrático e defromá-lo até à obtenção de resultados. Assim, não existe outra forma de combater esse desvio a não ser aperfeiçoando os procedimentos da democracia, contornando o processo de tomada de decisões de forma que possam prever-se possíveis desvios, isto é, fixar os critérios fundamentais da justiça distributiva, já que a chave do bom governo democrático consiste na distribuição dos bens básicos, de forma que ninguém se sinta excluído da partilha.

Dito isto, é notório que a justiça processual perfeita é rara, se não impossível, em situações que tenham interesse prático. Ora, a justiça processual imperfeita é exemplificada pelo julgamento em processo criminal. O resultado desejado é que o réu seja considerado culpado se, apenas se, cometeu o crime de que é acusado. Neste sentido, o processo de julgamento é orientado para a busca e a determinação da verdade. Um julgamento é, portanto, uma manifestação de justiça imperfeita²³¹. Um inocente pode ser condenado, o culpado pode ser inocente. A característica da justiça processual imperfeita é que, segundo Rawls, embora haja um critério independente para o resultado correcto, não há qualquer processo prático que assegure que ele será atingido²³².

Neste ponto, Paul Ricoeur acentua a importância do processo na administração da justiça:

²³¹Ibid, p. 86.

²³²Ibidem.

“... o grande objectivo é o de substituir, na medida do possível, uma solução fundacional da questão da justiça por uma solução processual. (...) Quando está subordinada ao bem, a justiça tem de ser descoberta; quando é engendrada por meios puramente processuais, a justiça tem de ser construída: não é conhecida antecipadamente, é suposta resultar da deliberação em condições de equidade absoluta”²³³.

Do exposto, fica claro que Ricoeur recebeu forte influência do pensamento de John Rawls. Rawls situa-se mais na descendência de Kant que de Aristóteles que considera a justiça uma virtude como as demais, ou seja, situa-se num plano teleológico do pensamento. Com Kant verifica-se “ uma inversão de prioridade em benefício do que é justo e em detrimento do que é bom, de tal modo que a justiça ganha sentido num quadro deontológico de pensamento”²³⁴.

Entretanto, Rawls afasta-se também de Kant ao considerar que a justiça se aplica prioritariamente às instituições, enquanto, em Kant, a justiça se aplica às relações de pessoa para pessoa.

A teoria da Justiça de John Rawls

“é sem dúvida nenhuma, uma teoria deontológica, enquanto oposta à abordagem teleológica do utilitarismo, mas trata-se de uma deontologia sem fundamentação transcendental. Porquê? Porque é função do contrato social fazer derivar os conteúdos dos princípios da justiça de um princípio equitativo (fair) sem qualquer compromisso em relação a critérios objectivos de justiça, sob pena, segundo Rawls, de acabar por reintroduzir alguns pressupostos respeitantes ao bem. Dar uma solução processual à questão da justiça tal é a finalidade da teoria de Rawls”²³⁵.

Ora para Ricoeur, esta concepção de justiça exclusivamente procedimental, que pretende pensar o “justo” completamente independente da tutela do “bom”, é impossível.

É por isso que Ricoeur questiona se poderemos substituir uma fundamentação ética por uma fundamentação processual da Justiça. E, a este propósito, ele responde nestes

²³³ RICOEUR, J1, p. 65.

²³⁴ Ibid, p. 61.

²³⁵ Ibid, pp. 64 e 65.

termos: Uma concepção processual da justiça fornece a melhor racionalização de um sentido da justiça. Segundo este pensador,

“a questão que se põe é, portanto, a de saber sob que condições o acto de julgar, sob a sua forma judiciária, pode ser dito, autorizado ou competente. No meu artigo “o justo entre o legal e o bom” considerei quatro condições:

1º A existência de leis escritas;

2º A presença de um quadro institucional: Tribunais, Tribunais superiores, etc;

3º A intervenção de pessoas qualificadas, competentes, independentes, que dizemos “encarregados de julgar”;

4º Por fim, o correr da acção constituída pelo processo, evocado um pouco acima, de que a pronúncia do júízo constitui o ponto terminal”²³⁶.

Na esteira de Ricoeur, a justiça opõe-se não só à simples violência, à violência dissimulada e a quaisquer outras formas de violência, mas também à simulação de justiça pelas suas próprias mãos. Neste sentido, ele não se cansa de nos fazer crer que a verdadeira justiça só é fundada na sociedade (Estado), isto é, aquela em que o Estado retira aos indivíduos o direito e o poder de fazerem a justiça por si mesmos – acto pelo qual o público confisca por si próprio este poder de dizer e de aplicar o direito²³⁷.

Ademais, a propósito ainda da ideia de justiça, importa realçar que a teoria de Rawls remete-nos para a noção de partilha. É, com efeito, sob a égide da ideia de justiça distributiva que o acto de julgar se deixa representar. De facto, uma sociedade desenvolve um esquema de repartição de partes, que não são todas mensuráveis em termos monetários rigorosamente determináveis.

Segundo Ricoeur, uma sociedade distribui bens de qualquer espécie, comercializáveis ou não²³⁸. E, neste sentido, o acto de julgar consiste em dividir as várias esferas de actividades, em delimitar as pretensões de um e as pretensões de outro e, finalmente, em corrigir as distribuições injustas, isto é, quando a actividade duma parte consiste na usurpação do campo de exercício das outras partes.

²³⁶ Ibid, pp. 163 e 164.

²³⁷ Ibid, p. 167.

²³⁸ Ibid, p. 166.

Assim sendo, o acto de julgar consiste em separar. Trata-se, de facto, de estabelecer a parte de um e a parte de outro. “O acto de julgar é aquele que divide, separa”²³⁹. No fundo, é a antiga definição romana *suum cuique tribuere* – atribuir a cada um o seu. E, segundo Ricoeur, “toda a filosofia do direito de Kant se baseia nesta distinção entre o “meu” e o “teu”, sobre o acto que traça uma linha entre um e outro”²⁴⁰.

Prosseguindo nesta linha, importa questionar seguinte: Como efectuar a justa repartição dos bens para que cada um possa receber a sua parte? Como fazer para que nenhum bem social sirva de meio de dominação? Dito de outra forma, como resolver os conflitos relacionados com a distribuição dos bens na sociedade?

Para o efeito, analisaremos com Ricoeur, dois conflitos institucionais que aparecem a propósito da justiça, designadamente, o conflito entre os interesses individuais e a cooperação a propósito da partilha, e o conflito ligado à pluralidade e diversidades de bens que foi bem ilustrado por Michael Walzer.

Como já se disse anteriormente, a partilha implica tomar parte (reivindicar direitos individuais) e isto resolve-se no quadro da democracia – cujas regras do jogo são objecto de um amplo consenso²⁴¹.

No entender de Ricoeur, a sociedade é no seu conjunto, um sistema de distribuição de papéis, de tarefas e de obrigações, não no sentido em que distribuição se opõe a produção, mas no sentido em que se distribuem partes, quer sob a forma de bens mercantis, de remunerações, de patrimónios, de recursos financeiros, segurança, saúde ou educação. Inclui igualmente, a cidadania: Uma sociedade distribui cidadania, elaborando regras de acolhimento, leis a respeito dos emigrantes, procedimentos de nacionalização e por fim e o mais difícil, a distribuição de posições de autoridade e de comando.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ RICOEUR, Paul. SmA, p. 302.

Do exposto, fica notório a impossibilidade de uma concepção meramente aritmética da justiça distributiva, porquanto no seu entender, uma concepção puramente aritmética da justiça não funciona em toda parte, não cobre todo o campo social porque:

“Embora possamos dizer com Rawls que o primeiro princípio de justiça é a igualdade perante a lei, contudo, os problemas sociais e políticos consistem em larga medida, na necessidade de distribuições desiguais. Por exemplo, uma instituição como a Universidade: não podem todos fazer parte do conselho de administração, nem toda a gente pode exercer o poder. (...) a autoridade não pode ser repartida de maneira igualitária. Por isso, o problema consiste sempre em saber se existem distribuições mais justas, ou menos injustas, que outras.”²⁴²

Relativamente aos conflitos relacionais, encontramos a sua expressão máxima no segundo imperativo Kantiano²⁴³, que tem a seguinte formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio”²⁴⁴.

A questão surge segundo Ricoeur, porque “(...) uma linha fina de divisão tenderia a separar a vertente universalista do imperativo, simbolizado pela ideia de humanidade, e a vertente que podemos dizer pluralista(...)”²⁴⁵. Igualmente com Ricoeur:

“A possibilidade de um conflito surge contudo quando a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana, se verifica ser, em certas circunstâncias importantes, incoordenável com a universalidade das regras que subjazem à ideia de humanidade; o respeito tende a cindir-se no respeito pela lei e respeito pelas pessoas”²⁴⁶.

A sociedade não vive apenas à base de conflitos, mas também de palavras dadas, de trocas de palavras. E há conflito quando há ruptura da palavra, quando uma parte considera que a outra não respeitou o seu compromisso. Estamos aqui, pois, no domínio imenso das obrigações mútuas, que nos ligam uns aos outros.

²⁴² RICOEUR, Paul. A CC, p. 193.

²⁴³ RICOEUR, Paul. SmA, p. 307.

²⁴⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 69.

²⁴⁵ RICOEUR, Paul. SmA, p. 307.

²⁴⁶ Ibidem.

Segundo Silveira de Brito²⁴⁷, em Kant, o respeito pela lei e pela universalidade leva ao não respeito pelas pessoas e pela singularidade. Ricoeur ilustra este conflito com o exemplo da falsa promessa. Aqui a acção é imoral, não só por ser infiel à lei, mas sobretudo por ser uma infidelidade à expectativa de outrem. E, como enfatiza Ricoeur, “Não cumprir a sua promessa, é simultaneamente trair a expectativa do outro e a instituição que mediatiza a confiança mútua dos sujeitos falantes”²⁴⁸.

Entramos aqui num núcleo ético importante, que, a nosso ver, permite corrigir uma visão puramente conflituosa das relações humanas: a da promessa. Os laços de promessa tocam em qualquer coisa de fundamental, mais que não fosse ao nível da linguagem. A este respeito, Ricoeur diz-nos o seguinte:

“A própria linguagem é toda ela uma instituição fiduciária. Quando alguém me dirige a palavra, creio que quer dizer o que diz, ou, como dizem os teóricos anglo-saxónicos dos actos de linguagem, *you mean what you say*. (...) é preciso manter a sua palavra. *Pacta sunt servanda*, os pactos devem ser respeitados”²⁴⁹.

Efectivamente, ao contrário do perdão, que sempre foi considerado irrealista e inadmissível na esfera pública, talvez devido à sua conotação religiosa, a força estabilizadora inerente à faculdade de prometer sempre foi conhecida na nossa tradição. Podemos encontrá-la no sistema legal romano, na inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*).

Ora, seja como for, a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político. E, com as palavras de Hannah Arendt,

“Quando as promessas perdem o seu carácter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direcções, as

²⁴⁷ BRITO, José Henrique Silveira de. “A Ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e deontologismo”. In: “*Cuadernos Salmantinos de Filosofía*”, 35 (2008), p. 469.

²⁴⁸ RICOEUR, Paul. SmA, p. 314.

²⁴⁹ RICOEUR, Paul. CC, p. 192.

promessas perdem o seu carácter de obrigatoriedade e todo o empreendimento se torna contraproducente”²⁵⁰.

Segundo Ricoeur, esta relação fiduciária toca gradualmente os contratos e as obrigações no interior de um espaço de jurisdição, mas também as relações entre Estados, como o problema dos tratados no plano internacional. Ele acentua ainda, que não é por acaso que o direito internacional saiu de uma reflexão deste tipo, sobre a alternativa que o contrato oferece ao conflito²⁵¹.

Atinente ao conflito ligado à pluralidade e diversidade de bens a partilhar, importa que se diga o seguinte: com este tema Walzer pode entrar em competição com Rawls ao nível do seu segundo princípio da justiça. Aliás, a obra de Michael Walzer *As Esferas da Justiça*²⁵² é tida como uma das mais brilhantes críticas de Rawls e do seu conceito abstracto, formal e estritamente processual de justiça²⁵³. Importa sublinhar o seguinte: Ricoeur retira esta argumentação de Walzer na sua refutação às teses de Rawls e da vantagem que este queria dar aos mais desfavorecidos.

Em *AS Esferas da Justiça*, Walzer afirma que há uma irreduzível pluralidade de vantagens e de bens a distribuir²⁵⁴, a saber: nacionalidade, protecção social e necessidades económicas ou não, dinheiro, encargos e funções públicas, empregos, durabilidade do emprego, graça divina, parentesco e amor, riqueza... etc, numa palavra, poder e autoridade.

Efectivamente, é nas noções de cidadania múltipla e de sociedades concretas que o professor de Princeton radica a sua particular concepção do justo enquanto “*igualdade complexa*”²⁵⁵.

²⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, Lisboa: Relógio D'Água Editores, Junho de 2001, p. 297.

²⁵¹ RICOEUR, Paul. CC, p. 192.

²⁵² WALZER, Michael. *As Esferas da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, Tradução de Nuno Valadas, 1ª edição, 1999.

²⁵³ RICOEUR, P. J1, p. 105.

²⁵⁴ WALZER, Michael. *As Esferas da Justiça*, p. 21.

²⁵⁵ *Ibid*, pp. 21 e SS.

Este cenário de fundo, revela um dos traços constantes das suas múltiplas reflexões em torno do político, ou seja, a oposição ao monismo e ao dogmatismo. Afasta-se da filosofia abstracta e posiciona-se no seio da razão prática.

Walzer na linha de Ricoeur parte de uma constatação empírica: Uma certa dose de “pluralismo” social e cultural é indispensável a toda a comunidade humana. Cada cidadão aspira a possuir vários tipos de “bens”, e nem todos almejam necessariamente, nem mesmo grau, os mesmos bens. Portanto, uma sociedade divide-se em várias “esferas”²⁵⁶. E, em cada “esfera”, esse “bem” é em geral monopolizado por um pequeno grupo – as desigualdades não têm outra fonte. Numa palavra, trata-se de fazer com que os “donos” do “mercado” ou os detentores da graça divina, ou os controladores do saber – não se tornem os donos da administração.

Ora Walzer qualifica de “justo” tal sistema. Isto significa que a sua concepção de indivíduo (de tendência “comunitarista”) almeja ser menos abstracta que a de Rawls. Portanto, a sua teoria de justiça está preocupada com o conteúdo concreto (necessariamente histórico) que os membros de uma determinada “comunidade” atribuem às suas aspirações.

Por conseguinte, Walzer opõe a “igualdade simples” em nome do facto de que os homens não têm nenhuma vontade de ser simplesmente “idênticos” uns aos outros. Na verdade, nunca são, pois dedicam-se todos a múltiplas actividades, e nas mais diversas “esferas”. Walzer chama isso de “igualdade complexa”, na qual aqueles que perderiam aqui ganhariam ali, significa isto que ninguém ganha ou perde em absoluto. Isto, torna-se evidente desde que o Estado cumpra o seu papel, fazendo respeitar as várias “esferas”. No entender de Ricoeur, a reivindicação de uma tal “igualdade complexa” revela-se essencialmente reactiva, correctiva, sem nada omitir, abolicionista, pois, visa abolir a dominação²⁵⁷.

²⁵⁶ Ibid, p. 21.

²⁵⁷ RICOEUR, P. J1, p. 107.

Ricoeur assinala assim, uma “dissensão” fundamental em o si mesmo como um outro²⁵⁸, “a acção de levar em consideração a diversidade dos bens ... termina numa verdadeira separação da ideia unitária da justiça em benefício da ideia da Esfera da Justiça”.

Em “*A Pluralidade das Instâncias da Justiça*”, Ricoeur aproxima esta análise da dos “mundos”²⁵⁹ (económico, industrial, da opinião, doméstico, cívico, da inspiração) proposta por Luc Boltanski e Laurent Thévenot em *De la Justification*, onde os conflitos opõem justificações dependentes de mundos heterogéneos e concorrentes. Assim, “chamamos-lhes “mundos” na medida em que coisas, objectos e dispositivos servem de referentes estabelecidos, à maneira de um “mundo comum”, nos ensaios que se desenrolam numa “dada cidade”²⁶⁰.

Aqui chegados, Ricoeur questiona o seguinte: O poder político/Estado, é um bem como os outros? Enquanto “instância crucial da justiça distributiva” não é, ele próprio, o guardião das fronteiras? Ele não coloca nenhum problema de autolimitação, seja pela via constitucional ou por qualquer outro meio?²⁶¹

Eis que reaparece o paradoxo do político, a saber, que o político é simultaneamente, uma esfera entre outras e que as abarca a todas, um bem distribuído e o agente distribuidor que dá aos outros bens os seus equilíbrios e os seus limites.

Com as palavras de Ricoeur,

“... o Estado em termos de justiça distributiva: enquanto bem a partilhar, o poder político exige ser repostado no seu lugar por entre os bens, o que é um modo de contribuir para a sua desmistificação. Mas, na medida em que não é unicamente um bem entre os outros, na medida em que é regulador de numerosas distribuições, nele incluídas as que dizem respeito a bens tão incorporais com os bens efectivos, místicos, ético-jurídicos, o poder político

²⁵⁸ RICOEUR, P. SmA, p. 295.

²⁵⁹ RICOEUR, P. J1, pp. 112 e 113.

²⁶⁰ Ibid, p. 112.

²⁶¹ Ibid, p. 110.

parece sair do quadro da justiça distributiva e colocar o problema específico da autoconstituição e o correlativo da autolimitação”²⁶².

Assim, fica evidente que o Estado enquanto fonte do direito, se encontra colocado hoje numa situação desconfortável, a saber: de uma entidade chamada a comportar-se, simultaneamente, como o todo e como a parte.

Ricoeur desmistifica, porém, o papel do poder político e do Estado nesta arquitectura de mediações entre as potencialidades do sujeito e sua realização nas condições do cidadão. Ele ocupa uma posição ambígua e paradoxal na medida em que, concernente à justiça, constitui uma “esfera de justiça” entre outras, e, ao mesmo tempo, aquilo que compreende todas as esferas; é, ao mesmo tempo, todo e parte. Além do mais, o Estado-Nação não é hoje a única mediação política da acção humana. Segundo Ricoeur, assistimos ao aparecimento de mediações políticas infra e supra-estatais, trazendo novas possibilidades, mas também novos problemas. Esta situação resulta da forma que assume o paradoxo político²⁶³.

²⁶² Ibid, p. 119.

²⁶³ Ibid., p. 123.

CONCLUSÃO

A tarefa que nos cabe aqui não se afigura fácil, porquanto é de todo difícil encerrar o texto sobre a filosofia política de Paul Ricoeur, pelas seguintes razões: por um lado, porque não há uma conclusão propriamente dita, pois que ela está permanentemente aberta a “restos ou resíduos” que, por sua vez, serão reanalisados noutros ângulos ou em outros contextos e, seguindo este diapasão, é nossa pretensão dar continuidade a este estudo noutros moldes e, eventualmente, com outro alcance.

Efectivamente, o tema do Paradoxo Político revela no político uma desproporção trágica que tomou conta nos escritos de Ricoeur diversas e sucessivas formas. E, seguindo as suas apertações, é preciso pensar conjuntamente a racionalidade e a irracionalidade do político, pois, Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político. Com Paul Ricoeur, diríamos que a tarefa da filosofia política é a de explicitar esta originalidade e a de elucidar o seu carácter paradoxal.

A originalidade do político baseia-se fundamentalmente na racionalidade específica e num mal específico. Entretanto, o poder, que a racionalidade política pretende legitimar, circunscreve-se dentro das exigências da justiça, conservando a sua própria dinâmica originária da vontade. Ora, a vida política real desenvolve-se como a trama de decisões de pessoas que têm o poder de tomá-las e de executá-las. Porém, nada garante que tais decisões obedeçam às normas da justiça; nada pode afastar a eventualidade de divergência e de conflitos de interesses entre os detentores do poder; nada exclui a prepotência ou o uso de violência na solução de tais disputas, demonstrando assim toda a fragilidade do viver em conjunto. Com isso, a violência instala-se no coração da política.

São várias as contradições dos políticos quando apresentam propostas políticas, ressaltando desde logo as promessas eleitorais tendo em vista a procura de votos, precisamente porque o político tem a “realidade da idealidade” que consiste na igualdade de cada um perante todos, ou seja, esta igualdade é na sua idealidade legal a verdade do político. Ora, assim sendo, é fácil cair na armadilha da mentira e na

dissimulação, já que os políticos prometem conhecendo as consequências da sua promessa, enquanto o eleitor desconhece as consequências do seu voto.

O problema surge, segundo Ricoeur, porque não funcionamos a todo o momento como cidadãos, comportamo-nos de forma intermitente como cidadãos, isto é, através de operações descontínuas como uma eleição, uma manifestação, etc. Por conseguinte, nota-se alguma dificuldade do político hoje em encontrar as suas balizas ou, se se preferir e dizendo de outra maneira, o Estado contemporâneo tem dificuldade em se situar relativamente à sociedade civil que, na óptica de Ricoeur, talvez seja o aspecto mais marcante da sociedade hodierna.

Assim, o paradoxo político é o que Ricoeur apelida de bem e de mal, partindo do pressuposto que quanto maior for a racionalidade, maior é a probabilidade de ser visto o mal.

Em abono da verdade, diga-se que o problema central da política é a liberdade. Ou porque o Estado funda a liberdade pela sua racionalidade, ou porque a liberdade limita as paixões do poder pela resistência. Esta polaridade inspira a ideia do justo entre o bom e o legal, e encontra-se talvez na tensão entre ética e política, constituindo assim um paradoxo ético tão radical como o paradoxo político.

Como saída do paradoxo, Ricoeur propõe a defesa de um liberalismo político, diferenciando-o do liberalismo económico, a partir da definição de um projecto democrático como um conjunto de dispositivos que façam com que o racional prevaleça sobre o irracional e, simultaneamente, o valor do viver em comum prevaleça sobre a relação hierárquica de comando e de autoridade, colocando o acento tónico numa política humanista que tivesse nos valores morais a instância final.

A proposta de Ricoeur que ensina a constituição de uma vida boa para cada um em harmonia com todos e pautada pela justiça, é realizável e pode ser uma das âncoras para o mundo actual que muitos consideram sem rumo e desprovido de valores estáveis.

BIBLIOGRAFIA

ABEL, Olivier. Paul Ricoeur, *A Promessa e a Regra*, Tradução de Joana Chaves, Lisboa: Instituto Piage, 1996.

ALMEIDA, Onésimo Teotónio. “Da inevitabilidade da ética e do imperativo dialógico entre alternativas”. In: *Comunicação e Linguagem*. 15/16 (1992), pp. 51-60.

AMARAL, Diogo Freitas do. *História das Ideias Políticas*, Volume I, Coimbra: Livraria Almedina, 2001.

ARANGUREN, José Luis. “*Ética Y Sociedad*”, Obras Completas, Madrid: Edicions a cargo de Feleciano Blásquez, Editorial Trotta, 1995.

ARENDT, Hannah. “L’exploration de la Modernité. La passion de la Démocratie”. In: *Revue Esprit*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2001.

ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Prefácio de Kurt Sontheimer, Tradução de Reinaldo Guarany, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª edição, 2004.

ARISTÓTELES, *A Política*. Tradução e Prefácio de Manuel Frazão, Lisboa: Editorial Presença, 1965.

BARBER, Benjamim. *Strong Democracy*, University of California Press, 1984.

BRITO, José Henrique Silveira de. *Introdução à Metodologia do Trabalho Científico*. Braga: Edição da Faculdade de Filosofia – Universidade Católica Portuguesa, 2001.

BRITO, José Henrique Silveira de. “A Ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e deontologismo”, in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 35 (2008), pp. 458- 459.

BRZEZINSKI, Zbigniew. *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the twenty-First Century*, New York, Scribner’s, 1993.

CALVEZ, Jean-Yves. *La Pensée de Karl Marx*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.

CAMPS, Victoria. *La Imaginación ética*. Nova Edição. Prol. Da autora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. XII.

CAMPS, Victoria. *Virtudes Públicas*, Colección Austral, pensamento contemporâneos, Madrid: editora Pilar Cortés, 3ª ed., 1996.

CAMPS, Victoria. *Paradoxos do Individualismo*, Tradução de Manuel Alberto, Lisboa: Relógio D’água Editores, 1996.

Conselho Pontifício “*Justiça e Paz*”, Compêndio da Doutrina Social da Igreja, Cascais: Principia, 2005.

CORTINA, Adela. *Ética de la Sociedad Civil*, 2ª Edição, Madrid: Grupo Anya, 1995.

CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia Política. Da Antiguidade ao Século XXI*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

CRUZ, Cristina de la; MARTINEZ CONTRERAS, Javier. *Crisis de la democracia*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2010, p. 134.

DELACAMPANGNE, Christian, *A Filosofia Política Hoje: ideias, debates, questões*. Tradução, Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 2001.

FOESSEL, Michael. MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Édition l'adpf – association pour la diffusion de la pensée française, ministère des affaires étrangères, 2005.

GATI, Charles. *Failed Illusions – Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*. Stanford University Press, 2006.

HOUAISS, Círculo de Leitores e Sociedade Houaiss – Edições culturais Lda, 1ª Edição: Agosto de 2011.

INNERARITY, Daniel. *A Transformação da Política*, Tradução de Manuel Ruas, Lisboa: Editorial Teorema, Lda, 2005.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1998.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70, 1998.

KORDA, Michael. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and history of the hungarian Revolution of 1956*, New York: HarperCollins, 2006. P. XIV.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Essai sur L'extériorité, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, 3ª impression.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, Tradução de Carlos E. de Soveral, 5ª Edição, Lisboa: Guimarães editores, 1994.

MARINA, José António. *Ética para Náufragos*. 4ª Edição, Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

MONGIN, Olivier. “ *O Desencantamento Democrático*”. In *A Sociedade em Busca de Valores, para fugir à Alternativa entre o Cepticismo e o Dogmatismo*, E. Morin, Ilya Prigogine e outros, Trad. De Luis Couceiro Feio, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

MONTESQUIEU, De L’Esprit des Lois. Oeuvres complètes, 2 vols., Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade, 1949/51.

MOYNIHAN, Daniel P. *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford e New York, Oxford University Press, 1993.

MORA, Ferrater. Dicionario de Filosofia, Vol. 3, Madrid: Alianza Editorial.

MOREIRA, Adriano. *Teoria das Relações Internacionais*, 3ª Edição, Coimbra: Almedina, 1999.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*, Introdução de João Rosas, Tradução de Vitor Guerreiro, Lisboa: Edições 70, Lda., 2009.

PADIS, Marc-Olivier. “À la poursuite du Paradoxe Politique”. In: *Revue Esprit*, Mars-Avril, 2006, p. 216.

PATEMAN, Carole. *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989.

PEREIRA, Alexandre. POUPA, Carlos. *Como Escrever Uma Tese*. 4ª Edição, Lisboa: Edições Sílabo, Lda., 2008.

PETIT, Maria da Penha Villela. “Perspectiva Ética e Busca do Sentido em Paul Ricoeur”. In: *Revista Síntese*, Volume 34, nº 108, 2007, PP. 5-19.

PIVA, Edgar António. “ A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur”. In: *Revista Síntese de Filosofia*, volume 26(1999), pp. 205-237.

PLATÃO. *Diálogos. Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

REVAULT D'ALLONES, Myriam. “Cet Éros pour quoi nous sommes das l'être”, In: *Revue Esprit*, 2006, p. 276.

RICOEUR, Paul. “Le Paradoxe Politique”. In: *Revue Esprit*, Mai 1957, pp. 721-731.

----- O Paradoxo Político. In: *Revista de Pensamento e Acção- O Tempo e o Modo*, nº 1, Janeiro, Antologia, 2ª Edição, 1963, pp. 35-51.

----- *Interpretação e Ideologias*, Tradução e Organização H. Japiassu, 2ª Edição, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

----- *Soi même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.

----- *Ideologia e Utopia*, Tradução de Teresa L. Peres, col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Lisboa: Edições 70, 1991.

----- *O Si Mesmo Como um Outro*, Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1991.

----- *Histoire et Vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1995.

----- *Leituras I - Em torno do Político*, Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1995.

----- *Le Juste*, Paris: Éditions Esprit, 1995.

----- *O Justo ou a Essência da Justiça*, Tradução de Vasco Casimiro, Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

----- *A Promessa e a Regra*, Tradução de Joana Chaves, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

----- *Le Juste 2*, Paris: Éditions Esprit, 2001.

----- *Uma Homenagem*, Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa: 1ª Edição, 2002.

----- *A Crítica e a Convicção: conversas com François Azaouvi et Marc de Launay*, Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, Março de 2009.

----- *Do Texto à Acção: ensaio de hermenêutica IIª parte*, Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés-Editora, Lda., 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato Social*, Tradução de Mário Franco de Sousa, Lisboa: Editorial Presença.

RUSSEL, Bertrand. *O Poder, Uma nova análise Social*, Prefácio de Karl Popper, Tradução de Isabel Belchior, Lisboa: Fragmentos, D.L., 2ª Edição, 1990.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Ética*. 4ª Ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

SILVA, Maria Luísa Portucarrero Ferreira da. *A Hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra: Minerva, 1992.

SUMARES, Manuel. “Acerca de uma tese ricoeuriana”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Janeiro-Março de 1990, pp. 125-142.

TOCQUEVILLE, Alexis. *La democracia en América*, Madrid: Alianza, 1980.

WALZER, Michael. *As Esferas da Justiça*, Tradução de Nuno Valadas, Lisboa: Editorial Presença, 1999.

WEBER, Max. *Três Tipos de Poder e Outros Escritos*, Introdução e Tradução de Artur Ferreira Pires Morão, Lisboa: Tribuna da História, Edição de Livros e Revistas, Lda., Janeiro de 2005.

Anexo



ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΙΟ PARLAMENTO EUROPEO EVROPSKY PARLAMENT EUROPA-PARLAMENTET
EUROPÄISCHES PARLAMENT EUROOPA PARLAMENT ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΙΟ EUROPEAN PARLIAMENT
PARLEMENT EUROPÉEN PARLAMENT NA HODRPA PARLAMENTO EUROPEO EUROPA PARLAMENTU
EUROPS PARLAMENTAS EUROPAI PARLAMENT IL PARLAMENT EWROPEW EUROPEES PARLEMENT
PARLAMENT EUROPEJSKI PARLAMENTO EUROPEU PARLAMENTUL EUROPEAN
EURÓPSKÝ PARLAMENT EVROPSKI PARLAMENT EUROOPAN PARLAMENTTI EUROOPAPARLAMENTET

Info

Revolução Húngara de 1956, tentativa de reunificação de uma Europa dividida

Ao aprovar uma resolução sobre o 50º aniversário da Revolução Húngara de 1956, o Parlamento Europeu solicita que seja criado um programa europeu destinado a reforçar a cooperação entre os centros de investigação e documentação dos Estados-Membros que se dedicam ao estudo dos crimes dos regimes totalitários. Os eurodeputados qualificam a Revolução Húngara como uma das manifestações emblemáticas no século XX da luta pela liberdade e pela democracia, que desafiou o comunismo no bloco soviético.

Na resolução, subscrita pelos grupos políticos à excepção do Grupo Confederal da Esquerda Unitária Europeia/Esquerda Nórdica Verde e do Grupo Independência/Democracia, os deputados sublinham que "a comunidade democrática deve rejeitar inequivocamente a ideologia comunista, repressiva e antidemocrática" (§ 3), defender os princípios da liberdade, democracia, direitos humanos e Estado de Direito e adoptar uma posição clara quando estes são violados.

"A Revolução Húngara constituiu uma tentativa histórica de reunificação de uma Europa dividida e, portanto, permanece como um elemento essencial do património histórico comum da Europa", sublinham. Segundo os deputados, esta revolução contribuiu para o reforço da coesão no mundo democrático e para a fundação das Comunidades Europeias em 1957, desempenhou um papel precursor das mudanças políticas democráticas que tiveram lugar em 1989-1990 na Europa Central e Oriental e permitiram a reunificação pacífica da Europa através do processo de integração europeia.

O Parlamento Europeu presta homenagem aos valorosos homens e mulheres da Hungria que, com o sacrifício da própria vida, "infundiram uma réstia de esperança noutras nações sob o domínio comunista", e reconhece o valor essencial da solidariedade entre as nações, em particular, entre as diversas nações da Europa Central e Oriental que lutaram pela sua liberdade – húngaros, checos, polacos, alemães, estónios, letões e lituanos.

Os eurodeputados referem-se ao "vínculo histórico e político" entre a Revolução Húngara de 1956 e outras variadas formas e movimentos de resistência, tais como as demonstrações em massa na Alemanha de Leste em Junho de 1953, as manifestações de Poznan, na Polónia em Junho de 1956, a Primavera de Praga em 1968, o nascimento do movimento Solidariedade na Polónia em 1980 e os movimentos pela democracia na antiga URSS, nomeadamente entre os povos bálticos.

A Eurocâmara expressa também a sua gratidão pela solidariedade demonstrada pelos povos de muitos países ocidentais que acolheram 194 mil refugiados húngaros em 1956 e 1957.

PT

Serviço de Imprensa
Direcção da Comunicação Social
Director - Porta-Voz : Jaume DUCH GUILLOT

20061020IPR11874 - 1/2

