

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Mirian Gado Fernandes Costa

Reflexões em torno do Paradoxo Político de Paul Ricoeur

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Mirian Gado Fernandes Costa

Reflexões em torno do Paradoxo Político de Paul Ricoeur

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
como exigência parcial para obtenção do título de
MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação da
Professora Doutora Jeanne Marie Gagnebin.**

SÃO PAULO

2008

BANCA EXAMINADORA

Dedico esta dissertação a
Anna Geiger e Pál Gado
que começaram, muitas vezes,
algo novo.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos especiais à professora Jeanne Marie Gagnebin, por sua orientação precisa e seu incentivo para eu concluir este trabalho. Mesmo longe, estivemos perto, na memória e no coração, e pude aprender muito com minha orientadora.

A todos os professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP que contribuíram para minha formação, em especial, ao professor-coordenador Edelcio Gonçalves de Souza, pela atenção desde a entrada neste Programa.

À professora Dulce Critelli que participou da banca no exame de qualificação e fez considerações muito importantes para a continuidade do trabalho. Um incentivo adicional.

Ao professor Hélio Salles Gentil, um interessado pela obra de Paul Ricoeur, um leitor atencioso e um observador cuidadoso no exame de qualificação. Uma grande qualidade.

Às secretárias do Programa Joice e Siméia, que, com profissionalismo e disponibilidade, facilitam nossa vida acadêmica.

Meu reconhecimento às minhas grandes amigas, Ana Tereza Camasmie e Miriam Sapoznik, sempre presentes, mesmo à distância. Agradeço à primeira pela ajuda comprometida, leitura atenta e pelas palavras precisas que me motivaram a continuar e tornaram meu mestrado muito mais rico. Meus sinceros agradecimentos a Miriam pela escuta, pelo empréstimo de livros, pelas leituras detalhistas, correções e sugestões sempre muito importantes, enfim, todos os aspectos de uma boa amizade, sem a qual, este caminho teria sido muito mais difícil.

Ao Henrique, agradeço imensamente pelo companheirismo, cumplicidade e pelo amor constante. Um presente.

À doce Marina e ao carinhoso João, sempre presentes, minha motivação.

Agradeço também a meu irmão Rogério, tão querido e sempre prestativo, e a meus pais que, em silêncio, sempre me apoiaram e me acolheram.

Finalmente, relembro, com carinho, meus muitos amigos e amigas que fazem comigo a caminhada desta vida; infelizmente, listar todos os nomes seria difícil, mas desejo que recebam esta singela homenagem, pois estou certa que amigos são fundamentais para alcançarmos nossos objetivos e vivermos melhor.

RESUMO

Paul Ricoeur preocupou-se, em seus textos políticos, com uma filosofia da ação voltada para a vontade de coexistência dos homens. Para entendermos a política como a atividade estabelecida na convivência entre os homens, somos convocados a reconhecer conceitos tais como poder, soberania, violência, como traços permanentes da tarefa de estabilização dessa vida em comum. Para tanto, devemos revisitar as obras filosóficas que reflitam essa capacidade singular dos homens.

Este trabalho apresenta reflexões em torno do conceito que Ricoeur chama de “paradoxo político”, um conceito cunhado e discutido pela primeira vez em 1957, num artigo seminal, referindo-se aos eventos da Revolução Húngara. À luz da filosofia política desse autor francês, busca-se esclarecer o paradoxo político, explicitando os problemas do poder político e sua relativa autonomia em relação ao econômico-social. Os eventos húngaros ilustram a abordagem dos problemas enunciados, mas o trabalho demonstra como, a partir daquele estudo, a reflexão se desdobrou em uma reflexão universal sobre o político.

Ricoeur analisou alguns textos de Hannah Arendt, para quem a política é a fonte de significado da vida humana e o projeto político de longa duração é a única medida de imortalidade histórica que é possível a nós, homens mortais. Algumas dessas análises constam no final desta dissertação, e têm o intuito de iluminar a reflexão sobre o paradoxo político e a problemática do poder.

Palavras-chave: Paul Ricoeur, o político, o poder político, filosofia da ação.

ABSTRACT

Paul Ricoeur was concerned, in his political essays, with a philosophy of action linked to the willingness of human coexistence. In order to understand Politics as an activity based on coexistence, we should recognize concepts such as power, sovereignty, violence, as permanent features in the task of stabilization of life in common. Thus, we should revisit some philosophical works that illustrates this unique capacity of men.

This work discusses Paul Ricoeur's political paradox concept, which was first brought to light in 1957, in the article he wrote analyzing the Hungarian Revolution. Focusing on Ricoeur's work, this text intends to clarify the political paradox concept, as well as to explicit political power problems such as its relative autonomy with respect to social-economic relations. The Hungarian events illustrate such problems, but this work also demonstrates how Ricoeur's analyses unfolded into a universal reflection about the political realm.

Ricoeur discussed some of Hannah Arendt's papers; according to the later, Politics is the source of meaning for human life and a long-term political project is the only possibility of historical immortality for us, mortals. Some of these discussions brought up at the end of this dissertation, aim to shed light on the reflection about the political paradox and the problematic of power.

Key words: Paul Ricoeur, political organization, political power, philosophy of action.

ABREVIATURAS

As obras mais citadas nesta dissertação são indicadas pelas siglas abaixo:

Obras de Paul Ricoeur:

- CC** *A Crítica e a Convicção*. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1995.
- EM** “Ética e Moral”, *Leituras I - Em Torno ao Político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 161-173.
- E&P** “Éthique et politique”, *Du texte à l’action – Essais d’herméneutique II*. Paris: Édition du Seuil, 1986, p. 433-448.
- LecPhP** “De la philosophie au politique”, *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 15-19.
- PP** “Le Paradoxe Politique”, *Revue Esprit*: Mai 1957, p. 721-745.
- PV** “Pouvoir et violence”, *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 20-42.

Obra sobre Paul Ricoeur:

- ALP** PADIS, Marc-Olivier. “À la Poursuite du Paradoxe Politique”, *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006, p. 216-230.

Obras de Hannah Arendt:

- CH** *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 10^a. edição, 2005.
- EPF** *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

ÍNDICE

Introdução.....	01
-----------------	----

Capítulo 1

Reflexões na Planície Ricoeuriana.....	05
1.1. A Filosofia de Paul Ricoeur.....	06
1.2. Heranças.....	10
1.3. Reflexões Políticas	
A Ontologia da Ação e O Problema do Mal.....	20

Capítulo 2

O Paradoxo Político.....	28
2.1. Da Ação ao Pensamento.....	29
2.2. A Revolução Húngara de 1956	
A Ilusão das Esquerdas.....	31
2.3. Origens do Termo Paradoxo.....	38
2.4. Fundamentos do Paradoxo Político	
Questionamentos a partir dos Eventos Húngaros.....	41
2.5. A Autonomia do Político.....	48
2.6. O Poder e o Mal.....	55
2.7. Analisando um Problema Específico: Budapeste.....	65

Capítulo 3

<i>Inter Homines Esse</i>	72
3.1. Do Pensamento à Ação	
O Problema do Poder em Regime Socialista.....	74
3.2. Sugestões de Controle	76
3.3. Controle Democrático no Estado Liberal.....	80
3.4. O Paradoxo Político Revisitado.....	84
3.5. Ricoeur leitor de Hannah Arendt.....	92
3.5.1. Liberdade, Ação e Poder.....	93
3.5.2. Poder e Violência.....	97
Considerações Finais.....	109
Anexo ao Capítulo 2.....	114
Bibliografia.....	122

Em 08 de junho de 2007, o filósofo americano Richard Rorty morreu em sua casa, de câncer pancreático. Pouco antes de sua morte, ele escreveu um artigo chamado “O Fogo da Vida” (publicado em novembro de 2007, na *Poetry Magazine*) no qual medita sobre seu diagnóstico e o conforto da poesia. Ele conclui: “Agora, desejo que eu tivesse dispendido algo mais da minha vida com versos. Isto não é porque temo ter perdido verdades que são incapazes de serem colocadas em prosa. Tais verdades não existem; não há nada sobre a morte que Swinburne e Landor sabiam, que Epicuro e Heidegger não conseguiram alcançar. Muito mais que isso, é porque eu teria vivido mais intensamente se eu tivesse sido capaz de repetir algumas historinhas sem graça - assim como se eu tivesse tido mais amigos íntimos”

Richard Rorty

On June 8, 2007 Rorty died in his home of pancreatic cancer. Shortly before his death, he wrote a piece called "The Fire of Life" (published in the November 2007 issue of Poetry Magazine), in which he meditates on his diagnosis and the comfort of poetry. He concludes, "I now wish that I had spent somewhat more of my life with verse. This is not because I fear having missed out on truths that are incapable of statement in prose. There are no such truths; there is nothing about death that Swinburne and Landor knew but Epicurus and Heidegger failed to grasp. Rather, it is because I would have lived more fully if I had been able to rattle off more old chestnuts - just as I would have if I had made more close friends."

Richard Rorty

INTRODUÇÃO

À primeira vista, a reflexão política não parece ser prioritária no pensamento filosófico de Paul Ricoeur. Ele não consagrou obras inteiras a esse tema, tampouco tomou posições radicais na cena política. Sua “discrição era mais uma questão de estilo do que hesitação em se engajar.”¹ No entanto, atuou significativamente, na forma de acompanhamento das instituições democráticas, deixando-se instruir pelos eventos históricos, posicionando-se como analista e, muitas vezes, como crítico aos ataques à liberdade do homem.

Os seus textos, chamados “políticos”, podem ser entendidos como sendo sua preocupação com uma filosofia da ação focada nas considerações de “viver-em-comum” dos homens e na dimensão da dominação política.

O pensador político é convocado a uma antropologia filosófica, isto é, uma investigação visando identificar os traços mais duráveis da condição humana, os que são menos vulneráveis às vicissitudes do homem moderno.²

Comentando a reflexão de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, Ricoeur indica a importância da ligação do filósofo com a problemática do político:

Se o filósofo (...) pode ter a ambição de fixar traços duráveis da condição humana, é porque o político enquanto tal é, aquém da sua perversão totalitária, um projeto de longa duração.³

Por esta importante característica do projeto político, a de ser “a única medida de imortalidade histórica que lhes [isto é, aos homens mortais] é possível”⁴, Ricoeur incentiva os leitores modernos a reconhecerem, “no sentido forte de identificar novamente, conceitos

¹Padis, M-O. “À la Poursuite du Paradoxe Politique”. *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006, p. 216: “...discretion de Ricoeur qui était plutôt une affaire de style qu’une hésitation à s’engager...”

Este artigo e outros citados da Revista *Esprit*, que ainda não têm tradução brasileira, foram traduzidos por mim. As notas são citadas em português, no corpo do trabalho e, em notas de rodapé, elas são transcritas a partir do texto original, em francês.

(Nesta dissertação, este artigo será indicado pela sigla *ALP*).

²Ricoeur, P. “De la philosophie au politique”, *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 16.

(Nesta dissertação, este artigo será indicado pela sigla *LecPhP*).

³Ricoeur, P. *LecPhP*, p. 16.

⁴Ibid. p. 17.

como poder, soberania, violência, como traços permanentes da tarefa de estabilização da vida em comum de seres mortais”.⁵

Dedico-me a estudar, nesta dissertação, alguns textos políticos desse pensador francês, articulados pelo fio da investigação sobre o ser político e sobre a política, essa atividade estabelecida entre os homens, na convivência, como condição efetivada.

A preocupação principal deste trabalho é a de responder a perguntas relacionadas ao paradoxo político, um conceito ricoeuriano. Meus questionamentos são: O que é o paradoxo político? Qual é o problema do poder político que se verifica tanto em economias socialistas quanto capitalistas? Como aquilo que Ricoeur chama de “paradoxo político” se desenvolveu no tempo, frente a outros contextos? Como entender as dificuldades da organização política, como instituição e como poder?

Estas interrogações se interrelacionam e se concentram no estudo e na análise da problemática do poder.

Para responder a essas questões complexas, ocupei-me em trazer à tona um artigo seminal de Paul Ricoeur, publicado em maio de 1957, na Revista *Esprit*: *O Paradoxo Político*⁶, no qual o conceito de “paradoxo político” é apresentado pela primeira vez. Esse artigo representa uma contribuição importante para o desenvolvimento da filosofia política contemporânea.

Historicamente situada nos eventos de Budapeste, a reflexão ricoeuriana sobre o paradoxo político tem origem ligada à Revolução Húngara, ocorrida em 1956, porém não se restringe a ela.

O texto responde a questionamentos nada imaginários, mas bem reais e datados, pois os eventos são uma contundente ilustração dos possíveis abusos de poder em regimes socialistas e das perversões do poder político.

À luz da filosofia política de Ricoeur, este trabalho busca entender o conceito ricoeuriano de “paradoxo político” e, sobretudo, o entender como tal reflexão se desdobrou em uma reflexão universal sobre o político, o poder político, sua autonomia, e sobre os possíveis abusos desse poder, tanto na dinâmica de regimes socialistas, quanto em outros regimes.

⁵ Ibid. Loc. cit.

⁶ Ricoeur, P. “Le Paradoxe Politique”, *Revue Esprit*: Mai 1957, p. 721-745.

Este artigo e outros citados da Revista *Esprit*, que ainda não têm tradução brasileira, foram traduzidos por mim. As notas são citadas em português, no corpo do trabalho e, em notas de rodapé, elas são transcritas a partir do texto original, em francês.

(Nesta dissertação, este artigo será indicado pela sigla *PP*).

A presente dissertação é composta de três partes fundamentais que se articulam de maneira a responder às questões esboçadas acima. O primeiro capítulo mostra como as questões sobre o político se colocaram para Ricoeur, em meio ao desenho de sua trajetória filosófica, contextualizando sua obra na história da filosofia. Busco apresentar o fio condutor que atravessa e unifica a diversidade de suas investigações e que faz a ligação do seu pensamento com a questão do político.

A fundamentação para as perguntas encontra-se no segundo capítulo, através da análise detalhada do citado artigo, ilustrado pelo cenário histórico e pelos eventos húngaros. Concomitantemente, há a reflexão sobre as forças que formam o poder político e a demonstração de como Ricoeur construiu e entendeu aquilo que chama de “paradoxo político”.

O terceiro capítulo continua a tarefa de responder ao questionamento central do trabalho, pela análise dos problemas do poder em regimes socialistas, seguida de indicações para o encaminhamento do poder em tais regimes.

Essa parte pode ser considerada um momento de passagem da reflexão teórica para a reflexão voltada para a prática, onde são trabalhadas considerações mais gerais, contemplando algumas análises ricoeurianas sobre o pensamento político de Hannah Arendt. Considero que a vontade de viver-em-comum, de maneira comprometida e responsável, dirigiu as preocupações filosóficas de ambos ao pensarem sobre a ação dos homens no mundo. Para mim, essa é uma das chaves na qual o projeto filosófico do pensador francês e o da pensadora alemã se encontram.

As análises ricoeurianas podem ser entendidas como um suposto diálogo entre dois autores, donos de pensamentos independentes e originais; elas deram suporte ao entendimento das razões para aqueles acontecimentos terem tido lugar na história, ajudaram a responder às questões centrais da dissertação, assim como ampliaram o debate, uma vez que Arendt contribuiu com inquestionável radicalidade para desenhar a forma atual de se pensar sobre os sistemas totalitários.

Se pudermos considerar haver sempre uma ligação entre o objeto de estudo e o autor, penso ser pertinente mencionar, brevemente, o que esse elo representa para mim. O artigo de Ricoeur, base referencial desta dissertação, levou-me a estudar a história da Revolução Húngara de 1956 e permitiu-me, por caminhos diversos, mergulhar em minhas origens, ao fazer um passeio histórico-filosófico por esse país europeu fascinante.

O percurso foi interessante pois, como neta de um imigrante húngaro⁷, pude experimentar pensar sobre todos os deslocamentos que os eventos políticos provocaram – e ainda provocam - nas vidas dos cidadãos. As transformações que as decisões políticas impulsionam são enormes, obrigando a recriação de novas configurações geográficas, sociais, econômicas. Ao mesmo tempo, essas transformações nos forçam a pensar, com Arendt, na única medida de imortalidade histórica que nos é possível, o projeto político.

A política “é a fonte do significado da vida humana. É a capacidade de começar algo novo que permite ao indivíduo revelar sua identidade”⁸.

Considerados todos esses pressupostos, o presente trabalho tem a intenção de “dar voz” a uma pequena parte do vasto trabalho de Paul Ricoeur. Durante a sua confecção, ocorreram três fatos simbólicos que podem ser lembrados: a morte de Ricoeur em maio de 2005, gerando um considerável movimento de reconhecimento no cenário intelectual francês; o centenário de nascimento de Hannah Arendt em 2006 e a comemoração dos 50 anos da Revolução Húngara, que aconteceu no mesmo ano.

Esses eventos geraram um grande número de publicações que contemplaram vários temas abordados neste trabalho e, ao serem retomados, sob diferentes ângulos, também reforçaram minha determinação de revisita-los nesta dissertação.

⁷ Nascido na Hungria, em 1907, meu avô paterno se viu obrigado a deixar sua terra natal, no início dos anos 30, em razão das dificuldades crescentes nas condições de vida na Europa do leste, ainda antes da Segunda Guerra Mundial. Recém-chegado ao Brasil, trazido pela maciça propaganda sobre as inúmeras oportunidades do “novo mundo” onde diziam reinar a tolerância e paz, ele se casa com uma alemã: outra língua, outra cultura. Em 1935, na cidade de São Paulo, nasceu meu pai, a primeira criança da primeira geração nascida neste exílio escolhido. As línguas húngara e a alemã mesclaram-se naquela casa, permanecendo como línguas do afeto entre pais e filhos, até muito tempo após a imigração.

⁸ Arendt, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 10ª. edição, 2005, Posfácio de Celso Lafer, p. 345.
(Nesta dissertação, esta obra será indicada pela sigla *CH*).

CAPÍTULO 1
Reflexões na Planície Ricoeuriana

CAPÍTULO 1

Reflexões na Planície Ricoeuriana

1.1. A Filosofia de Paul Ricoeur

A jornada intelectual de Paul Ricoeur foi permeada por uma profunda motivação ética; ele compreendeu, desde cedo, que “a tarefa do filósofo é a de contribuir a uma clarificação de novos desafios e injunções, e isto como parte integrante de seu desejo de uma vida a serviço do bem.”⁹

Suas reflexões espelham a preocupação com vários aspectos da condição humana, entre as quais podemos destacar a grande atenção dada à ação do homem no mundo, esse compromisso ético de todos nós. Para ele, “a busca de sentido vem de mais longe que a filosofia, daí a origem de seu grande interesse pelo metafórico, pelo narrativo, pelo poético e pelas duas fontes (a bíblica e a grega) que, se entrelaçando, marcaram o advento da civilização ocidental.”¹⁰

No entanto, o fio condutor na obra de Ricoeur é, paradoxalmente, não contínuo; há uma “discontinuidade de problemas que ele abordou e dos quais os “restos” e os “resíduos” não deixaram de ser destacados na reflexão futura.”¹¹

Há uma grande dificuldade em se traçar uma linha única, uniforme, que possa qualificar sua obra imensa e diversificada. Ricoeur mesmo atesta:

Eu não tenho uma filosofia que seria minha filosofia, e que eu exibiria de livro em livro. Cada um dos meus livros tem um objetivo. Eu sempre pensei em termos de problemas. Estes são descontínuos. Somente depois é que eu tento, freqüentemente com minhas leituras, traçar uma linha. A continuidade de meu trabalho me parece ter sido assegurada pelos restos, cada livro deixando um resíduo que, a cada vez, me dá um novo impulso.”¹²

⁹ Petit, M. P. V. “Perspectiva Ética e busca do sentido em Paul Ricoeur”, *Revista Síntese*, volume 34, n. 108, janeiro-julho 2007, p. 5.

¹⁰ Ibid. Loc. cit.

¹¹ Revault d’Allonnes, M. “Cet Éros pour quoi nous sommes dans l’être”, *Revue Esprit*: Mars-Avril, 2006, p. 276: “...discontinuité des problèmes qu’il a abordés et dont le “restes” ou les “résidus” n’ont cessé de faire rebondir la réflexion à venir.”

Este artigo e outros citados da *Revista Esprit*, nesta dissertação, que ainda não têm tradução brasileira, foram traduzidos por mim. As notas são citadas em português, no corpo do trabalho e, em notas de rodapé, elas são transcritas a partir do texto original, em francês.

¹² Ricoeur apud Revault d’Allonnes, M. Op. cit., p. 276: “Je n’ai 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, souvent 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.”

A obra de Ricoeur, segundo Myriam Revault d'Allonnes, é uma filosofia sem absoluto, que se diferencia, rigorosamente, da fé e de interpretações bíblicas. O recurso ao tema do “homem capaz” indica sua determinação de elevar o homem ao patamar de alguém que diz: “eu posso”. Este “homem capaz” pode falar, fazendo as coisas com as palavras; pode agir, fazendo sua parcela na ação pública, através da iniciativa de que é capaz; pode se narrar, e assim descobrir sua identidade, que está ligada ao ato de fazer a narração; e, finalmente, este homem se reconhece como um sujeito imputável de seus atos.¹³

Pensar na filosofia ricoeuriana como um todo é pensar em amplas dimensões, considerando 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, seu trajeto por questões levantadas anteriormente, que não haviam ficado explicitadas.

Cada obra responde a um determinado desafio e faz conexão com as obras que a precederam, através de resíduos deixados, que o conduzem para um novo desafio. Em meio a essa diversidade, podemos dizer que o fio condutor na obra ricoeuriana é sua motivação ética, “que tem a ver com a vida humana em dimensão ética e política. (...) Trabalho inerente à busca de sentido e à responsabilidade que o filósofo tem por bem assumir.”¹⁴

Para 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 abstratos, mas, muito mais, elas são construções de um problema, a cada vez, inédito.¹⁵

Em uma palavra, a filosofia de Ricoeur “é uma *antropologia do desejo de ser*.”¹⁶

De todas as questões levantadas por Ricoeur nas diversas áreas de análise, fica a certeza de que ele não desejou constituir um novo dogmatismo de sentido; pelo contrário, ele permaneceu aberto aos restos dos problemas que não foram resolvidos ou aos restos que

¹³ Revault d'Allonnes, M. Op. cit., p. 276-277 passim.

¹⁴ Petit, M. P. V. Op. cit. p. 11.

¹⁵ Ricoeur apud Foessel, M. & Mongin, “L’obstination philosophique de Paul Ricoeur”, *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006, p. 9: “la philosophie n’est jamais simplement un ensemble de theses agencées plus au moins rigoureusement dans un système. 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 “réponses typiques à des problèmes abstraits”, mais autant de constructions d’un problème à chaque fois inédit.”

¹⁶ Revault d'Allonnes, M. Op. cit., p. 277: “C’est une *anthropologie du désir d’être*.”

posteriormente se transformaram em outros problemas. Estas são as transformações a que a Filosofia deve estar atenta.

Ao encarar problemas concretos, a filosofia de Ricoeur busca o conhecimento pela interpretação e reinterpretação constante do que já parecia ter compreendido previamente, do que possa ter sido antecipado em nossas projeções de mundo, pois “o compreender não se dirige ao conhecimento de um fato, mas à apreensão de uma possibilidade de ser.”¹⁷

O homem capaz pensa, fala, age com responsabilidade por suas ações, e se preocupa com o outro, com o semelhante:

o exame deste si-mesmo como outro, aberto ao outro, mediado pela linguagem e presente no mundo, ao enfatizar essa presença ao modo da ação, dá destaque à dimensão ética, incluindo-se aí uma forma muito interessante, a norma moral, a sabedoria prática e a justiça, em cuja articulação a narrativa cumpre interessante papel, situada como foi, por ele, entre o descritivo e o prescritivo.

Da mesma maneira que a interrogação da ação – ênfase que o leva a nomear o mundo-da-vida de Husserl como mundo da ação – atravessa sua obra, a dimensão ética dessa também o faz, desde a interrogação sobre o mal até muitos ensaios recolhidos nas coletâneas *Lectures 1, 2 e 3*, publicadas em 1991, 1992 e 1994 respectivamente, com ensaios escritos em diferentes épocas, e particularmente, em *Le Juste*, de 1995, com destaque para as noções de justiça, responsabilidade, culpabilidade e pena.¹⁸

Os ensaios de *O Justo*¹⁹ ganham o espírito da filosofia prática kantiana, e ilustram, mais uma vez, a qualidade notável de Ricoeur de retomar e trabalhar suas pesquisas anteriores, ao descobrir novos aspectos das questões abordadas, que julgava ainda inesgotados. A retomada do tema da História num contexto diferente seria um exemplo de quando Ricoeur percebe que havia deixado de lado a questão da memória, tanto em *Temps et Récit*, quanto em *Soi-même comme un autre*.

O homem capaz, para Ricoeur, fala, interpreta e age responsavelmente, incluindo o outro, mas é, sobretudo, um agente situado na história, pois “ela me precede e antecede minha reflexão; pertenço à história antes de me pertencer...como sujeito reflexivo.”²⁰ O

¹⁷ Ricoeur, P. apud Gentil, H. S. *Para Uma Poética da Modernidade – Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 40.

¹⁸ Gentil, H. S. Op. cit., p. 32.

¹⁹ Ricoeur, P. *O Justo ou a Essência da Justiça*. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

²⁰ Ibid., p. 43.

homem capaz é “sujeito de ação e de linguagem, sujeito ético e temporal”²¹, devendo se posicionar diante desse pertencimento à história, como enuncia Gadamer:

...estamos sempre situados na história...não podemos nos retirar do devir histórico, pormo-nos à distância dele, para que o passado seja um objeto para nós...a nossa consciência é determinada por um devir histórico real de tal modo que ela não tem a liberdade de se situar em face do passado...se trata de tomar, sempre de novo, consciência da ação que assim se exerce sobre nós...²²

Em outras palavras, a consciência da ação é importante para Ricoeur, mas devemos lembrar que a questão ricoeuriana não é como começar, mas, no meio do discurso, lembrar e reconstruir o seu começo, através do símbolo, pois este emerge do meio da linguagem, e é preciso recolher seus significados.

Por meio dos símbolos, da linguagem e da história, a proposta da filosofia hermenêutica de Ricoeur é que consigamos fazer um retorno da fenomenologia às nossas experiências vividas, considerando a história nosso maior desafio. Por que um desafio? Um desafio de entender a história “num sentido amplo, como sendo uma dispersão transubjetiva de significados no mundo”²³; esses significados dispersos dificultam a descrição dos significados, como aparecem, e somos obrigados a interpretá-los na medida em que eles se escondem.

E isso nos conduz além de um idealismo fenomenológico de pura reflexão para a hermenêutica fenomenológica de interpretação que reconhece que o significado nunca é o primeiro e mais importante *para mim*.²⁴

Enfim, a concepção de Ricoeur é a de que o homem é um homem capaz da ação, capaz de se narrar e de se interpretar através dos símbolos do mundo externo, um mundo que não é o seu, propriamente; isso transforma a filosofia ricoeuriana num caminho de via longa, espelhando em sua obra reflexões sobre os significados da história e da cultura.²⁵

²¹ Gagnebin, J. M. “Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur”, *Revista de Estudos Avançados*, volume 11, n. 30, maio-agosto 1997, p. 261-272.

²² Gadamer apud Ricoeur apud Gentil, H. S. Op. cit., p. 43.

²³ Kearney, R. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press, 1986, p. 94: “...in the broad sense of a transsubjective dispersal of meaning in the world...”

Esta e outras obras citadas, nesta dissertação, que ainda não têm tradução brasileira, foram traduzidas por mim. As notas são citadas em português, no corpo do trabalho e, em notas de rodapé, elas são transcritas a partir do texto original, em inglês.

²⁴ Ibid. Loc. cit.: “And this leads us beyond a phenomenological idealism of pure reflection to a phenomenological hermeneutics of interpretation which acknowledges that meaning is never first and foremost *for me*.”

²⁵ Ibid., p. 92-98 passim.

1.2. Heranças

Nascido na França, em 1913, antes da Primeira Guerra Mundial, Paul Ricoeur ficou órfão bem cedo: seu pai morreu em campo de batalha, na guerra, e sua mãe morreu prematuramente. De menino solitário, criado pela família paterna, convivendo com uma forte presença religiosa do protestantismo, tornou-se um aficionado em leitura e tomou gosto pela reflexão. O mundo fantástico da literatura e a vida prática, influenciada pelos ditames religiosos, constituíram-se como dois pólos opostos em sua formação, o que ele próprio denominou, mais tarde, de um lugar privilegiado entre a crítica e a convicção; uma espécie de dupla fidelidade, a bíblica e a racional-crítica, que, no entanto, nunca foram confundidas em sua produção intelectual.

Ricoeur viveu um período, particularmente importante, que chamou de ‘o desmoronamento da Europa’, quando presenciou a escalada ao poder dos totalitarismos e a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Esse período, conforme relata em *A Crítica e a Convicção*, de 1995, foi vivido com um fundo de culpabilidade e uma censura que o perseguiram por toda a vida, fazendo-o desconfiar do juízo político para sempre. Estes passaram a ser temas recorrentes em sua obra, a culpabilidade e a questão do mal; mais tarde, a questão do mal se transformou em questionamento sobre o político.

A culminância desses eventos foi sua captura como prisioneiro de guerra, na Alemanha, em maio de 1940. Passou cinco anos preso e nem sequer se deu conta da existência dos campos de concentração situados a poucos quilômetros de distância de sua própria prisão; mais tarde, essa constatação lhe fez muito mal. Mas, apesar das circunstâncias adversas, a vida na prisão foi marcada por um simulacro de sociedade livre, uma vida intelectual foi erguida com certa rapidez, de forma que ele e outros prisioneiros não sofressem mais derrotas. Todos os livros possíveis do campo foram ajuntados numa espécie de biblioteca, o que possibilitou que ele transformasse esse período duro, em um tempo bastante frutífero. Durante os anos como prisioneiro, Ricoeur se aprofundou tanto no estudo da língua alemã quanto na leitura de alguns escritores alemães, como Goethe, Schiller e outros. Certa vez, confessou que, naquele isolamento, a verdadeira Alemanha parecia estar ali: em Husserl, em Jaspers. Foi nessa época que começou a traduzir *Ideen I*, de Husserl.

Essas influências, da guerra e da filosofia alemã, foram decisivas para seu futuro como filósofo. Em 1945, com o fim da guerra e do cativo, voltou a se dedicar ao trabalho intelectual, mesmo com a herança dos amargos acontecimentos da guerra, que lhe impuseram uma espécie de reeducação política, fazendo-o perceber a questão do mal, a dimensão política do mal.

O político se torna urgente por causa do mal, porque a presença do mal maior só é possível pelo político. “O pecado se mostra no poder (político) e o poder revela a verdadeira natureza do pecado, que não é prazer, mas orgulho de potência, mal de ter e de poder.”²⁶

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 realmente sempre quisera ir, a fim de estar mais próximo da língua alemã. Só tardiamente passou a freqüentar os círculos intelectuais parisienses, depois de estreitar laços com o grupo da Revista *Esprit* e chegou à Sorbonne em 1956, onde vivenciou um momento de intensa reflexão; no entanto, em 1966, foi para Nanterre, com o desejo de reencontrar um verdadeiro contato com os estudantes.

Os eventos desastrosos que ocorreram com os universitários precipitaram seu pedido de demissão, em 1970, e o fizeram refletir sobre as questões de poder, um poder que estava reduzido à violência, pois, naquele momento, nada que dependesse de uma relação vertical podia ser vivido honestamente; aqueles eventos lhe suscitaram importantes reflexões ulteriores sobre a política.²⁷

Reflexões sobre o político nascem de reflexões sobre acontecimentos históricos, sobre decisões políticas que mudam as paisagens sócio-econômicas, deslocam pessoas e podem modificar a forma de expressão de seus pensamentos, ou ainda, forçam-nas a aprender e falar outras línguas, diferentes das línguas de sua origem.

Hannah Arendt, contemporânea de Ricoeur, foi uma pensadora judia-alemã de primeira grandeza, e sofreu, como ele, as conseqüências das guerras 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 sobre os judeus-alemães que sobreviveram à Alemanha sob 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?” Ela respondeu:

²⁶ Ricoeur, P. *PP*, p. 731: “...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.”

²⁷ Ricoeur, P. *A Crítica e a Convicção*. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-61 passim. (Nesta dissertação, esta obra será citada pela sigla *CC*).

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, de certa maneira, no mais profundo da minha memória, atrás da minha mente, do meu espírito e é certamente impossível poder reproduzi-los! Em alemão, eu me permito coisas que jamais me permitiria em inglês. Quero dizer que me permito, às vezes, em inglês, porque adquiri uma certa confiança, mas de uma maneira geral, eu conservei essa 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 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 clichês e idéias prontas, porque a eficiência que podemos ter em nossa própria língua foi eliminada à medida que esquecermos essa língua.”²⁸

Se por um lado, essa intersecção de idiomas – essas novas possibilidades de interpretar o mundo – é fruto de deslocamentos causados por eventos históricos, como as guerras, por outro lado, essa confissão arendtiana me remeteu a refletir sobre o período em que Paul Ricoeur foi prisioneiro de guerra dos alemães, assim como minha própria experiência durante a confecção deste trabalho. Apesar de Ricoeur ter continuado a falar o francês com outros prisioneiros, ele permaneceu cercado pela língua alemã de seus captores,

²⁸ Arendt, H. *Revue Esprit - L'exploration de la Modernité. La passion de la Démocratie.*: Juin, 1980, p. 30: “Je n’en ai aucune nostalgie. Ce qui en 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 du anglais que j’écris maintenant. (...) Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi, cet écart se résume d’une façon très simple: je connais par coeur en allemand un bon nombre de poèmes allemands; ils sont présents 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 me serais jamais permises 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 conservé cette distance. La langue allemande, c’est en tout cas l’essentiel de ce qui est demeuré et que j’ai conservé 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 et il m’arrive souvent de ne pas m’exprimer de façon idiomatique. Elles en sont capables en revanche, mais on a alors affaire à une langue dans laquelle un cliché chasse l’autre parce que la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue a été coupée net au fur et à mesure que l’on oubliait cette langue.”

e, ironicamente, sua resistência foi por sua língua materna, num perseverante trabalho de tradução para o francês de algumas obras filosóficas de pensadores alemães.²⁹

No pós-guerra, a vida de filósofo de Ricoeur foi marcada por uma discrição relativa, seu pensamento se situou em meio a pelo menos três tradições européias distintas: uma primeira inspiração fundamental veio da fenomenologia husserliana, seguida da filosofia reflexiva francesa e da tradição hermenêutica de Gadamer – principalmente a hermenêutica filosófica moderna, tal como se desenvolveu a partir de Schleiermacher e Dilthey. Esta foi alimentada por uma tradição de hermenêutica religiosa anterior, que inspira e marca o trabalho de Ricoeur, ainda que ele tenha mantido bem separadas as duas vertentes, a filosófica e a religiosa, como já mencionamos. A todas essas, juntaram-se influências do exterior, caracterizando sua postura de abertura permanente ao diálogo.

O desenvolvimento da reflexão hermenêutica em Ricoeur tomará distância dessa perspectiva, (de Dilthey, visada psicológica), dando um outro lugar ao sujeito no processo de compreensão, ainda mantendo a consideração para com o que está além do domínio do intelecto.³⁰

Mesmo mantendo-se em posição contrária a algumas correntes, como por exemplo, o reducionismo estruturalista, Ricoeur manteve um diálogo ininterrupto com diversas vertentes filosóficas às quais, não necessariamente, subscreveu, mas que participaram de sua reflexão. Podemos citar: a filosofia analítica anglo-saxônica - pelos anos de docência em Chicago, a hermenêutica alemã e várias disciplinas científicas, tais como a semiótica, a psicanálise, a teoria literária e a historiografia.³¹

Considerando todas essas muitas influências que perpassaram a filosofia ricoeuriana, podemos descrevê-la, em resumo, como despontando no seio da fenomenologia, mas suas reflexões originais a conduziram para uma nova direção: uma fenomenologia hermenêutica.

Ricoeur é original e inova ao perceber, desde cedo, que havia muito a ser descoberto antes da filosofia propriamente dita, isto é, ele aponta para o dever da honestidade intelectual de “sempre pressupor o poder revelador do simbolismo (...) O ideal de racionalidade

²⁹ Ao longo da confecção desta dissertação, tive, igualmente, que lidar com várias línguas: o francês, pelos textos originais de Ricoeur, o inglês, pelas obras de Arendt, em sua grande maioria editadas, originalmente, nos Estados Unidos, e, finalmente, meu texto foi escrito em português. Esse encontro me fez refletir sobre essa intrigante mistura de línguas e as diferentes formas de nos expressarmos. As dificuldades inerentes a esse processo de ir e vir nas diferentes palavras, e seus significados, não podem ser marginalizadas: elas me remeteram ao processo de assimilação, compreensão, interpretação, ao processo de pensar determinados conceitos sob diferentes registros.

³⁰ Gentil, H. S. Op. cit., p. 39.

³¹ Ibid. p. 19-26 passim.

permanece, portanto, mais como um projeto do que como uma posse. (...) não há uma ‘primeira verdade’, não há um ‘conhecimento absoluto’...³²

A hermenêutica deve estar comprometida com a primazia dos símbolos, afirmou, pois símbolos são todas as expressões de duplo sentido, nas quais há um primeiro significado, referindo-se a si mesmo, que leva a um segundo significado, que nunca é dado diretamente.

O recurso à história da filosofia é, na verdade, uma confissão de limites: não existe uma origem do pensamento e a filosofia fala a partir do que já está enunciado. A dificuldade está em fazer a história da filosofia sem filosofia da história. Obstinado, Ricoeur exprime suas interpretações, participando, sem hesitação, da problematização dos temas, chegando a aporias, as quais denomina dificuldades terminais produzidas pelo próprio trabalho do pensamento.

Dono de um pensamento coerente e rigoroso, Ricoeur oscilou entre enigmas e aporias, mas fez um percurso rico e se ocupou de grandes questões, até mesmo aquelas julgadas anacrônicas, reconhecendo fontes não-filosóficas da filosofia. Foi sempre motivado por problemas concretos, problemáticas da vida em comum dos homens, conforme ilustra na concepção abaixo:

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 dá sob 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.³³

Ricoeur foi incansável em sua busca por elementos que enriquecessem suas problematizações e revelassem possibilidades de resolver os problemas de que a filosofia é incapaz, por seus próprios meios, tanto que percorreu o campo dos psicanalistas, dos antropólogos, dos lingüistas, dos poetas, dos historiadores e, também, dos juristas e médicos. Ele chegou a ser injustamente criticado por aceitar diversos pontos de vista, mesmo que criticamente. Chegaram a acusá-lo

de costurador de opiniões alheias e até mesmo de ecletismo e relativismo. Nada mais distante de seu trabalho de pensamento: é, sim, um pensamento bastante inclusivo, que encontra no diálogo sua forma privilegiada de

³² Kearney, R. Op. cit., p. 92: “...always presuppose the *revealing* power of symbolism. The ideal of rationality remains therefore a project rather than a possession (...) there is no ‘first truth’, no ‘absolute knowledge’...”

³³ Ricoeur, P. apud Petit, M.P. V. Op. cit., p. 15.

trabalho, consequência necessária de sua afirmação da insuperabilidade do conflito de interpretações...³⁴

Enfim, para Ricoeur, “o que lhe interessa são as implicações filosóficas na obra, de maneira latente nos discursos, sejam eles científicos, poéticos ou comuns.”³⁵

Ele confessa que essas diversas influências, ajudaram-no a estabelecer suas convicções filosófico-hermenêuticas. Entre 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 fato mais um metodismo. Hoje em dia, presto-lhe mais justiça a propósito, precisamente, da sua hostilidade a Heidegger.³⁶

Ricoeur sempre foi muito atento à questão da honestidade intelectual, pois considerava que é fundamental não trair aquilo que se deve a esta ou àquela linha de inspiração; ele não se furtou a creditar grande parte de sua maturidade reflexiva a vários encontros interessantes com diversos filósofos não-fenomenológicos-existencialistas, como Gabriel Marcel e Karl Jaspers, o filósofo da ontologia concreta.

O processo de construção do pensamento ricoeuriano foi, também, fortemente afetado pelos debates com os psicanalistas³⁷ e estruturalistas. Em Freud, não encontrou somente o pólo oposto aos conceitos clássicos da hermenêutica, caracterizado por uma rememoração de símbolos e uma nova forma de interpretar que chamou de a hermenêutica da suspeita, mas encontrou, sobretudo, uma crítica incisiva a toda a tradição reflexiva, à qual ainda continuava ligado, através de Kant e Husserl.

³⁴ Gentil, H. S. Op. cit., p. 48, 49.

³⁵ Ricoeur, P. apud Foessel, M. & Mongin, O. Op. cit., p. 18: “ce qui l’interesse, ce sont les implications philosophiques à l’oeuvre de manière latente dans les discours, qu’ils soient scientifiques, poétiques ou même ordinaires.”

³⁶ Ricoeur, P. CC, p. 53.

³⁷ Ricoeur, P. apud Gentil, H.S. Op. cit., p. 23, nota 12: “Dessa “amarga experiência” (quando sua obra sobre Freud foi, na verdade, destruída por Lacan e seus discípulos), somada à de Nanterre pouco tempo depois, Ricoeur tirará uma dura lição, como confidencia a C. Reagan: “I have integrated the knowledge that I am not immortal into my life. You know, the two hardest things to accept are that you are going to die and that not everyone loves you. Nanterre and the lacanians taught me that bitter lesson”.”

Submeter à prova da psicanálise as suas reflexões sobre a consciência, parecia mais um desenrolar de sua vontade de trabalhar a questão da culpabilidade, do que propriamente um dever de sua honestidade intelectual, conforme afirmou o próprio Ricoeur. Sua primeira razão para trabalhar sobre Freud, a quem tratou como a um filósofo, um clássico, foi a questão da culpabilidade, que tinha deixado resíduos em sua obra anterior, *A Filosofia da Vontade*. Questões da fragilidade humana (falibilidade), questões relacionadas à culpabilidade e à simbólica do mal, encontravam-se numa espécie de resíduo inacessível à análise da essência da vontade, a uma simbólica dos mitos que as figuras e as genealogias do mal expressam. Ele afirmou que

Este trabalho ajudou-me, com efeito, a ultrapassar um lado pouco obsessivo e arcaizante do problema da culpabilidade, o qual, progressivamente, substituiu em mim a questão do sofrimento, do sofrer demais que oprime o mundo.³⁸

Por outro lado, o encontro, ou o desencontro, com os estruturalistas parece ter lhe proporcionado uma ampliação de seu modelo, uma expansão na concepção da ontologia hermenêutica herdada de Heidegger, quando incorpora um modelo de linguagem, como um sistema inconsciente de estruturas comuns a símbolos intencionais da fenomenologia da existência e a símbolos disfarçados, travestidos da psicanálise:

Pareceu que a dimensão lingüística de todo simbolismo não tinha sido o objeto de um tratamento distinto e sistemático, nos meus trabalhos anteriores, a despeito do fato de que o desvio via símbolos tinha, desde *O Simbolismo do Mal*, tomado a forma de um desvio da reflexão de si, via uma investigação dos *signos* de mediação desta reflexão. Foi neste terreno da investigação da linguagem que encontrei um novo desafio, algo diferente do estruturalismo francês, que eliminou qualquer referência a um sujeito falante de sua análise de sistemas de significação. Descobri, então, uma convergência entre a crítica estruturalista originária da lingüística e da crítica da psicanálise, originária de Freud, uma convergência que chamei de *desafio semiológico*.³⁹

³⁸ Ricoeur, P. *CC*, p. 49.

³⁹ Ricoeur, P. apud Kearney, R. *Op. cit.*, p. 97: "It appeared that the linguistic dimension of all symbolism had not been made the object of a distinct and systematic treatment in my earlier works, in spite of the fact that the detour via symbols had, since *The Symbolism of Evil*, taken the form of a detour of reflection on the self via an investigation of the mediating *signs* of this reflection. It is upon this terrain of the investigation of language that I encountered a new challenge, that of French structuralism, which eliminated any reference to a speaking subject from its analysis of signifying systems. I thus discovered a convergence between the structuralist critique originating from linguistics and the psychoanalytic critique originating from Freud, a convergence in what I called collectively the *semiological challenge*."

Para Ricoeur, processo de interpretação vai do recolhimento de sentido à interpretação como exercício de suspeita. Dessa forma, ele

propõe-se uma “via longa”, que o leva a pensar a interpretação como um processo complexo que inclui tanto o momento da descrição das estruturas e suas leis – a explicação – como o momento apropriado do sentido pelo sujeito – a compreensão –, sem perder de vista o horizonte ontológico.⁴⁰

De fato, a interpretação não pode ser apenas fruto do trabalho do filósofo que reflete solitariamente, mas é preciso a interação dos usuários da linguagem, os sujeitos na interação do diálogo.

Dessa forma, entendemos que Ricoeur endossa as concepções de Gadamer e Heidegger, nas quais a existência humana está inserida na linguagem e numa situação histórica de diálogo intersubjetivo com os demais.

É importante lembrar que o diálogo intersubjetivo não se restringe ao face-a-face, mas se estende a um horizonte histórico no qual os significados sobrevivem, podendo até se sobrepor ao “aqui e agora” da conversa; esses significados podem permanecer no tempo, por meio de textos escritos, de documentos, monumentos, instituições e outras tradições da cultura.

A transmissão de significados na história fica mediada pelo texto e nos coloca no círculo hermenêutico onde cada interpretação é precedida por um horizonte semântico herdado da tradição e ainda exposto a múltiplas releituras subsequentes feitas por outros intérpretes.

Todas as interpretações colocam o leitor no meio do círculo dialético da intersubjetividade, ao invés de fixar um começo ou um fim. Ricoeur defende que a fundação sem pressupostos dos idealistas fica mais fraca e até desaparece diante dessa exposição, porque a interpretação histórica se dá no meio do diálogo que já fora iniciado num momento anterior.⁴¹

Mostramos como a hermenêutica entendida por Ricoeur engloba a linguagem; quando a usamos, já estamos interpretando o mundo, seja figuradamente, através da alegoria, dos símbolos, das metáforas ou dos mitos. Embora a hermenêutica esteja relacionada ao problema técnico da exegese textual, ela também está ligada ao problema da linguagem como um todo.

⁴⁰ Gentil, H.S. Op. cit., p. 46.

⁴¹ Ibid. p. 43-59 passim.

Nessa linha, a hermenêutica romântica, não menos que a fenomenologia idealista tendeu a entender o ‘distanciamento’ histórico de sentido como sendo uma ameaça à reflexão subjetiva. Ricoeur, em contraste, apoia uma fenomenologia hermenêutica que vai dar prioridade às simbolizações históricas de entendimento em relação à pura interioridade da consciência. A “História”, ele escreve, “precede a mim e às minhas reflexões; eu pertencço à história antes de pertencer a mim mesmo.”⁴²

A conclusão interpretativa para Ricoeur permanecerá em aberto, como um processo sem conclusão; os fenômenos de múltiplos sentidos são seu principal foco hermenêutico, um entendimento último será apenas uma possibilidade, que não poderá ser obtida, por completo.

Se o conflito das interpretações é uma consequência lógica da natureza simbólica da linguagem, dado que os símbolos têm mais de um significado, e dizem mais do que aparece num primeiro momento, o esforço maior não será apenas de solucionar tais conflitos, mas de criar uma metodologia, um conjunto de critérios que situem e demarquem os limites teóricos de cada campo da hermenêutica filosófica. Os limites dessas diferentes interpretações serão suas verdadeiras *raisons d’être*, estabelecendo claramente os contornos do pré-entendimento, do qual nossas interpretações derivam. A hermenêutica de Ricoeur mantém uma ligação com uma ontologia fenomenológica, em oposição à ideologia absoluta do texto. Seu modelo hermenêutico

...renuncia à hipóstase estruturalista da linguagem – o culto do texto como um fim em si mesmo. O texto se mantém fiel à descoberta da ontologia fenomenológica em que a intenção básica do signo é dizer alguma coisa *sobre* algo; o que, no caso da linguagem simbólica, significa designar *possíveis modos de existência* que ultrapassem os limites de qualquer situação presente. A linguagem em si, como um meio significante, deve referir-se à existência.”⁴³

Isso seria uma espécie de crítica hermenêutica dos vários sinais de existência; mas tudo isso pode permanecer como um desejo de ser. É importante lembrar que isto também será um projeto de interpretação que nunca poderá ser totalmente concluído. Ser histórico -

⁴²Ricoeur, P. apud Kearney, R. Op. cit., p. 99: “Thus romantic hermeneutics, no less than idealist phenomenology, tended to view the historical ‘distanciation’ of meaning as a threat to reflective subjectivity. Ricoeur, by contrast, sponsors a phenomenological hermeneutics which will give priority to the historical symbolizations of understanding over the pure interiority of consciousness. “History”, he writes, “precedes me and my reflection; I belong to history before I belong to myself.””

⁴³ Ibid., p. 103: “...renounces the structuralist hypostasis of language – the cult of the text as an end in itself. It remains faithful to the discovery of phenomenological ontology that the basic intention of the sign is to say something *about* something; which, in the case of symbolic language, means to designate *possible modes of existence* which surpass the limits of any given, present situation. Language itself, as a signifying milieu must be referred to existence.”

da e na História – significa jamais poder resolver-se em saber de si mesmo, afirmou Ricoeur, então “a hermenêutica, em resumo, é a tentativa de reaproximar o que está longe - temporalmente, geograficamente, culturalmente, espiritualmente, etc. Ela luta para recuperar o que foi retirado [do sentido].”⁴⁴

Segundo Ricoeur, “a primeira coletânea de meus artigos, *História e Verdade*, contém a marca dessa preocupação insistente pelo “sentido da história”, segundo as múltiplas acepções da palavra “sentido”. ”⁴⁵

O projeto hermenêutico-fenomenológico de Ricoeur também absorveu a crítica da falsa consciência, levantada pelos três grandes mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud. Estes modelos de interpretação, através da suspeita, são um sinal de que há níveis de significação que estão ausentes da possibilidade de apreensão imediata pela consciência. Segundo Ricoeur,

...estes mestres da suspeita nos ensinam que só podemos esperar recuperar nosso ontológico *desejo de ser*, ao entender, primeiramente, a nós quando recuperamos nosso desejo de ser ontológico para primeiramente, entender a nós mesmos como existimos *fora de nós mesmos*. Todos os três reconhecem que o significado, longe de ser transparente, é, de fato, um processo enigmático que esconde (os significados), ao mesmo tempo que revela. (...) Ricoeur acredita que ‘a hermenêutica da suspeita’ torna possível uma nova crítica da cultura. Confessadamente, permanece como uma hermenêutica negativa de ‘desmistificação’. Mas, precisamente como tal, ela lida com a falsidade e a ilusão, não apenas no contexto subjetivo do erro epistemológico, mas na dimensão do nosso discurso social como um todo.⁴⁶

Como esse desmascaramento da falsa consciência, feito por uma crítica da cultura, pode ser uma contribuição essencial para o projeto da hermenêutica de Ricoeur?

O esforço de entendimento deve estar na direção de entender que um processo de destruição dos ídolos da falsa consciência poderá deixar os símbolos genuínos da cultura serem expressados. Só assim uma hermenêutica afirmativa poderá ser feita.

⁴⁴ Ibid., p. 110: “Hermeneutics, in short, is the attempt to render near that which is far – temporally, geographically, culturally, spiritually, etc. It strives to recover that which has been removed.”

⁴⁵ Ricoeur, P. *Réflexion Faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 63: “Le premier recueil de mes articles, *Histoire et Vérité*, porte la marque de ce souci insistant pour le “sens de l’histoire”, selon les acceptions multiples du mot “sens””.

⁴⁶ Kearney, R. Op. cit., p. 104, 105: “...these masters of suspicion teach us that we can only hope to recover our ontological *desire to be* by first understanding ourselves as we recover our ontological desire to be by first understanding ourselves as we exist *outside of ourselves*. All three recognize that meaning, far from being transparent to itself, is in fact an enigmatic process which conceals at the same time as it reveals.(...) Ricoeur believes that the ‘hermeneutics of suspicion’ makes possible a new critique of culture. Admittedly, it remains a negative hermeneutics of ‘demystification’. But precisely as such, it deals with falsehood and illusion not just in the subjective context of epistemological error, but as a dimension of our social discourse as a whole.”

É tarefa da hermenêutica mostrar que a existência chega à expressão, ao significado, e na reflexão, somente através de uma contínua exegese de todas as significações que venham à luz, no mundo da cultura. A existência torna-se ela mesma, apenas ao apropriar-se deste significado que está ‘fora’: nos trabalhos, nas instituições e nos monumentos culturais, nos quais a vida do espírito se objetiva.

O ontológico *desejo de ser* do homem (...) encontra sua última articulação na *eschatologia do sagrado* (...) (que) representa, para Ricoeur, o mais completo afastamento do ideal de sujeito cartesiano. (...) o sagrado exige que a consciência se livre da ilusão de auto-suficiência e aceite que sua última dependência está num significado que existe além de si (*self*). (...) A busca filosófica pela certeza absoluta é um falso mito que deve ser permanentemente desmitologizado. A hermenêutica da afirmação deve estar, sempre, lado a lado com a hermenêutica da suspeita. É porque a certeza absoluta é impossível (...) que o conflito das interpretações é insuperável.⁴⁷

Nessa sucinta exposição sobre as heranças que deixaram traços na filosofia de Ricoeur, pudemos perceber suas principais preocupações, entre as quais aparece uma forte inquietação em relação ao problema do mal.

1.3. Reflexões Políticas:

A Ontologia da Ação e O Problema do Mal

O fio condutor que atravessa a obra de Ricoeur unificando a diversidade de suas investigações é a ética. Há duas questões, entre outras, que estão intimamente ligadas, e que animam sua obra: “Quem sou eu?” e “Como devo viver?”; a segunda se refere a um questionamento moral cujos maiores credores são Aristóteles e Kant. Este segundo questionamento orienta a redação deste trabalho, inspirando, inicialmente, reflexões à luz dos escritos de Ricoeur, seguidas por algumas leituras que ele fez sobre alguns textos de Hannah Arendt.

⁴⁷Ricoeur, P. apud Kearney, R. Op. cit., p. 106, 107: “It is task of hermeneutics to show the existence arrives at expression, at meaning, and at reflection only through the continual exegesis of all the significations that come to light in the world of culture. Existence becomes a self only by appropriating this meaning which first resides ‘outside’, in works, institutions and cultural monuments in which the life of the spirit is objectified. (...) Man’s ontological *desire to be* (...) finds its ultimate articulation in an *eschatology of the sacred*. (...) ...represents, for Ricoeur, the most complete displacement of the Cartesian subject. (...) ...the sacred demands that consciousness divest itself of the illusion of self-sufficiency and acknowledge its ultimate dependence on a meaning that exists beyond the self. (...) The philosophical claim to absolute knowledge is a false myth that must be perpetually demythologized. The hermeneutics of affirmation must always be coupled with a hermeneutics of suspicion. “It is because absolute knowledge is impossible (...) that the conflict of interpretations is insurmountable.”

Algumas perguntas se desdobram a partir da questão de fundo, e com ela se relacionam intimamente. Apresento dois exemplos: “Como é possível – ou foi possível – haver a mobilização popular a ponto de se inverter a relação de forças de poder, em situações de opressão, sob governos que usaram a força como instrumento primeiro em seus regimes políticos?” “Quais são as lições possíveis que tais momentos históricos nos ensinaram?”

A importância que Ricoeur concedeu à filosofia política, em sua obra, pode ser percebida pelas observações que fez, tais como: desde o Renascimento e, sobretudo, depois do surgimento do pensamento do *contrato*, a filosofia política se separou do eixo comum da história da filosofia:

Aconteceu algo de absolutamente dramático na história da filosofia, quando a filosofia política rompeu com a metafísica. A partir de Hobbes, só Espinosa mantém as duas (política e metafísica), escrevendo ao mesmo tempo *A Ética* e *O Tratado Teológico-Político*. Nos outros – na filosofia do *Contrato* de Rousseau, por exemplo – a filosofia política separou-se do fundo metafísico de uma filosofia do acto e de uma filosofia da acção”.⁴⁸

Se a filosofia política parece ter se separado da filosofia da ação, Ricoeur entende que é preciso fazer esse caminho novamente. Antes, porém, deve-se considerar o caminho da reflexão pela observação e vivência dos fatos históricos, ou seja, a partir da ação, encaminhar a reflexão, estando sensível aos fatos históricos fundamentais.

A reflexão política não parece ser prioritária na filosofia de Paul Ricoeur, à primeira vista, mas seu testemunho foi permanente, e se deu por um acompanhamento atento da instituições democráticas, de forma

a marcar na defesa do Estado de Direito, um limite inegociável face às experimentações socialistas, quaisquer que fossem suas justificações econômicas aparentes.⁴⁹

As análises e reflexões políticas de Ricoeur são expressas por 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 seu projeto ético e político reaparece

⁴⁸ Mongin, O. *Paul Ricoeur: As Fronteiras da Filosofia*. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 78.

⁴⁹ Padis, M.-O. *ALP*, p. 216: “...marquer dans la défense de l’État de droit, une limite non négociable vis-à-vis des expérimentations socialistes, quelles qu’en fussent leurs justifications économiques apparentes.”

reformulado, com a publicação, em 1990, de *Soi-même comme un autre*⁵⁰, conhecido como “sua pequena ética.”⁵¹

Suas numerosas intervenções ligadas à atualidade podem ser reunidas num projeto filosófico ligado a uma ontologia da ação, onde,

a filosofia da ação não é separável de um empenhamento na vida pública, manifesta-se, especialmente, tanto nas suas intervenções em revistas, como nas suas responsabilidades universitárias.⁵²

A ontologia da ação encontra-se imersa na interpretação e re-interpretação da problemática do mal, questão que permeou, fortemente, as preocupações de Ricoeur, transformando-se num impulso necessário de pensar e repensar a ética, a política, o jurídico e a história, levando sempre em consideração a realidade terrível do mal. A questão do político se enraíza nesse insondável do pensar que representa o problema do mal.

“O mal, como o tempo, é aporético no sentido de que ele suscita impasses que o pensamento tem por dever meditar”⁵³. O dever de refletir sobre o mal, a política, e a observação do efeito trágico de alguns acontecimentos históricos:

condena o homem da *praxis* a reorientar a ação, por sua própria conta e risco, no sentido da sagesa prática...(…) Essa transição da “*catarsis*” para a convicção, da sabedoria trágica para a sagesa prática, desenha o horizonte ético privilegiado por Ricoeur.⁵⁴

Mas, como passar do pensamento à ação? Como deve agir o homem da *praxis*? Essas perguntas podem ser respondidas quando Ricoeur aponta que sua preocupação com a ação se torna valorizada pela ética e pode ser entendida por meio de uma estrutura ternária: “A minha fórmula de três termos: estima de *si-mesmo*, solícitude – isto é, relações interpessoais marcadas pela amizade - e instituições justas.”⁵⁵

Ação valorizada pela ética. Devemos explicitar o entendimento ricoeuriano sobre ela, assim como a diferenciação que faz da moral.

⁵⁰ Ricoeur, P. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus Editora, 1991.

⁵¹ Petit, M.P. V. Op. cit., p. 14.

⁵² Mongin, O. Op. cit., p. 73.

⁵³ Gagnebin, J. M. “Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur”, *Revista de Estudos Avançados*, v. 11, n. 30, São Paulo: USP, 1997, p. 269.

⁵⁴ Mongin, O. Op. cit. p. 69.

⁵⁵ Ibid. p. 74.

Ética é uma palavra de origem grega e moral é originária do latim, “ambas nos remetem à idéia de costumes (*ethos, mores*)”⁵⁶. É preciso discernir uma nuance entre as duas, conforme se acentue “o que é *estimado bom* ou sobre o que se *impõe* como *obrigatório*.”⁵⁷

Enquanto a ética encerra

a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas, o termo moral implicaria nas obrigações, nas normas e interdições caracterizadas por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição. Nessas duas perspectivas, observamos a herança aristotélica: “a ética é caracterizada por sua perspectiva *teleológica* (de *télos*, significando ‘fim’); e uma herança kantiana, na qual a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, *deontológico* (*deontológico* significando precisamente ‘dever’)”⁵⁸

Ricoeur não se restringe à ortodoxia aristotélica ou kantiana, e defende a primazia da ética sobre a moral, defende a necessidade da intenção ética passar pelo crivo da norma, e sublinha a importância de recorrermos à sabedoria prática, de estarmos atentos à singularidade das situações, se porventura a norma levar a conflitos.

A intenção ética, a intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas, define-se por um modo optativo e não imperativo de vida; trata-se, em última instância, de uma escolha, uma aspiração à vida boa. O homem capaz faz escolhas.

Na acepção da “vida boa”, a insistência pelo componente “si”, revela a associação do termo “estima” ao plano ético fundamental, enquanto o termo “respeito” estaria no nível moral, do dever. Dessa forma,

duas coisas são fundamentalmente estimáveis em si mesmas: primeiro, a capacidade de escolher por razões, de preferir isso àquilo, (...) a capacidade de agir *intencionalmente*; em seguida, a capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar alguma coisa no mundo, em poucas palavras, capacidade de *iniciativa*.”⁵⁹

A estima de si é o momento reflexivo da *práxis* que acompanha a hierarquização das nossas ações, diferenciando-nos das simples forças da natureza ou de simples instrumentos, valorizando-nos como autores.

⁵⁶ Ricoeur, P. “Ética e Moral”, *Leituras 1: Em Torno ao Político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 161.

(Nesta dissertação, este artigo será citado pela sigla *EM*).

⁵⁷ Ricoeur, P. *EM*, p. 161.

⁵⁸ *Ibid.* Loc. cit.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 162.

Viver bem, com e para os outros, é nomeado por Ricoeur como “solicitude, que não se acrescenta de fora à estima de si, mas explicita a dimensão dialogal implícita naquela”⁶⁰; portanto, ambos os movimentos só podem ser pensados juntos.

Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro. (...) O milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis umas às outras na própria troca. Essa *reciprocidade dos insubstituíveis* é o segredo da *solicitude*.⁶¹

A intenção do bem-viver nas instituições refere-se a todas as estruturas do viver-em-comum de uma comunidade histórica; o sentido da justiça – atribuir a cada um a sua parte - exigido pela própria noção de outro, se estende para além do face-a-face, para além das relações interpessoais, entende Ricoeur.

A aspiração à vida boa corresponde, do lado moral, à exigência de universalidade. “A exigência de racionalidade se exprime essencialmente como exigência de universalização”⁶², interferindo com a intenção da vida boa, torna-se razão prática. As regras universalizáveis são genuinamente válidas para todo homem, em todas as circunstâncias.

Dessa forma, as preocupações de Ricoeur com a ação, valorizadas pela ética, podem ser divididas em dois grandes temas:

o primeiro, da não-violência: freqüentemente um questionamento sobre as situações-limite, os casos extremos, onde se pode destacar a influência de Karl Jaspers, de Eric Weil e de Hegel - a quem deve uma exigência política e um sentido de Estado que nunca o abandonará – assim como sua experiência na II Guerra Mundial – como prisioneiro, uma espécie de analista-personagem, também sua oposição à Guerra da Argélia e à Guerra do Golfo, em 1991.

E, um segundo grande tema que diz respeito às relações respectivas da economia, da política e da ética, orientando-se em várias direções: as relações entre economia e política, claro está, mas também o desenvolvimento e, finalmente, uma discussão mais tardia com os diversos teóricos da justiça social (como John Rawls).⁶³

Quando questões sobre o político emergiram historicamente, ou restaram de suas vivências - “a vivência que constitui também a via de acesso à compreensão. A compreensão

⁶⁰ Ibid., p. 163.

⁶¹ Ibid. Loc. cit.

⁶² Ibid., p. 164.

⁶³ Ricoeur, P. apud Mongin, O. Op. cit., p. 75, 76.

se funda na vivência e a tem como pressuposto”⁶⁴ - e captaram sua atenção de filósofo comprometido com os valores da liberdade e cidadania, Ricoeur fez reflexões sobre filosofia política, trabalhando sempre a singularidade dos problemas, e considerando que “a primeira palavra não é nunca de nós mesmos (...) a dupla formada pelo poeta e pelo filósofo permanece incompleta se não se introduz um terceiro termo, o do político.”⁶⁵

Para Ricoeur, a forte inquietação em relação ao problema do mal lhe parecia como um grande desafio à filosofia e à teologia. Não o pensava como uma grandeza negativa, que é o mal isoladamente, mas, ao contrário, pensava-o como algo em contraposição à afirmação originária de aspiração ao bem; sem a aspiração ao bem em si, o mal não poderia vir à consciência e ser denunciado.

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 Para Hannah Arendt, a prática do mal é diretamente proporcional ao não-pensar: o homem que não pensa fica destituído da capacidade de julgamento e, conseqüentemente, de deliberação. Portanto, a inquietação sobre o que fazer contra o mal, aliada à sua preocupação ética, seu ideal de comprometimento e participação no mundo, leva-o a pensar profundamente sobre o político, a refletir sobre eventos políticos específicos, porque entende que é a partir do político que a presença do mal maior se torna possível.

O mal específico do poder político foi reconhecido por grandes pensadores, em vários contextos distintos, desde os profetas de Israel a Sócrates, de Maquiavel a Marx e Lênin, todos atestaram que a grandeza do político está estreitamente ligada ao mal:

A morte de Jesus, como a de Sócrates, passa por um ato político, por um processo político; é uma instância política, essa mesma que assegurou sua ordem e tranquilidade, o sucesso histórico da *humanitas* e da *universalitas*, é o poder político romano que aparece na cruz: ‘Ele sofreu sob Pôncio Pilatos’.⁶⁷

Instigado pelas questões mencionadas, pela inquietude diante da problemática do mal, e movido pelos eventos históricos, vividos ou presenciados, Ricoeur fez uma importante

⁶⁴ Gentil, H. S. Op. cit., p. 39.

⁶⁵ Petit, M. P. V. Op. cit., p. 15.

⁶⁶ Ricoeur apud Petit, M. P. V. Op. cit., p. 19.

⁶⁷ Ricoeur, P. *PP*, p. 731: “La mort de Jésus, comme celle de Socrate, passe par un acte politique, par un process politique; c’est une instance politique, celle-là meme qui assura par son ordre et sa tranquillité la réussite historique de l’*humanitas* et l’*universalitas*, c’est le pouvoir politique romain qui dressa la croix: “Il a souffert sous Ponce-Pilate’.”

reflexão sobre o poder e seus males, quando aconteceram os eventos revolucionários em Budapeste.

Inspirado por aquela ilustração dos desvios perniciosos do poder, Ricoeur escreveu um importante artigo intitulado *O Paradoxo Político*, no qual espelha sua aguda preocupação com questões filosóficas nascidas de problemas reais. É o filósofo vivo, interpretando a realidade que o cerca.

Se pensarmos o poder como força vertical que atua de cima para baixo, governantes-governados, encontramos momentos na história nos quais essa relação de forças se inverte, como acontece nas revoluções, nas insurreições populares, quando a força parte do povo. Essa inversão se verifica em “viradas” históricas, como será analisado no capítulo seguinte, com a explicitação dos acontecimentos de Budapeste. Tais viradas históricas são políticas, independem das relações econômicas de força e se desdobram em influências transformadoras para as vidas dos cidadãos, podendo mudar o desenho das nações e do mundo em que vivemos.

A relevância em se estudar um evento revolucionário, resultado de regimes totalitários, que tentaram apagar a liberdade do homem, está no fato de que tais regimes puseram em risco outros sistemas políticos que pretendiam ser liberais; o totalitarismo de esquerda, caracterizado pelo comunismo, poderia ter se revelado em outros sistemas livres, instrumentalizados pela coação e violência, a sufocarem o livre agir do homem, no espaço público, no lugar do político.

Pensar sobre essas dobras históricas é pensar que a política se baseia, de fato, na pluralidade dos homens. Arendt acentua que “a política surge não *no* homem, mas sim *entre* os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre homens, onde só se torna possível a política, a verdadeira política. O sentido da política é a liberdade.”⁶⁸

Se, por um lado, podemos pensar por conta própria, por outro lado, só podemos agir no mundo, na pluralidade, pela exigência de estarmos sempre ligados aos outros, ansiando pela liberdade. Essa exigência foi, de certa forma, um instrumento facilitador para pensar no poder político, nas formas como ele pode se apresentar, nas suas virtudes, ou por meio de enormes possibilidades de perversão.

Revisitar os eventos passados indica a necessidade de se manter uma atitude vigilante de controle político sobre o poder, mesmo diante das atuais grandes democracias capitalistas,

⁶⁸ Arendt, H. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004. Prefácio de Kurt Sontheimer, p. 8, 9.

que, em vários exemplos, se impõem por força do capitalismo e pujança econômica, mas não deixam de se aliar à força bruta, seja ideológica, seja das armas. O poder de mobilização e participação do cidadão é umas das fortes demandas da vida em comum.

Finalmente, entendemos que: “como nossa história e nosso passado não são nem cargas indesejadas nem determinações, pois sem eles não teríamos de onde sair, nem para onde nos projetar. Eles são heranças, pontos de orientação”⁶⁹ e devemos valorizar as nossas possibilidades de ‘homem capaz’, capaz de tomar iniciativas, de agir de maneira política, participando como cidadão e impedindo, pelo controle efetivo sobre os governos, que o mal maior se transforme em realidade. Nossa atitude deve ter a convicção de que : “o meu lugar é-me concedido, a hierarquia das preferências transforma-me de fugitivo ou de espectador desinteressado, em homem de convicção que descobre ao criar e cria ao descobrir”.⁷⁰

No capítulo seguinte serão mostrados os fundamentos do paradoxo político, baseado no mencionado artigo de 1957; ao explicitarmos o paradoxo, discutiremos os problemas específicos do poder político, seus avanços e possíveis abusos que geram o mal de poder, o mal maior.

⁶⁹ Critelli, D. *Propósitos e Liberdade*. In: Folha de São Paulo, Caderno Equilíbrio, Outras Idéias. São Paulo, 24 janeiro 2008.

⁷⁰ Ricoeur apud Mongin, O. Op. cit., p. 75.

CAPÍTULO 2
O Paradoxo Político

CAPÍTULO 2

O Paradoxo Político

O pensamento político baseia-se, em essência, na capacidade de formação de opinião e se funda, sobretudo, no discernimento. A política tem como ponto central a preocupação com o mundo e não com o homem no singular. Por isso, sempre que os homens se juntam, o mundo move-se entre eles, e nesse inter espaço ocorrem e se fazem todos os assuntos humanos.⁷¹

Numa atitude de permanente acuidade intelectual e discernimento, Ricoeur retoma suas preocupações com a ação ligadas às suas preocupações políticas, quando:

...então, o problema da ação voltou ao primeiro plano, talvez também por causa de 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.⁷²

“Foi desse primeiro texto que, sem dúvida, procedeu a seqüência das minhas reflexões de filosofia política.”⁷³

2.1. Da Ação ao Pensamento

A formulação do paradoxo político em 1957 – foco principal desse trabalho – surge com a necessidade de voltar a atenção à questão política e aos eventos de Budapeste, em fins de 1956. Ele publica seu importante artigo, com esse mesmo título, na Revista *Esprit*⁷⁴, que foi seguido de muitas repercussões e as discussões em torno dele desempenharam um papel fundamental de crítica, na época.

⁷¹ Arendt, H. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004. Fragmento 2b, p. 30- 36 passim.

⁷² Ricoeur, P. *Revue Labyrinth*, vol. 2, Hiver 2000. “Un entretien avec Paul Ricoeur par Yvanka Raynova”. Cet entretien fut réalisé au cours du XIXème Congrès de la FISP, Moscou, août 1993: “Alors le problème de l’action est revenu au premier plan, peut-être aussi à cause de mes préoccupations politiques. Il est certain que j’ai été extrêmement marqué par la guerre froide et les événements aussi importants que Budapest. Le texte de philosophie politique le plus important 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 structure et le pouvoir.”

⁷³ Ricoeur, P. *CC*, p. 135.

⁷⁴ Ricoeur, P. *PP*, 1957.

O questionamento que o ocupava, sob o choque de Budapeste “era o problema da especificidade do político em relação ao econômico-social”⁷⁵, e Ricoeur afirma que foi lançado nessa direção, da especificidade do político, pelo seu interesse na dimensão jurídica, a questão do pluralismo jurídico foi justamente o que o remeteu para o problema do paradoxo político. Segundo Olivier Mongin, essas discussões

ajudaram implicitamente a ultrapassar a querela entre Antigos e Modernos, conseguindo fazer toda uma avaliação acurada de uma ‘sabedoria prática’ destinada a ultrapassar a oposição entre deontológico e teleológico, entre moral e ética.⁷⁶

Apesar de sua importância, esse conceito ricoeuriano foi tardiamente reconhecido, talvez pela incapacidade de se compreender a importância política dos eventos húngaros naquele momento de transformações políticas, numa Europa ainda ferida pelo fim recente da guerra. Era apenas o começo de um despertar para as reflexões sobre as reais conseqüências do regime comunista e, talvez, a derrota aniquilante que a Hungria havia sofrido provocara uma certa quebra na ilusão da força desses movimentos de resistência, embora seja importante frisar que a resistência húngara foi, claramente, anti-soviética, anti-russa, e não anti-socialista.

Foi somente no final dos anos 70, quando a crítica dos totalitarismos aflorou significativamente e veio contribuir para dar um novo impulso ao pensamento político contemporâneo, que as conseqüências do evento voltaram à cena principal.

Os acontecimentos de Budapeste, como todo acontecimento digno desse nome, tiveram um impacto indefinido; tocaram-nos e comoveram-nos em vários níveis: ao nível da sensibilidade histórica, ferida pelo inesperado; ao nível da previsão política a médio prazo; ao nível da reflexão durável sobre as estruturas políticas da existência humana. Deveríamos ir e vir constantemente de uma a outra dessas forças do acontecimento.⁷⁷

Deixar ir e vir constantemente a reflexão sobre essas forças do acontecimento me parece uma importante sugestão, ou um dever, a seguir! Começo pela apresentação do artigo

⁷⁵ Ricoeur, P. *CC*, p. 136.

⁷⁶ Mongin, O. *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁷ Ricoeur apud *Ibid.*, p. 79.

de Ricoeur, de 1957 - que se tornou célebre pelo que anuncia: “o maior mal adere à maior racionalidade, há uma alienação política *porque* o político é relativamente autônomo”⁷⁸.

O meu objetivo neste capítulo é refletir sobre o paradoxo político, os eventos históricos que lhe serviram de pano de fundo, assim como pensar sobre as forças paradoxais do poder. Podemos nos instruir por acontecimentos importantes ocorridos em certos momentos históricos, assim como expandir a reflexão para outros contextos.

O conceito cunhado por Ricoeur nos convida a refletir sobre outras situações de possíveis paradoxos políticos, e nos faz pensar também sobre quais as possibilidades de haver um bom relacionamento político, nas diversas formas de organização de diferentes países, nos diversos regimes econômicos, num movimento desejável, em que imperem o respeito e a ética na hierarquia vertical - poder e povo - e na horizontalidade, isto é, entre os homens.

Voltando à publicação mencionada, Ricoeur enfatiza haver uma relação íntima e inexorável entre o pensamento político e o acontecimento que o provocou, de forma que o questionamento deve se aprofundar no sentido de investigar como “as guerras do século XX, que abalaram tragicamente a instituição democrática da Cidade, representam uma necessidade de reflexão renovada da filosofia política.”⁷⁹

2.2. A Revolução Húngara de 1956

A Ilusão das Esquerdas

O evento histórico que deu origem à reflexão de Ricoeur sobre o poder político, sua força, suas implicações, contradições e conseqüências, data de 1956, e assinala os movimentos revolucionários que ocorreram na Hungria, assim como a invasão violenta desse país pelas tropas soviéticas, dirigidas com a finalidade de abafar a insurreição popular.

Qual era o cenário desses eventos?

A revolta de Budapeste, Hungria, iniciou-se em 23 outubro de 1956 e caracterizou-se “por movimentos espontâneos, populares, envolvendo todos os segmentos da sociedade, inclusive muitos membros do partido comunista húngaro”⁸⁰. Os húngaros se opunham à indiferença e incompetência dos ‘funcionários’ a serviço do modelo econômico-político

⁷⁸ Ricoeur, P. *PP*, p. 723: “...le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu’il y a une aliénation politique *parce que* le politique est relativement autonome.”

⁷⁹ Mongin, O. *Op. cit.*, p. 79.

⁸⁰ Korda, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian 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”.

soviético que haviam transformado o país numa miséria marxista, em pouco mais de uma década.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, os soviéticos espalharam seus domínios e haviam imposto seus homens de confiança para governar os países da chamada ‘cortina de ferro’, na Europa do leste, e também estavam no poder os ‘governos do povo’ em países como a Polônia, a Tchecoslováquia, a Alemanha Oriental, a Bulgária, a Romênia e a Albânia.

O evento húngaro foi um importante movimento revolucionário da nação contra algumas regras de Moscou: as demandas visavam sobretudo a diminuição da burocracia, visavam mais liberdade política, liberdade de consciência, de imprensa, enfim, clamavam por uma vida mais democrática e “o direito a uma existência independente”.⁸¹

No entanto, segundo Gati, é importante lembrar que

poucos húngaros lutaram contra a regra [socialista] soviética, pois seu objetivo maior era reformar o sistema, não aboli-lo. Os revoltosos – não mais de 15.000 que efetivamente pegaram em armas contra os opressores soviéticos, embora praticamente todos os húngaros os tenham apoiado ombro a ombro – os defensores da liberdade eram profundamente nacionalistas, anti-soviéticos e anti-russos, mas - importantíssimo frisar – não anti-socialistas.⁸²

O povo unido expressou sua desconfiança em relação ao governante atual 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 stalinista do que fora o próprio Stalin.”⁸³

Budapeste caracterizou-se por ser o primeiro movimento a desafiar seriamente a hegemonia soviética no leste europeu, comandada até há pouco tempo por Stalin.⁸⁴ A oposição húngara não foi apenas intelectual, nem se limitou aos discursos, mas desenvolveu-se através da força bruta, através da ação, da luta armada.

⁸¹ Gati, C. *Failed Illusions – Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 1: “...their right to independent existence”.

⁸² *Ibid.*, p. 3: “...few Hungarians actually fought against Soviet rule, and their ultimate goal was to reform the system, not to abolish it. ...no more than 15,000 took up arms against Soviet oppressors, although practically all Hungarians stood shoulder to shoulder with them...the freedom fighters were deeply nationalist, anti-Soviet, and anti-Russian – but not antisocialist”.

⁸³ Korda, M. *Op. cit. Loc. Cit.*: “...against the tyranny – against a singularly 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”.

⁸⁴ Ver considerações histórico-políticas detalhadas no Anexo ao Capítulo 2, no final deste trabalho.

Em recente documento 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,

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 porque os revolucionários húngaros infundiram uma réstia de esperança noutras nações sob o domínio comunista.⁸⁵

Essa insurgência decidida, combinando elementos de reivindicação política - como a oposição à burocracia e ao monopólio do partido único - com elementos de demanda social, caracterizou-se, em última instância, pelas ações radicais, de ambos os lados, dos húngaros e dos soviéticos. Foi essa intensidade do movimento que certamente atraiu a atenção do filósofo Ricoeur, tocando fundo sua sensibilidade política e permitindo-lhe uma antevisão dos impactos futuros daquele evento histórico, tanto em outros países socialistas, em outros países europeus, como sobretudo, numa mudança nas concepções políticas vigentes.

Os questionamentos de Ricoeur surgiram sob vários ângulos, um deles advindo de sua fina observação política, que o levou a perseguir o objetivo de saber: qual é o momento em que o povo se levanta contra seu governo e governantes? Quais são as situações-limite que levam uma nação a não tolerar mais, de maneira subserviente comandos totalitários? Qual é o ponto ‘de virada’? Qual é o papel do poder nesse enfrentamento, digo, quais são os limites do poder dos detentores desse poder? Por fim, “Como era possível que os comunistas – e havia muitos entre nossos amigos, sobretudo nesse momento – sancionem tão facilmente a violência política?”⁸⁶

Os húngaros perceberam as virtudes específicas que a cidadania desenvolve em sua participação na vida pública, na força pública. Captaram o desvio de forças e respeito aos cidadãos e encontraram aí o nó de oportunidade para se levantarem contra seus opressores.

⁸⁵ Parlamento Europeu – Atualidade – Serviço de Imprensa. Sector Português. *A revolução Húngara de 1956, tentativa de reunificação de uma Europa dividida*. Bruxelas, 26/10/2006: “Os eurodeputados aprovaram um 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”.

⁸⁶ Ricoeur, P. *CC*, p. 135.

Por sua vez, a cidadania desenvolve as “virtudes” específicas dessa participação no poder público; essas são as “virtudes” próprias que regem as relações entre o governo e os homens livres, e que são as virtudes de obediência distintas do servilismo; como o comando da cidade digno desse nome é distinto do despotismo.⁸⁷

A Hungria, na época um país comunista⁸⁸, está geograficamente bem situada, fazendo fronteira com o Ocidente através da Áustria – fato que possibilitou, ironicamente, a entrada no país de inúmeros jornalistas e fotógrafos durante os acontecimentos desastrosos de outubro de 56.

Começa a ficar evidente o importante vínculo histórico e político entre todos os movimentos revolucionários que questionavam a falta de democracia, de liberdade. Lembramos que, em seguida, houve os movimentos da Primavera de Praga, na Tchecoslováquia, em 1968, as crescentes pressões e reivindicações populares na Alemanha do Leste e, também, dentro da União Soviética, através da pressão por independência de seus Estados-membros. Essa espiral foi tomando tal volume e força que o final da década de 80 presencia a queda do muro de Berlim e a derrocada final do regime comunista, com o esfacelamento da antiga União Soviética.

Conforme Hannah Arendt, os principais humores presentes na vontade humana são o medo e esperança.

...a vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem. (...) A alma está equipada para lidar com o que vem da região do desconhecido em sua direção por meio da expectativa, cujas modalidades principais são a esperança e o medo... Toda esperança traz consigo um medo, e todo medo cura-se ao tornar-se a esperança correspondente. (...) O que a alma exige do espírito nessa situação desconfortável é (...) confirmar a esperança ou o medo.⁸⁹

Então, os húngaros revoltosos de 56 nutriram esperanças de mudanças – e agiram para alcançá-las - apesar dos temores da URSS e sem ainda ter capacidade de medir os efeitos de

⁸⁷ Ricoeur, P. *PP*, p. 725: “A son tour, la citoyenneté développe les “vertus” spécifiques de cette participation à la puissance publique; ce sont les “vertus” propres qui règlent le rapport du gouvernement à des hommes libres et qui sont des vertus d’obéissance distinctes de la servilité, comme le commandement de la cité digne de ce nom l’est du despotisme.”

⁸⁸ Ver considerações histórico-políticas detalhadas no Anexo ao Capítulo 2, no final deste trabalho.

⁸⁹ Arendt, H. *The Life of The Mind*. Volume Two: *Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 35: “...willing, stretching out into the future, moves in a region where no such certainties exist. (...) the soul as distinguished from the mind – is equipped to deal with what comes toward it from this region of the unknown by means of expectation, whose chief modes are hope and fear... every hope carries within itself a fear, and every fear cures itself by turning to the correspondent hope... What soul demands of the mind in this uncomfortable situation is ...confirm either hope or fear...”

tais iniciativas. Eles, em um exemplo inesperado de coragem, exerceram sua vontade até o limite de sua capacidade de resistência, como observou Ricoeur, “os eventos nos tocaram ao nível da sensibilidade histórica, mordida pelo inesperado; ao nível do cálculo político a médio prazo; ao nível da reflexão durável sobre as estruturas políticas da existência humana”.⁹⁰

As esquerdas começaram a perder a ilusão de poder acabar com as desigualdades por meio do regime comunista. Entendo que esse foi o grande questionamento que se seguiu à primeira comoção; porém, mesmo até os dias de hoje, cinquenta e um anos após a revolução húngara, há a necessidade de se voltar aos fatos, analisá-los sob outra perspectiva, pois nunca a análise histórica se esgota e a história contada está cheia de “ambiguidades e inconsistências”⁹¹. E, citando Gati: “... o acadêmico responsável *deve* tentar suprimir dos povos – húngaros, americanos ou russos (e demais – acréscimo meu) – suas ilusões históricas”.⁹²

Ilustro esse entendimento - de que temos por dever ir e voltar na análise dos fatos históricos - e reforço-o pela citação do parecer de Jacob Heilbrunn, em recente artigo no jornal *The New York Times*:

É uma pena que nenhum dos autores (que escreveram sobre os eventos na Hungria; no artigo citado são Charles Gati, Michael Korda, Erich Lessing e Victor Sebestyen) notou que os eventos na Hungria refutaram a teoria, lançada por Hannah Arendt em *As Origens do Totalitarismo*, e largamente aceita como verdade no Ocidente até quase o fim da guerra fria, que o Comunismo havia reduzido populações inteiras a um permanente estado de humilde subserviência. A Hungria mostrou que isso estava errado.⁹³

A insurreição popular húngara – cheia de iniciativas, mas recheada de romantismo e idealismo também - durou apenas treze dias e foi bem organizada, “criou seus órgãos revolucionários estruturados horizontalmente (conselhos operários), comitês urbanos, conselhos de bairros e conselhos profissionais. Foi a primeira revolução soviética anti-soviética dirigida contra a burocracia do Partido Comunista e contra o Estado”⁹⁴. O levante

⁹⁰ Ricoeur, P. *PP*, p. 721: “...au niveau de la sensibilité historique, mordue par l’inattendu; au niveau du calcul politique à moyen terme; au niveau de la réflexion durable sur les structures politiques de l’existence humaine”.

⁹¹ Gati, C. Op. cit., p. 21: “...ambiguities and inconsistencies...”

⁹² Ibid. p. 21: “...responsible scholarship *should* try to deprive people – Hungarians, Americans or Russians – of their historic illusions”.

⁹³ Heilbrunn, J. “The Rising”. *The New York Times Book Review*, Sunday, October 29, 2006: “It’s a pity that none of the authors note that the events in Hungary refuted the theory, advanced by Hannah Arendt in “The Origins of Totalitarianism”, widely believed in the West almost until the end of the cold war, that Communism had reduced entire populations to a permanent state of cringing subservience. Hungary showed that this was wrong.”

⁹⁴ Tragtenberg, M. Op. cit., p. 46.

começou a ser abafado com a chegada de tanques soviéticos que invadiram a cidade, abrindo fogo contra a população civil. Milhares de húngaros foram mortos; depois, centenas foram presos e muitos outros foram posteriormente executados.

O levante e sua repressão não somente representaram a cristalização da tensão política e cultural da guerra fria, acontecendo no coração da sociedade da Europa Oriental, mas sinalizaram claramente o fim de uma era, ou, pelo menos, ‘o início do fim’ da utopia comunista que havia cativado gerações inteiras de intelectuais europeus.

Tanto na Europa Ocidental quanto nos Estados Unidos, os acontecimentos de Budapeste tiveram um efeito explosivo. “O inimaginável tinha acontecido: uma pequena e esquecida nação acorrentada e amordaçada pelo todo-poderoso e ostensivamente invencível Império soviético, havia ousado levantar-se, desafiando seu ocupante”.⁹⁵

Graças à presença de vários fotógrafos e jornalistas do Ocidente, muitos dos quais pagaram esse testemunho com suas vidas,

a natureza sem precedentes do levante foi trazido à luz: a revolta da classe trabalhadora contra um poder que clamava pertencer à classe trabalhadora; uma revolta de intelectuais contra um regime que, não muito antes, eles tinham apoiado; uma revolta espontânea de uma população inteira tomada por uma incontrolável sede de democracia.⁹⁶

Tudo estava marcado por um senso de incerteza e apreensão, um passo impossível para o desconhecido. Infelizmente, esse sentimento de possível conquista durou poucos dias:

na manhã de 04 de novembro, a opinião pública foi tomada por uma sensação completamente diferente, uma sensação de ultraje e impotência face às atrocidades cometidas a sangue-frio pelo Exército Vermelho: não somente a destruição da cidade e o massacre de seus civis, mas também o assassinato da esperança e o estupro do mais fundamental dos direitos, que é o de um povo escolher livremente o seu destino.⁹⁷

⁹⁵ Bauquet, N. Op. cit., p. 229: “The unimaginable had happened: a small forgotten nation, bound and gagged by the all-powerful and ostensibly invincible Soviet empire, had dared to stand up and defy its occupier”.

⁹⁶ Ibid. Loc. cit.: “...the unprecedented nature of this uprising was brought to light: a working-class revolt against a power which claimed to belong to the working class; an intellectuals’ revolt against a regime which, not long before, they had upheld; a spontaneous revolt of an entire population seized by an uncontrollable thirst of democracy”.

⁹⁷ Ibid., p. 230: “On the morning of 4 November, public opinion was gripped by a completely different feeling, that of outrage and helplessness in the face of the cold-blooded atrocities committed by the red Army: not only the destruction of a city and the massacre of its civilians, but also the murder of hope and the rape of the most fundamental of rights, that of a people to freely choose its destiny.”

Depois da intervenção militar soviética, a cidade de Budapeste transformou-se em ruínas. Milhares de húngaros fugiram para outros países, atravessando a fronteira para o ocidente, através da Áustria. Muitos refugiaram-se na França, na Alemanha e, especialmente, no Canadá e Estados Unidos, onde permaneceram para sempre, em alguns casos.

No entanto, apesar do apoio ideológico aos húngaros verificado na Europa, os Estados Unidos, como grande potência oponente à União Soviética – mostraram estar bastante despreparados para intervir ou ajudar os húngaros, seja militarmente ou diplomaticamente.

Apesar do anúncio da saída húngara do Pacto de Varsóvia e do pedido de Imre Nagy de reconhecimento da Hungria como uma nação neutra – grandes e inequívocos acenos de vontade de independência - a OTAN, através de muitos de seus membros mais importantes, sobretudo dos Estados Unidos, segundo Gati, parece ter-se esquivado do cenário turbulento, ou pelo menos, os Estados Unidos tiveram um papel ambíguo e ausente, e não fizeram nenhuma preparação para uma ajuda humanitária ou militar.

“As iniciais OTAN – NATO em sua forma de grafia inglesa – poderiam resumir seu posicionamento: Nenhuma Ação, Conversas Somente”.⁹⁸

Penso que esse foi o momento crucial que tocou Ricoeur, abrindo uma grande indagação sobre as possibilidades inimagináveis do poder, sua força arbitrária, ao lado da força de união dos cidadãos, como foi o caso de Budapeste. Trata-se da percepção, talvez não explícita e clara na época, mas, ainda assim, uma importante percepção de que era preciso tomar iniciativas de mudar, de demandar mudanças estruturais, nem que fosse necessário recorrer às armas.

Ricoeur percebe, também, o questionamento, o enfraquecimento dos ideais de esquerda nesse momento. O esvaziamento desses ideais marca o início do desmoronamento da hegemonia ideológica-política soviética e transforma-se numa cisão importante entre dois grandes momentos históricos, abrindo espaço para uma reorganização das forças políticas mundiais. Sem dúvida, a partir daí, o mundo seria diferente.

Este momento histórico foi bastante perturbador da ordem, um indício significativo de desequilíbrio político, que foi captado por Ricoeur; ele certamente anteviu as reverberações desses eventos em outras instâncias da vida política da Europa, em particular e inicialmente, em outros países do leste europeu: as dissoluções ideológicas e políticas que vieram a acontecer mais tarde, até o esfacelamento completo do poderio soviético.

⁹⁸ Gati, C. Op. cit., p. 2: “The initials “NATO” could summarize its approach: No Action, Talk Only”.

Dessa forma, Ricoeur transformou o evento histórico em questionamento filosófico, transcendendo os eventos, e dando-lhes o status de reflexão filosófico-política. Sem, no entanto, deixar de alertar para a necessidade de nunca deixar o pensamento se pacificar, assim como para o dever de voltar a essas reflexões no futuro - como de fato o fez, diversas vezes.

Os acontecimentos marcantes de Budapeste o impeliram a refletir profundamente sobre o devir do choque, através da publicação do artigo de maio de 1957, *O Paradoxo Político*.

2.3. Origens do Termo Paradoxo

Considerado o contexto histórico, ao voltarmos para o artigo de Ricoeur, *O Paradoxo Político*, podemos começar a perguntar: Por que razão ele intitula suas reflexões de paradoxo e não contradição política? Por que escolheu nomear suas reflexões com um conceito de força inequívoca? Ricoeur afirmou:

Fui sempre muito impressionado pelo caráter de dupla face do poder político, porisso 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.⁹⁹

Antes de prosseguir na análise filosófico-política do artigo de Ricoeur, apresento alguns esclarecimentos sobre o termo paradoxo. A partir dessa explicitação, a exploração de outras questões relacionadas a este conceito ficará mais clara e, ao voltarmos ao artigo, poderemos explicitar melhor o que o autor definiu por paradoxo político.

Por paradoxo entendemos uma verdade absurda, ou seja, algo aparentemente absurdo ou contraditório mas que é ou pode ser verdadeiro. De uma inferência aparentemente válida deriva-se uma conclusão inaceitável.

A raiz do termo paradoxo¹⁰⁰ tem uma origem grega, a palavra *parádoksos* é composta pelo prefixo *pará*: ‘contra’, ‘contrário a’, ‘alterado’, ‘oposto de’ + o sufixo *doksa/doxa*: opinião, julgamento, crença, ou seja, o que tem opinião contrária à comum.

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

⁹⁹ Ricoeur, P. CC, p. 137, 138.

¹⁰⁰ Definição do Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001, 1ª. edição, p. 2127.

Dessa forma, o conceito de paradoxo explicita toda a 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. Simplificando, um paradoxo é ‘o oposto do que alguém pensa ser a verdade’.¹⁰¹

O paradoxo é contrário à opinião geralmente admitida, contrário à previsão. O adjetivo paradoxal já era comum entre os gregos, tanto no sentido elogioso como no sentido pejorativo. A expressão ‘os paradoxos estoicos’ tem sido aplicada desde Plutarco às teses morais absolutistas do estoicismo, tais como: “o sábio é infalível, não está sujeito a nenhuma perturbação e então deve ser perfeitamente feliz”.¹⁰²

A etimologia da palavra paradoxo nos remete a textos que remontam à aurora da Renascença, um período, que começou por volta do ano de 1.500, de intenso pensamento e acelerados avanços científicos, sobretudo na Europa e Ásia.

As primeiras formas da palavra tiveram por base a palavra latina *paradoxum*, mas também são encontradas em textos gregos como *paradoxon*. A identificação de um paradoxo baseado em conceitos aparentemente simples e racionais tem, por vezes, auxiliado significativamente o progresso da ciência, da filosofia e da matemática.

No entanto, a resolução de um paradoxo requer que abandonemos, pelo menos, uma das premissas, que refutemos o processo de inferência ou, de alguma forma, aprendamos a viver com um resultado não palatável, não esperado. O desdobramento de um paradoxo resulta em algo oposto ao senso-comum: o que, na maioria das vezes, julgaríamos como o verdadeiro, se revela, finalmente, o contrário, o oposto do esperado.

Na filosofia moral encontramos a descrição do papel central dos paradoxos nos debates sobre ética.¹⁰³

Devemos ressaltar, ainda, que muitos paradoxos dependem de uma suposição essencial: a linguagem - falada, visual ou matemática – que pode modelar de forma precisa a realidade que descreve; e alguns paradoxos já foram atribuídos ocasionalmente, às limitações inerentes da linguagem e de modelos científicos.¹⁰⁴

¹⁰¹ O traço mais antigo de paradoxo parece ter sido encontrado na Bíblia, o que não seria nada surpreendente!

¹⁰² Lalande, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1999, p. 788.

¹⁰³ Ibid., Loc. cit. : Exemplo disso seria a admoestação ética para "amar o seu próximo". Ela não apenas contrasta, mas se opõe a um "próximo" armado tentando, efetivamente, matar você; se ele for bem sucedido, você não será capaz de amá-lo. Por outro lado, atacá-lo prontamente ou restringi-lo não é usualmente entendido como algo amoroso: esse pode ser considerado um dilema ético.

Outro exemplo de um paradoxo, é o conflito entre a injunção contra roubar e o cuidado para com a família que dependeria do roubo para sobreviver.

¹⁰⁴ A declaração: ‘O mapa não é o território’, é um exemplo relativo às limitações da linguagem.

Esse é exatamente o resultado a que Ricoeur chega ao fim do estudo do caso húngaro, em 1956: ainda que abolidas as relações de classe, num regime pretensamente popular, o poder se verifica poder detentor de força, força que pode ser usada de maneira brutal, abafando a expressão dos cidadãos sob os chamados ‘governos do povo’!

Poderíamos ainda nos perguntar: Por que Ricoeur escolheu o termo paradoxo e não contradição política? Certamente não escolheu o termo contradição porque, além de este termo ser uma negação, ela, a contradição, pode gerar um resultado que conflita com algo que foi dito ou escrito anteriormente. Ricoeur, aparentemente, não o utiliza para poder se distinguir dos pensadores hegelianos e marxistas.

“A forma do paradoxo ilustra um movimento familiar do pensamento de Ricoeur: ela lhe permite recusar, ao mesmo tempo, a pacificação do pensamento (que visaria dar uma solução a um problema) e seu fechamento à maneira hegeliana, quando a contradição é resolvida e englobada no seio do sistema.”¹⁰⁵

Penso que, se Ricoeur houvesse usado o termo contradição, seu argumento seria menos forte ou poderia ser tomado à semelhança de um argumento hegeliano, o que se verifica bem diferente, neste contexto. Ricoeur quer mostrar toda a sua perplexidade em relação ao evento em questão; pois a contradição é uma relação que existe entre a afirmação e a negação de um mesmo elemento de conhecimento em particular; são as características de um termo ou de uma proposição que reúne elementos incompatíveis; um resultado em que há falta de coerência, discrepância; oposição às opiniões, idéias e sentimentos de outrem, objeção, desacordo, falta de conformidade entre afirmações atuais e anteriormente prestadas pela mesma pessoa, ou ainda, entre um e outro ato seu. Mas, finalmente e sobretudo, uma contradição não parece encerrar uma surpresa, um evento inesperado, como acontece nos paradoxos.¹⁰⁶

A escolha do termo paradoxo, por Ricoeur, imprime uma força significativa à análise dos eventos histórico-políticos, remetendo-nos a pensar efetivamente no paradoxo do *poder* enquanto poder, enquanto racionalidade extrema, gerando, ou podendo gerar, um mal radical, pela autonomia intrínseca do político.

Podemos mencionar, também, que algumas formas do verbo ‘ser’, que não é definido claramente, podem levar algumas declarações a estarem sujeitas a paradoxos, se o incluírem como elemento essencial. Por fim, podemos ainda citar como um paradoxo metafísico, o Paradoxo dos epicureus: a existência do mal é incompatível com a existência de um Deus bondoso e, ao mesmo tempo, onipotente.

¹⁰⁵Padis, M.-O. *ALP*, p. 217: “La forme du paradoxe illustre un tour familier de la pensée de Ricoeur: elle lui permet de refuser à la fois la pacification de la pensée (qui viserait à donner une solution à un problème) et sa clôture à la manière hégélienne, quand la contradiction est résolue et englobée au sein d’un système.”

¹⁰⁶Lalande, A. *Op. cit.*, p. 205, 206.

“É preciso fixar esse paradoxo, que o maior mal junta-se à maior racionalidade, há uma alienação política *porque* o político é relativamente autônomo”¹⁰⁷.

2.4. Fundamentos do Paradoxo Político

Questionamentos a partir dos Eventos Húngaros

A complexidade e profundidade do conceito paradoxo nas análises histórico-políticas de Ricoeur, somadas ao evento datado de Budapeste, mobilizaram-no sobremaneira a refletir profundamente sobre o poder político e o paradoxo na política, pensando o político e sua autonomia intrínseca.

A análise crítica desse evento - ou de outros acontecimentos correlatos - começa pela aceitação da surpresa, assim relatada:

O que me surpreendeu nestes eventos é que eles revelam a estabilidade, através das revoluções econômico-sociais, da problemática do poder. A surpresa é que o Poder não tem, por assim dizer, história, a história do poder se repete, estagna; a surpresa é que não há surpresa política verdadeira. As técnicas mudam, as relações dos homens, por ocasião das coisas, evoluem, o poder desenrola o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão.¹⁰⁸

Esse primeiro passo, cuja surpresa é não haver surpresa política verdadeira, é uma declaração fundamental na construção da análise ricoeuriana. Não há novidades na história do poder: a história se repete, se estagna, e talvez possamos aprender algo com os eventos passados, se considerarmos que as coisas acontecem de forma semelhante e que, sobretudo, apesar de a história se repetir, ela vai se diferenciando, de contexto para contexto.

Ricoeur insiste que é preciso deixar-se instruir pelos eventos: “não se pode ser apressado em reabsorver os acontecimentos, se quisermos ser instruídos por eles”¹⁰⁹.

Para Ricoeur, aprofundar a análise, significava ampliar aquele *momentum* para além do acontecimento húngaro de 1956:

¹⁰⁷ Ricoeur, P. *PP*, p. 723: “Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu’il y a une alienation politique *parce que* le politique est relativement autonome.”

¹⁰⁸ Ibid., p. 722: “Ce qui m’a surpris dans ces événements, c’est qu’ils révèlent la stabilité, à travers les révolutions économique-sociales, de la problématique du pouvoir. La surprise, c’est que le Pouvoir n’ait pour ainsi dire pas d’histoire, que l’histoire du pouvoir se répète, piétine; la surprise, c’est qu’il n’y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques changent, les relations des hommes à l’occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui d’un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion.”

¹⁰⁹ Ibid., p. 721: “Il ne faut pas être pressé de résorber les événements, si l’on veut être instruit par eux.”

deve-se avaliá-lo, colocá-lo na situação de conjunto, retirar-lhe seu caráter insólito, fazê-lo entrar em composição com a guerra da Argélia, com a traição do partido socialista, o desmoronamento da Frente Republicana, a resistência do comunismo francês à desestalinização; em suma, deve-se passar da emoção absoluta à consideração relativa.”¹¹⁰

Dessa forma, podemos reconhecer o traço característico de repetição da história do poder, e o traço característico da autonomia do político.

Na lógica do pensamento ricoeuriano, em sua vontade de explicitação do paradoxo político, encontramos a curiosidade filosófica precisa de desvendar o não-explicito, que se esconde em camadas não superficiais da percepção apressada.

Nessa perspectiva, aponto sua atenção voltada em direção aos símbolos, por meio de reflexões desenvolvidas em obras posteriores a 1957. Os significados dos símbolos, os acontecimentos simbólicos, parecem ter sido seu permanente ponto de interrogação.

Porque os símbolos podem ter mais de um significado, eles freqüentemente dizem mais do que aparentam dizer à primeira vista...o trabalho do pensamento que consiste em decifrar os significados escondidos em significados aparentes, em desdobrar os níveis de significação implícitos no significado literal.¹¹¹

Para Ricoeur, os eventos de Budapeste foram marcantes e foram simbólicos, ao desencadarem um processo de repensar o comunismo, ou o socialismo, ao forçarem o desvelamento das condições reais da vida sob o comunismo, criaram uma abertura para o questionamento sério sobre o regime, criaram as condições desejadas para se pensar sobre ganhos e perdas daquele sistema, assim como refletir sobre o uso do poder ou abuso dele.

O evento pode ser considerado um ponto de inflexão no pensamento político contemporâneo, pois seus efeitos se refletiram dentro do mundo comunista mas, também, na Europa Ocidental - tradicionalmente mais democrática – e, por fim, na rearrumação da forças políticas mundiais.

¹¹⁰ Ibid., p. 721, 722: “...il faut l’évaluer, le remettre en place dans une situation d’ensemble, lui retirer son caractère insolite, le faire entrer en composition avec la guerre d’Algérie, la trahison du parti socialiste, l’évanouissement du Front Républicain, la résistance du communisme français à la déstalinisation; bref, il faut passer de l’émotion absolue à la considération relative.”

¹¹¹ Ricoeur apud Kearney, R. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press. 1989, p. 101: “Because signs can have more than one meaning, they often say more than they appear to say at first sight...the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in the literal meaning.”

Por causa do choque inesperado, as cabeças pensantes européias acordaram para a possibilidade do inusitado no mundo político, porém um inusitado não tão novo, mas algo que se repetia, segundo Ricoeur.

Na prática, Budapeste simbolizou um afetamento político de grandes proporções, que seria sentido, mais tardiamente, em todas as partes do mundo, com o fim da União Soviética e o fim da Guerra Fria.

A natureza simbólica dos eventos húngaros despertou a reflexão ricoeuriana e o levou a tentar encontrar seus significados. Ele captou a força simbólica da insurreição húngara por vários caminhos: o poder da força popular que ousou enfrentar o temido poder soviético; a determinação dos húngaros em buscar mudanças efetivas para o país, ainda que dentro do regime comunista, porém lutando para terem voz própria; a incerteza, na época, mas a potente movimentação húngara, que feria a aparente coesão soviética, estaria mudando radicalmente a face daquele sistema político, marcado por seu controle extremo e crueldade despótica.

A questão do poder nos diferentes regimes econômicos, a questão da autoridade e a relativa autonomia do político, incomodaram Ricoeur. Derradeiramente, quais seriam as possibilidades futuras de manutenção ou não do comunismo?

Paralelamente, surge, mais uma vez, a questão: como essas reflexões sobre o poder político, sua autonomia, a questão da autoridade e o paradoxo político associado aos eventos húngaros – e além deles – teriam ainda força e importância hoje, no momento atual, se considerarmos que mais de meio século já transcorreu após esses acontecimentos?

Qual é a importância de se pesquisar e escrever uma dissertação sobre esse tema? O que vamos entender a mais com as reflexões políticas de Ricoeur e os eventos de Budapeste?

Primeiramente, penso que a força dos acontecimentos não se esgota com o passar do tempo: precisamos voltar a eles para nos instruir

essa é precisamente a marca dos grandes eventos: os seus significados mudam constantemente, são sempre discutidos, com algumas questões que nunca serão respondidas. Questões como por exemplo: ‘O que aconteceu na França em 1789?’ Não existe uma história “definitiva”, e menos quando eventos de infinita complexidade, como revoluções e guerras, são o objeto em questão”¹¹².

¹¹² Gati, C. Op. cit. Preface by James G. Hershberg, p. xv, em referência a Ash, T. G. *Forty Years On in History of the Present: Essays, Sketches, and Dispatches from Europe in the 1990s*: “It is precisely the mark of great events that their meaning constantly changes, is forever disputed, with some questions never finally answered. Questions such as ‘What happened in France in 1789?’... There is no such thing as “definite” history, least of all when endlessly complex events such as revolutions and wars are at issue”.

E nem sempre as informações necessárias para se buscar uma análise mais profunda estão disponíveis, nos momentos seguintes aos acontecimentos; essas informações se revelam com o tempo. No caso específico da Hungria, as fontes de informações foram disponibilizadas ou abertas – e ainda estão sendo – muitos anos após os fatos, com a desintegração da União Soviética e, sobretudo, com a queda do regime comunista na Europa do leste.

Ademais, como observou Arendt, não podemos simplesmente nos contentar, hoje, com o desaparecimento histórico do fascismo e do comunismo, mas que devemos continuar conscientes de que a restrição da liberdade, a repressão da espontaneidade humana e a corrupção do poder, através da violência, também são uma ameaça constante para a política dos pretensos sistemas liberais.”¹¹³

Este estudo nos permite perceber que

esse rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que, de certa forma, sempre corre o risco de se apagar definitivamente.¹¹⁴

Portanto, a tarefa do filósofo é pensar sobre uma de suas tarefas, de manter esse olhar retrospectivo, porque,

... uma definição certamente polêmica, paradoxal e, ainda, constrangedora, da tarefa do historiador: é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar, em suma, contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática da verdade.¹¹⁵

Não se pode esquecer relevantes fatos históricos, para que não permitamos que grandes erros se repitam.¹¹⁶

Precisamos voltar à história, atualizar a reflexão radical necessária sobre o que verdadeiramente se sabe acerca dos fatos ocorridos, de que forma eles nos instruíram, ou ainda podem nos instruir, a respeito de situações futuras. É importante saber qual é a

¹¹³ Arendt, H. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. Tradução de Reinaldo Guarany. 5ª. edição. 2004. Prefácio de Kurt Sontheimer, p. 10.

¹¹⁴ Gagnebin, J. M. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 44.

¹¹⁵ Ibid. Loc. cit.

¹¹⁶ Lembro, com pesar, uma frase que Hitler pronunciou a seus asseclas, em 1939, pouco antes de invadir a Polônia, e iniciar o seu plano macabro da ‘solução final’ para os judeus: “Afim, quem fala hoje, do extermínio dos armênios?”, referindo-se ao genocídio armênio perpetrado pelo Império Otomano, a partir de abril de 1915, quando mais de um milhão de armênios foram deportados da Turquia, ou assassinados intencionalmente, de forma brutal.

condição do homem político e as novas configurações que a política ganha neste milênio. Precisamos pensar incessantemente sobre como esse status foi, ou não, afetado por aqueles eventos.

“Na vontade de esclarecimento e emancipação, cabe ao homem superar-se dialeticamente num trabalho de resistência contra a dominação e contra a ignorância.”¹¹⁷

Charles Gati aponta que

aparentemente, uma grande maioria da população (húngara) sofreu de amnésia coletiva durante a era um pouco mais moderada do “comunismo goulash” depois de aproximadamente 1962. Enquanto isso, os húngaros exilados no Ocidente mantiveram o assunto da dominação soviética na agenda das chancelarias ocidentais. O tecido que conecta a bravura húngara em 1956 e o colapso do regime comunista em 1989 foi o cerimonioso reenterro de Nagy e seus associados na histórica Praça dos Heróis, em Budapeste, em junho de 1989. Com o comunismo em seus estertores, muitos húngaros lembraram que seu sacrifício não fora em vão.¹¹⁸

Precisamos pensar como a relativa autonomia do político se efetiva hoje. Como se faz o uso - ou abuso - do poder em economias capitalistas? A que custo o homem atual faz concessões a novos modelos de integração regional, a novos encaminhamentos políticos, como adere a blocos econômicos mais fortes? A que grau de renúncia estaria disposto esse mesmo ‘homem político’, ao abrir mão de sua ‘liberdade convencional’ em favor de ‘uma outra liberdade convencional’, talvez ligada a uma ideologia de blocos de interesses duvidosos?

A que custo, uma ação de caráter pretensamente econômico enganaria a visão centrada dos interesses políticos e encobriria a força inerente dos movimentos decisivos da política?

Essas questões são bastante relevantes, e certamente devem ser colocadas e recolocadas à luz do artigo em questão de Ricoeur. É preciso manter iluminada a questão que envolve os governos totalitários, e buscar, permanentemente, motivação – mesmo que, por vezes, os eventos tenham sido repugnantes - para refletir sobre a condição da condução

¹¹⁷ Gagnebin, J. M. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 37.

¹¹⁸ Gati, C. Op. cit., p. 19: “...a seemingly large majority of the population suffered from collective amnesia during the era of somewhat more moderate “goulash communism” after 1962 or so. Meanwhile, Hungarian exiles in the West kept the issue of the Soviet domination on the agenda of Western chancelleries. The connecting tissue between Hungarian bravery in 1956 and the 1989 collapse of the Communist regime was the ceremonious reburial of Nagy and his associates on historic Heroes’ Square in Budapest in June 1989. With communism on its last leg, many Hungarians recalled that their sacrifice had not been in vain.”

política contemporânea, ou seja, instruímo-nos constantemente pelas heranças dos eventos, verificando o que foi deixado de legado à nossa contemporaneidade.

A reflexão sobre os eventos passados é uma forma de lutar para termos presentes os avanços e retrocessos condicionados a tais acontecimentos históricos e é condição *sine qua non* para pensarmos com profundidade sobre como lidamos com o poder e a ideologia.

Seguimos princípios ou sentimentos em situações de forte pressão moral e ideológica?

Como existem várias outras reflexões não-filosóficas, estrito senso (expressas com diferentes linguagens: a linguagem cinematográfica, a literatura, as linguagens artísticas, históricas, técnicas), reflexões sobre os regimes totalitários e as organizações políticas opressivas em vários países, incluo duas notas ilustrativas do paradoxo entre racionalidade e possibilidades de perversão do poder, ou de reparação dos abusos cometidos em nome do poder. As notas referem-se a dois filmes recentes¹¹⁹ e a um escrito de Primo Levi.¹²⁰

Esses poucos exemplos mostram, com determinação, a deterioração moral e ética desses sistemas e dos envolvidos, tudo sutilmente misturado aos acontecimentos cotidianos, quase absorvidos, numa aceitação quase despercebida de banalização do mal.

¹¹⁹ Duas produções cinematográficas recentes, que são dignas de nota, a meu ver, e são pertinentes à presente reflexão:

1) *A Vida dos Outros* é um tocante filme alemão, de 2006, de Florian von Donnersmarck, que conta a história de intelectuais vivendo as opressões psicológicas do cruel e controlador regime comunista da Alemanha Oriental, nos anos 1980. O filme mostra como, na tentativa de se assegurar do poder político a qualquer custo, provocam-se devastações irreparáveis nas vidas dos personagens. Uma pequena e significativa amostra de como a vida pública e o abuso do poder invadem a esfera privada e a dilaceram.

2) *Cargo 200*, filme de Alexey Balabanov, é um filme russo sobre o fim da União Soviética. Ao lado de cenas chocantes de tortura, percebe-se que o foco está em mostrar a decadência moral de um regime controlador, corrupto, até mesmo amoral. Os personagens estão agarrados a pequenos privilégios dentro do partido e das forças de repressão, colocam o oportunismo acima de qualquer solidariedade. Quais os limites entre os efeitos deletérios do Estado e das atitudes dos cidadãos?

¹²⁰ Levi, P. "O rei dos judeus", *71 Contos*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Cia. Da Letras, 2005, p. 394-400.

Este conto faz uma avaliação da assustadora ambigüidade da condição humana, caracterizada na figura de Chaim Rumkowski, que fora 'diretor principal' do gueto de Varsóvia, na Polônia, durante a II Guerra Mundial. O poder corrompendo e corroendo: '...em Rumkowski todos nós nos espelhamos, sua ambigüidade é a nossa, de seres híbridos, amalgamados de argila e de espírito; a febre é a nossa, a da nossa civilização ocidental, que 'desce ao inferno com trombetas e tambores, e seus ouropéis miseráveis são a imagem distorcida dos nossos símbolos de prestígio social. Sua loucura é a do Homem presunçoso e mortal, tal como descreve Isabela em *Medida por medida*, o Homem que [...] vestido com fortuita autoridade, muito seguro no que mais ignora, A sua fraca essência, qual macaco Faz travessuras tais diante dos céus Que os anjos choram.

Assim como Rumkowski, estamos tão ofuscados por poder e por dinheiro que esquecemos de nossa fragilidade essencial:...os senhores da morte estão lá fora...

Apresenta-se a nós, o dilema da autoridade, do poder ou das possibilidades do abuso dele.

Os indivíduos isolados parecem ter uma maior consciência, sentem-se mais responsáveis por aquilo que fazem, mas quando passam a pertencer a um grupo, a razão parece silenciada pelas emoções coletivas. Porém, às vezes, essa equação se inverte!

Ao relembrarmos que Ricoeur nos ensinou que “não devemos nos apressar em reabsorver os eventos, se quisermos ser instruídos por eles”¹²¹, 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 refletindo sobre os limites da objetividade 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.¹²²

Ademais, Ricoeur entende que à desfatalização do passado, deve ser acrescentada a idéia de libertação de uma promessa não cumprida:

porque as pessoas do passado tinham esperanças e projetos, os quais muitos foram decepcionados, e muitas de nossas utopias seriam vazias se não pudessemos preenchê-las com as promessas não cumpridas, impedidas ou destruídas, das pessoas do passado. No fundo, cada período tem à sua volta uma aura de esperanças que não será preenchida, e é essa aura que permite retomá-las no futuro.¹²³

A partir do exposto, mais uma razão se impõe para retomarmos o artigo de 1957: precisamos conhecer os fatos históricos e dar-lhes a importância devida, reconhecer neles as promessas não-cumpridas e esperanças não atendidas. Esse movimento pode nos remeter – a nós, seres históricos – à tarefa de tentar completar essas lacunas históricas por vias diferentes, mas, pelo menos, considerando as faltas ou os excessos do passado no nosso fazer histórico.

No artigo de 1957, Ricoeur constata que não há surpresas nas organizações políticas, de um modo geral; mas há uma busca, mais ou menos consciente, em atender as esperanças frustradas do passado. Se não há surpresas é porque “as técnicas (de controle) mudam, as

¹²¹ Ricoeur, P. *PP*, p. 721: “Il ne faut pas être pressé de résorber les événements, si l’on veut être instruit par eux.”

¹²² Aron, R. apud Ricoeur, P. *CC*, p. 171.

¹²³ Ricoeur, P. *CC*, p. 172.

relações dos homens evoluem, o poder desenrola o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso: na racionalidade e nas possibilidades de perversão.”¹²⁴

Chegamos, com Ricoeur, a entender que o problema do poder político em economias socialistas não se diferencia de problemas semelhantes em economias capitalistas, porque o problema é eminentemente político, está intrínseco ao poder e à sua relativa autonomia; o poder em economias socialistas oferece possibilidades de tirania comparáveis, ou até maiores, do que em economias capitalistas.

2.5. A Autonomia do Político

Ricoeur defende a tese de uma autonomia relativa do político em relação à história econômico-social das sociedades, esse é um dos fundamentos do paradoxo político. Precisamos pensar sobre essa autonomia.

É oportuno ressaltar que, na década de 50, havia uma discussão bastante relevante acerca da concepção marxista/comunista de poder. A intelectualidade da Europa e de além mar preocupava-se em entender e poder explicar o lado repressivo do Estado em economias socialistas.

A pergunta culminante era: como fora possível esse ‘fascismo’ de esquerda? A resposta está precisamente nessa autonomia do político e nos males que só o político pode engendrar, por ser autônomo, autônomo da esfera econômica; por não ser afetado radicalmente por eventuais mudanças na esfera econômica, mesmo que essas sejam profundas.

Se há a autonomia relativa do político em relação à história econômico-social dos Estados, precisamos entender duas características apresentadas por Ricoeur para explicitá-las:

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

Assim, “...a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica.”¹²⁵

¹²⁴ Ricoeur, P. *PP*, p. 722: “...Les techniques changent, les relations des hommes à l’occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le meme paradoxe, celui d’un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion.”

¹²⁵ Ibid. Loc. cit.: “...L’existence politique de l’homme développe un type de *racionalité* spécifique, irreductible aux dialectiques à base économique”.

Ou seja, o poder deve ser entendido por ele, em si, com suas características próprias, e a política encerra um tipo de racionalidade específica à qual se acrescentam males específicos que podem ser chamados precisamente de males políticos; males do poder político, irreduzíveis a outros males, em particular, à alienação econômica.

Mesmo se a exploração econômica desaparecer, o mal político permanece. O Estado pode, a título de acabar com a exploração econômica, desenvolver meios suscetíveis à ocorrência do abuso de poder.

“Racionalidade específica, mal específico, essa é a originalidade dupla e paradoxal do político”¹²⁶, considerando que a alienação política existe porque a política é relativamente autônoma.

Assumindo essas premissas, Ricoeur define que “a tarefa da filosofia política é, a meu ver, a de explicitar essa originalidade e elucidar o seu paradoxo, porque o mal político somente se desenvolve na racionalidade específica do político.”¹²⁷

Os eventos húngaros levaram Ricoeur a conduzir uma revisão da história da filosofia, insistindo que é preciso:

resistir à tentação de opor dois estilos de reflexão política, um que supervalorizasse a racionalidade do político, com Aristóteles, Rousseau, Hegel; e o outro que colocasse ênfase sobre a violência e a mentira do poder, conforme a crítica platônica do “tirano”, a apologia maquiavélica do “príncipe” e a crítica marxista da “alienação política”.¹²⁸

Isso porque a racionalidade e a violência do político coexistem em qualquer regime econômico-social.

Acompanhando a história da filosofia, lembramos que a política, a vida política, em geral, era de extrema importância na tradição grega: os gregos não se resignavam ao fato de excluir a organização da política do campo da razão, pois sabiam que, se assim o fizessem, ela não seria mais razão, nem realidade. “Se nada é razoável na existência política dos

¹²⁶ Ibid., p. 723: “Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique”.

¹²⁷ Ibid. Loc. cit.: “La tâche de la philosophie politique est, à mon sens, d’explicitar cette originalité et d’en élucider le paradoxe, car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique”.

¹²⁸ Ibid. Loc. cit.: “Il faut résister à la tentation d’opposer deux styles de réflexion politique, l’un qui majorerait la rationalité du politique, avec Aristote, Rousseau, Hegel, l’autre qui mettrait l’accent sur la violence et le mensonge du pouvoir, selon la critique platonicienne du ‘tyran’, l’apologie machiavélique du ‘prince’ et la critique marxiste de ‘l’aliénation politique’”.

homens, a razão não é real, ela flutua no ar, e a filosofia se exila nos mundos por trás do Ideal e do Dever.”¹²⁹

Considerando a realidade humana como sendo política, todo pensamento filosófico grego, assim como “toda grande tradição filosófica, quer compreender a realidade política para compreender-se a si mesma.”¹³⁰

Se a política se revela através de seus objetivos, de suas intenções últimas – seu *telos* – ela naturalmente apresenta uma teleologia de Estado, uma teleologia da coisa pública. Encontramos essa constatação nos trechos iniciais da *Política*, de Aristóteles:

Todo o Estado, como sabemos, é uma sociedade, a esperança de um bem é seu princípio, como o é de toda associação, porque todas as ações dos homens têm por finalidade o que eles estimam como um bem. Todas as sociedades têm, portanto, por objetivo, alguma vantagem e essa que é a principal e engloba em si todas as outras, se propõe a maior vantagem possível. Nós a nomeamos Estado ou sociedade. É pelo “bem-viver” que a política e a ética se implicam mutuamente.¹³¹

Na reflexão aristotélica, a ética tem uma visada teleológica, é preciso, então, entender como esse sentido ético de finalidade habita o Estado, entendido como um todo, como um corpo político. Precisamos entender como a humanidade vem aos homens por meio do 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 pela Cidade”.¹³²

Assim, o movimento do pensamento propriamente político vai da cidade ao cidadão e não o inverso, como entende Ricoeur. O Estado é o sujeito constante da política e o cidadão é caracterizado pelo atributo do poder, “porque é pela participação no poder público que o definimos”.¹³³

¹²⁹ Ibid. Loc. cit.: “si rien n’est raisonnable dans l’existence politique des hommes, la raison n’est pas réelle, elle flotte en l’air, et la philosophie s’exile dans les arrière-mondes de l’Idéal et du Devoir”.

¹³⁰ Ibid. Loc. cit.: “Toute grande philosophie veut comprendre la réalité politique pour se comprendre elle-même”.

¹³¹ Aristóteles apud Ricoeur Ibid., p. 724: “Tout Etat ainsi que nous le savons est une société, l’espoir d’un bien est son principe comme il 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 étique s’impliquent mutuellement”.

¹³² Ricoeur, P. *PP*, p. 724: “...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...”

¹³³ Ibid., p. 725: “Car c’est par la participation à la puissance publique que nous le définissons”.

A cidadania desenvolve “virtudes” específicas dessa participação no poder público; são virtudes de obediência que são totalmente distintas da servidão, porque são relações que se dão entre o governo e os homens livres.

A autonomia do político fica delineada pela teleologia do Estado, ou seja, a especificidade de seus objetivos, de sua intenção. “Essa busca e esse *telos* formam a “natureza” da Cidade; a natureza da cidade é seu fim”¹³⁴; em outras palavras, o bem político deve ser o bem comum.

No entanto, a autonomia do político vai além da vaga destinação comunitária do homem, como considera Ricoeur, num segundo momento da reflexão:

Mas, a autonomia do político é algo a mais que essa vaga destinação comunitária do animal humano, (algo a mais) que o ingresso do homem na humanidade, pela cidadania; ela é, mais precisamente, a especificidade do elo político em oposição ao elo econômico. Esse segundo momento da reflexão é fundamental para a seqüência, porque o mal político será tão específico quanto esse elo, e a terapêutica desse mal igualmente.¹³⁵

Preliminarmente bem delimitada a esfera política, reconhecendo-se precisamente a distinção entre a política e a economia - a crítica da política deve sempre pressupor e reconhecer essa distinção - a forma de tratar o mal político será específica, desvinculada da economia, porque ele é específico ao político.

Ricoeur reconhece em Rousseau o pensador que melhor distinguiu essa separação entre político e econômico, com a sua obra *Contrato Social*¹³⁶. Sua motivação mais profunda era encontrar respostas para um problema que sempre o preocupou: “Qual é o fundamento legítimo da sociedade política?”¹³⁷

Para Rousseau,

o corpo político nasce de um ato virtual, de um consentimento que não é um evento histórico, mas aflora apenas na reflexão. Esse ato é um pacto: não um pacto de cada um com cada um (isoladamente), não um pacto de desistência em favor de um terceiro não-contratante, o soberano, que, não sendo

¹³⁴ Ibid., p. 724: “Cette poursuite et ce *télos* font la “nature” de la Cité; la nature de la cité c’est la fin...” (Aristote).

¹³⁵ Ibid., p. 725: “Mais l’autonomie du politique est quelque chose de 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 et la thérapeutique de ce mal également”.

¹³⁶ Rousseau, J.J. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹³⁷ Ibid., Introdução de Lourival Gomes Machado, p. 14.

contratante, seria absoluto; não - mas um pacto de cada um com todos, que constitui o povo, constituindo-o em Estado.¹³⁸

Ricoeur reconhece que essa idéia admirável de Rousseau, que é a base da filosofia política, mas que foi, infelizmente, muito criticada e muito mal compreendida.

Achar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos não obedeça mais que a si mesmo e fique ainda tão livre quanto antes. Não a troca da liberdade selvagem pela segurança, mas a passagem à existência civil pela lei consentida por todos.¹³⁹

Esse pacto é o ato fundador da nação; apesar de ser legítimo criticar essa abstração, essa idealidade, uma possível hipocrisia que subjaz a esse pacto, ele é, definitivamente, um ato que nenhuma dialética econômica pode engendrar ou produzir. Ele é o ato fundador que constitui o político como tal. O pacto mantém-se tácito, implícito e aparece na tomada de consciência política, na retrospectiva, na reflexão.

Considerando que o elo político se dá na idealidade da igualdade de cada um diante de todos, pesadamente constatamos com Ricoeur que, por essa razão, o político está mais susceptível à mentira, que poderá sutilmente se instalar nele.

A igualdade perante à lei, a igualdade ideal de cada um perante todos é a *verdade* do político. É ela (a igualdade) que faz a *realidade* do Estado¹⁴⁰,

porém,

...somente a autonomia originária do político pode explicar o uso hipócrita da legalidade para encobrir a exploração econômica; com efeito a classe dominante não experimentaria a necessidade de projetar seus interesses na ficção jurídica, se essa ficção jurídica não fosse inicialmente a condição de existência real do Estado; para tornar-se Estado, uma classe deve fazer penetrar seus interesses na esfera da universalidade do direito; esse direito só

¹³⁸ Ricoeur, P. *PP*, p. 726: "...le corps politique naît d'un acte virtuel, d'un consentement qui n'est pas un événement historique, mais qui n'affleure que dans la réflexion. Cet acte est un pacte: non un pacte de chacun avec chacun, 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."

¹³⁹ *Ibid.*, p. 726: "Trouver une forme d'association qui défende et protège 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 liberté sauvage contre la sécurité, mais le passage à l'existence civile par la loi consentie par tous."

¹⁴⁰ *Ibid.* Loc. cit.: "...l'égalité devant la loi, l'égalité idéale de chacun devant tous, est la *vérité* du politique. C'est elle qui fait la *réalité* de l'Etat".

poderá mascarar a relação de força na medida em que o poder do Estado procede, ele mesmo, somente da idealidade do pacto”.¹⁴¹

Ricoeur sublinha, mais uma vez, que a realidade do Estado, irreduzível aos conflitos de classe, à dinâmica de dominação e à alienação econômica, é um evento de tal legalidade que jamais será redutível à projeção dos interesses da classe dominante na esfera do direito:

...a partir do momento em que há Estado, corpo político e organização da comunidade histórica, há a realidade dessa idealidade; e há um ponto de vista do Estado que não pode jamais coincidir completamente com o fenômeno da dominação de classe.¹⁴²

Isso se torna dramaticamente importante para a análise da revolução húngara porque fica evidente que o lugar do Estado é único, sua realidade política é ímpar, original. O levante popular se dá sobretudo por reivindicações políticas e, por seu lado, a reação do governo soviético, de invadir, é também totalmente política; já não importa se havia dominação de classe, como facilmente se poderia supor numa economia capitalista.

Por outro lado, a permanência da existência desse pacto tácito - depois do levante popular e de seu sufocamento - é que permitiu a continuidade da nação húngara, a permanência da realidade do Estado, mais tarde se libertando do domínio soviético, tornando-se politicamente independente e proclamando a República da Hungria, em 1989.

O pacto é um ato virtual mas que funda uma comunidade real, como a idealidade do direito é a que legitima a realidade da força, e funda a liberdade dos cidadãos ignorando as diferenças reais de poder, isso gera alguns problemas reais, pois há “um abismo da política na constituição do Estado (como na constituição do homem, a ação da alma sobre o corpo é o abismo da filosofia)”.¹⁴³

Ainda segundo Rousseau, “Superadas as forças individuais, só o poder da coletividade pode atender às solicitações da existência”¹⁴⁴ e “cada um de nós põe em comum sua pessoa e

¹⁴¹ Ibid., p. 727: “... seule l’autonomie originaire du politique peut expliquer l’usage hypocrite de la légalité pour couvrir l’exploitation économique; car la classe dominante n’éprouverait pas le besoin de projeter ses intérêts dans la fiction juridique, si cette fiction juridique n’était pas d’abord la condition d’existence réelle de l’Etat; pour devenir l’Etat, une classe doit faire pénétrer ses intérêts dans la sphère d’universalité du droit; ce droit ne pourra masquer le rapport de force que dans la mesure où le pouvoir d’Etat procède lui-même de l’idéalité du pacte”.

¹⁴² Ibid. Loc. cit.: “...dès qu’il y a Etat, corps politique, organisation de la communauté historique, il y a réalité de cette idéalité; et il y a un point de vue de l’Etat qui ne peut jamais tout à fait coïncider avec le phénomène de la domination de classe”.

¹⁴³ Rousseau (“Manuscrit de Genève”) apud Ricoeur Ibid. Loc. cit.: “l’abîme de la politique dans la constitution de l’Etat” (comme, dans la constitution de l’homme, l’action de l’âme sur le corps est l’abîme de la philosophie)”.
¹⁴⁴ Rousseau, J. J. Op. cit., p. 38, nota 56.

todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.”¹⁴⁵

Dessa forma, Ricoeur afirma que

no fundo Rousseau é Aristóteles; o pacto que engendra o corpo político é, em linguagem voluntarista e sobre o plano do pacto virtual, (do “como se”), o *télos* da Cidade segundo os gregos. Lá onde Aristóteles diz “natureza”, fim, Rousseau diz “pacto”, “vontade geral”; mas é fundamentalmente a mesma coisa; em ambos os casos, a especificidade do político é refletida na consciência filosófica”.¹⁴⁶

Enquanto Rousseau reconhecia o ato artificial de uma subjetividade ideal da pessoa pública, Aristóteles discernia ali uma ‘natureza’ objetiva.

No entanto, Ricoeur assinala que, em ambos, “...trata-se de fazer aparecer a coincidência de uma vontade individual e passional com a vontade objetiva e política, em suma, de fazer passar a humanidade do homem pela legalidade e as restrições civis”.¹⁴⁷

Mas perder pode significar ganhar, porque para Rousseau,

o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui.¹⁴⁸

E, qualquer sociedade permite aos homens os avanços morais e racionais responsáveis pela sua condição atual.

Ricoeur prossegue dizendo que, se Rousseau é Aristóteles, Hegel também não teve um entendimento muito diferente de Rousseau, nem de Aristóteles, apesar das inúmeras outras diferenças entre eles.

Por que essa constatação teria importância aqui?

Porque Ricoeur lembra que

Marx fez a crítica do Estado burguês e, pensava ele, de todos os Estados, através da crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel. Todo o pensamento

¹⁴⁵ Ibid., p. 39.

¹⁴⁶ Ricoeur, P. *PP*, p. 727, 728: “Au fond Rousseau, c’est Aristote; le pacte qui engendre le corps politique, c’est, en langage volontariste et sur le plan du pacte virtuel, (du “comme si”), le *télos* de la Cité selon les Grecs. Là où Aristote dit “nature”, fin, Rousseau dit “pacte”, “volonté générale”; mais c’est fondamentalement la même chose; c’est dans les deux cas la spécificité du politique, réfléchi dans la conscience philosophique”.

¹⁴⁷ Ibid. Loc. cit.: “...il s’agit de faire apparaître la coincidence d’une volonté individuelle et passionnelle avec la volonté objective et politique, bref de faire passer l’humanité de l’homme par la légalité et la contrainte civiles”.

¹⁴⁸ Rousseau, J.J. Op. cit., p. 42.

político do Ocidente, marcado por Aristóteles, Rousseau e Hegel, que é convocado pela crítica marxista.¹⁴⁹

Segundo Ricoeur, Hegel vê no Estado a razão realizada nos homens, não pensando num Estado específico, mas em Estados empíricos, no Estado moderno que tem órgãos diferenciados, com uma constituição, uma administração, etc.

Hegel pensa nos Estados “que acedem à responsabilidade histórica no quadro das relações de Estado a Estado”¹⁵⁰; e assim, finalmente,

o Estado aparece como o que querem as vontades a fim de realizar suas liberdades: a saber, uma organização razoável, universal, da liberdade. (...) Deve-se compreender tudo o que pode ser dito contra o Estado e contra a louca *pretensão* que se apodera de sua *intenção* razoável”.¹⁵¹

2.6. O Poder e o Mal

A alienação política é específica porque o político é autônomo.

Isso posto, devemos, com Ricoeur, esclarecer outra face do paradoxo:

...o Estado é Vontade (...) e será necessária a racionalidade que vem à história pelo político (pela organização política) – isso é verdade; mas se o Estado é razoável em intenção, ele avança pela história através de tomadas de decisões...a idéia de *decisões de porte histórico*, isto é, que mudam de maneira durável o destino do grupo humano que esse Estado organiza e dirige. O político é organização razoável, a política é decisão: análise provável das situações, aposta provável sobre o futuro. O político não caminha sem a política.¹⁵²

Devo ressaltar essa importantíssima distinção que Ricoeur faz entre o político (*le politique*), que podemos entender como a organização política, a organização razoável, e a política (*la politique*) que deve ser entendida como decisão. Ainda, “o serviço do filósofo (...)

¹⁴⁹ Ricoeur, P. *PP*, p. 728: “Marx, on le verra, a procédé à la critique de l’Etat bourgeois et, pensait-il, de tout Etat, à travers la *Philosophie du Droit* de Hegel. Ce serait toute la pensée politique de l’Occident, jalonnée para Aristote, Rousseau et Hegel, qui serait convoquée par la critique marxiste.”

¹⁵⁰ Ibid. Loc. cit.: “...et accèdent à la responsabilité historique dans le cadre des relations d’Etat à Etat.”

¹⁵¹ Ibid. Loc. cit.: “...l’Etat apparaît comme ce que veulent les volontés pour réaliser leur liberté: à savoir une organisation raisonnable, universelle, de la liberté.(...)... il faut comprendre tout ce qui peut être dit contre l’Etat et contre la folle *prétention* qui s’empare de son *intention* raisonnable.”

¹⁵² Ibid., p. 729: “...l’Etat est Volonté (...) il faudra la rationalité qui vient à l’histoire par le politique – cela est vrai; mais si l’Etat est raisonnable en intention, il avance à travers l’histoire à coup de décisions...l’idée de *décisions de portée historique*, c’est-à-dire qui changent de manière durable la destinée du groupe humain que cet Etat organise 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.”

é mostrar, por um lado, que a política, como intriga de poder, não esgota o político como estrutura de realidade humana, e, por outro, que o político não esgota todo o campo antropológico.”¹⁵³

Enquanto o político, a chamada organização política, tem seu sentido pela reflexão, na análise retrospectiva, a política se faz pela decisão, na prospecção, no projeto baseado no presente, voltado para o futuro incerto.

A política só existe nos grandes momentos históricos, nas “crises”, nas “viradas”, nos nós da História. Mas, se não é possível definir o político sem incluir o momento voluntário da decisão, não é possível tampouco falar de “decisão política” sem refletir sobre o poder.¹⁵⁴

Pensar sobre a política significa pensarmos em eventos históricos, em momentos de decisão.

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

É assim que a especificidade do político se manifesta na especificidade de seus meios; o Estado, considerado do ponto de vista da política, é a instância que detém o monopólio da coação física legítima; o adjetivo legítimo atesta que a definição do Estado pelo seu meio específico remete à definição do mesmo Estado pela sua finalidade e sua forma; mas, mesmo se o Estado, por sorte, jamais chegasse a se identificar a seu fundamento de legitimidade, - por exemplo, em se tornar autoridade da lei – esse Estado estaria ainda com o monopólio da coação; ele seria ainda poder de alguns sobre todos; ele acumularia ainda uma legitimidade, isto é um poder moral de exigir, e uma violência sem apelo, isto é, um poder físico de constranger”.¹⁵⁵

Se “Max Weber chama de política ao conjunto de esforços em vista de participar do poder, ou de influenciar a repartição do poder seja no interior do Estado, seja entre Estados”

¹⁵³ Ricoeur, P. *CC*, p. 142.

¹⁵⁴ Ricoeur, P. *PP*, p. 729: “...la politique n'existe que dans les grands moments, dans les “crises”, dans les “tournants”, dans les noeuds de l'histoire. Mais, s'il n'est pas possible de définir le politique sans y inclure le moment volontaire de la décision, il n'est pas possible non plus de parler de “décision politique” sans réfléchir sur le pouvoir.”

¹⁵⁵ Ibid. Loc. cit.: “Du politique à la politique, on passe de l'avènement aux événements, de la souveraineté au souverain, de l'Etat au gouvernement, de la Raison historique au Pouvoir.

C'est ainsi que la spécificité du politique se manifeste dans la spécificité de ses moyens; l'Etat, considéré du point de vue de la politique, est l'instance qui détient le monopole de la contrainte physique légitime; l'adjectif légitime atteste que la définition de l'Etat par son moyen spécifique renvoie à la définition du même Etat par sa fin et sa forme; mais, même si l'Etat arrivait jamais, par chance, à s'identifier à son fondement de légitimité, - par exemple en devenant autorité de la loi – cet Etat serait encore monopole de contrainte; il serait encore pouvoir de quelques-uns sur tous; il cumulerait encore une légitimité, c'est-à-dire un pouvoir moral d'exiger, et une violence sans appel, c'est-à-dire un pouvoir physique de contraindre.”

(Politik als Beruf)¹⁵⁶, entendendo que chegamos ao nó da questão quando Ricoeur afirma que a política tem por objeto o exercício do poder e, também, a conquista e manutenção desse poder, pois:

“É a política – a política definida em referência ao poder - que coloca o problema do mal político. Há um problema do mal político porque há um problema específico do poder.”¹⁵⁷

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

Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez ele seja, dentro da história, a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal. E isso porque o poder é algo maior; porque o poder é o instrumento de racionalidade histórica do Estado. É preciso não largar esse paradoxo.¹⁵⁸

A análise dos males específicos do poder tem sido feita por grandes pensadores políticos, em contextos totalmente diversos, seja teológicos ou filosóficos: dos profetas de Israel a Sócrates, com *Górgias*; de Maquiavel a Marx, de Lênin às denúncias de Krushev sobre Stalin; enfim, todos “atestam a estabilidade da problemática política através da história e graças a essa estabilidade, *compreendemos* esses textos como uma verdade para todos os tempos”.¹⁵⁹

Apesar dessa estabilidade nos remeter à verdade perene da problemática do poder:

¹⁵⁶ Weber, M. apud Ricoeur, *PP*, p. 730: “Max Weber appelle politique “l’ensemble des efforts en vue de participer au pouvoir, ou d’influencer la répartition du pouvoir soit à l’intérieur de l’Etat, soit entre les Etats” (*Politik als Beruf*).

¹⁵⁷ Ricoeur, P. *PP*, p. 730: “C’est la politique – la politique définie par référence au pouvoir – qui pose le problème du mal politique. Il y a un problème du mal politique parce qu’il y a un problème spécifique du pouvoir”.

¹⁵⁸ Ibid. Loc. cit.: “Non que le pouvoir soit le mal. Mais le pouvoir est une grandeur de l’homme éminemment sujette au mal; peut-être est-il, dans l’histoire, la plus grande occasion de mal e la plus grande démonstration du mal. Et cela parce que le pouvoir est une très grande chose; parce que le pouvoir est l’instrument de la rationalité historique de l’Etat. Il ne faut à aucun moment lâcher ce paradoxe.”

¹⁵⁹ Ibid. Loc. cit.: “...atteste la stabilité de la problématique politique à travers l’histoire et, grâce à cette stabilité, nous *comprendons* ces textes comme une vérité pour tous les temps”.

...devemos saber discernir a denúncia do mal político como mal do poder; é a existência política do homem que dá ao pecado sua dimensão histórica, seu poder de devastação e, se ousarmos dizer, sua grandeza.¹⁶⁰

Os grandes eventos da história passaram sempre por atos políticos, foram, de alguma maneira, decorrência de uma decisão política; e “o pecado se mostra no poder e o poder descobre a verdadeira natureza do pecado que não é prazer, mas orgulho de potência, mal de ter e de poder.”¹⁶¹

Uma pergunta “como foi possível o ‘fascismo’ de esquerda?”, ecoava pelos quatro cantos do mundo, no pós-guerra e, foi reforçada depois dos eventos de Budapeste.

Podemos lembrar Sócrates, em *Górgias*, se perguntando “Como o tirano – o oposto do filósofo – é possível?”¹⁶² Essa questão é vital ao pensarmos filosoficamente, “porque a tirania não é possível sem a falsificação da *palavra*, isto é, desse poder, humano por excelência, de *dizer* as coisas e de se comunicar com os homens”.¹⁶³

Ricoeur diz que só nós humanos podemos prometer, porque usamos a palavra; só nós poderemos manter as promessas.

Isso vai muito longe, se é verdade que a palavra é o meio, o elemento de humanidade, o *logos* que torna o homem semelhante ao homem e funda a comunicação; a mentira, a bajulação, a não-verdade – males políticos por excelência – arruinam o homem em sua origem, que é palavra, discurso, razão.¹⁶⁴

Ricoeur sublinha que essa reflexão sobre os excessos, os males advindos do exercício do poder encontram-se vivamente expressos na filosofia socrática e platônica, quando faz referência à tirania, ao exercício do poder sem leis, sem consentimento dos cidadãos.

¹⁶⁰ Ibid., p. 731: “...il faut savoir discerner 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”.

¹⁶¹ Ibid. Loc. cit.: “...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”.

¹⁶² Ibid. Loc. cit.: “Comment le tyran – inverse du philosophe – est-il possible?”

¹⁶³ Ibid. Loc. cit.: “...parce que la tyrannie n’est pas possible sans une falsification de la *parole*, c’est-à-dire de ce pouvoir, humain par excellence, de *dire* les choses et de communiquer avec les hommes”.

¹⁶⁴ Ibid. Loc. cit.: “Cela va très loin, s’il est vrai que la parole est le milieu, l’élément de l’humanité, le *logos* qui rend l’homme semblable à l’homme et fonde la communication; le mensonge, la flatterie, la non-vérité – maux politiques par excellence – ruinent ainsi l’homme à son origine qui est parole, discours, raison”.

Ricoeur reflete que a figura do tirano aparece justamente com sendo a possibilidade da mentira, dos desvarios do *logos*, porque o poder deve se comunicar, faz uso da palavra, estabelece normas, leis. Ele cita *Górgias*, de Platão:¹⁶⁵

Toda a argumentação de Platão repousa sobre essa conjunção entre a perversão da filosofia representada pela sofística e a perversão da política representada pela tirania. Tirania e sofística formam uma dupla monstruosa.¹⁶⁶

Pois é quando lembramos que :

...Platão descobre um aspecto do mal político, diferente do poder, mas intimamente ligado a ele, a “bajulação”, isto é, a arte de extorquir, a persuasão por outros meios que não a verdade.¹⁶⁷

Essa “arte” perigosa de persuadir por meios outros que não a verdade, faz a perigosa e danosa ligação da política com a não-verdade. A tirania só é possível com a falsificação da palavra, a política é decisão, decisão por fazer as regras, as leis. O poder se comunica usando a palavra, uma palavra que pode estar contaminada por mentira, cheia de seduções, que pode enganar. Constatamos, dessa forma, que a mentira se infiltra no poder político pela palavra e pela fragilidade intrínseca da idealidade que é base do pacto social.

“Eis, pois, uma dupla meditação sobre o orgulho de poder e sobre a não-verdade, que revela neles os males ligados à essência da política”.¹⁶⁸

Ricoeur ilustra essas conclusões em seu artigo, ao apresentar que o seu pressuposto da existência da estabilidade na problemática do poder em diferentes ambientes sócio-econômicos ou políticos, ou seja, através da história, pode ser verificado em outras grandes obras da filosofia política, como *O Príncipe*, de Maquiavel ou *O Estado e a Revolução*, de Lênin:

Maquiavel colocava o verdadeiro problema da violência política, que não é aquele da violência, da arbitrariedade e do frenesi, mas o da violência calculada e limitada, medida pelo desígnio de instaurar um Estado durável.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Platão. *Diálogos. Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.

¹⁶⁶ Ricoeur, P. *PP*, p. 731: “Toute l’argumentation de Platon dans le *Gorgias* repose sur cette conjonction entre la perversion de la philosophie que représente la sophistique et la perversion de la politique que représente la tyrannie. Tyrannie et sophistique forment un couple monstrueux”.

¹⁶⁷ Ibid. Loc. cit.: “...Platon découvre un aspect du mal politique, différent de la puissance, mais étroitement lié à elle, la “*flatterie*”, c’est-à-dire l’art d’extorquer la persuasion par d’autres moyens que la vérité”.

¹⁶⁸ Ibid. Loc. cit.: “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”.

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

Embora a violência calculada se submeta ao julgamento da legalidade instaurada, das leis vigentes e consentidas das nações, há sempre um traço residual da violência originária sob a qual se constituíram a maioria das nações. Geralmente, o nascimento violento das nações acaba sendo absorvido numa nova legitimidade instituída, “mas essa nova legitimidade guarda algo de contingente, de propriamente histórico, que seu nascimento violento não cessa de lhe comunicar”.¹⁷⁰ Assim, as conquistas impostas aos países que “aderiram” ao bloco comunista tinham que ser sempre recordadas, fosse por meio da política de controles estritos, seja por meio da presença do exército a abafar movimentos revolucionários. O poder mantido pela força. A violência calculada, mostrando sua finalidade clara.

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

Parece-me, de fato, que o que há de mais interessante na crítica marxista da política e do Estado hegeliano, não é sua explicação do Estado pelas relações de força entre classes, portanto, a redução do mal político a um mal econômico-social, mas é a descrição desse mal como mal específico da política.¹⁷¹

Para Ricoeur, a falta, o grande pesar que abate toda a obra marxista é justamente “essa redução do mal político ao mal econômico”¹⁷², e a ilusão de que, “uma sociedade livre das contradições da sociedade burguesa estaria também livre da alienação política.”¹⁷³

No essencial da crítica marxista, Ricoeur cita, concordando com Calvez¹⁷⁴, que Marx fez uma reflexão do Estado e da política que, embora começasse com “o problema político

¹⁶⁹ Ibid., p. 732: “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’instaurer un Etat durable”.

¹⁷⁰ Ibid. Loc. cit.: “...mais cette nouvelle légitimité garde quelque chose de contingent, de proprement historique, que sa naissance violente ne cesse de lui communiquer”.

¹⁷¹ Ibid., p. 733: “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’Etat 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...”.

¹⁷² Ibid. Loc. cit.: “...c’est cette réduction du mal politique au mal économique...”.

¹⁷³ Ibid. Loc. cit.: “...l’illusion qu’une société libérée des contradictions de la société bourgeoise serait libérée aussi de l’aliénation politique”.

essencial, a “base racional do Estado [é] que se colocava para Marx desde o ponto de partida de sua reflexão”¹⁷⁵

Ainda assim, Marx fez,

a crítica da alienação filosófica, como modo de existência próprio do filósofo, conduzia o pensador a renunciar à primazia do pensamento e a reconhecer a primazia da praxis. Ora, o mundo político parece bem ser esse mundo da ação real, em direção ao qual Marx nos convida a nos dirigirmos, uma vez que tenhamos nos despojado de nossas pretensões filosóficas abstratas e impotentes.¹⁷⁶

Marx, apresentará então, uma crítica da filosofia hegeliana de Estado, “mas, porque, a partir de então, uma crítica puramente intelectual não lhe é mais suficiente, é à realidade mesma do Estado burguês, da qual Hegel fizera a teoria, que Marx se atém como revolucionário.”¹⁷⁷

Ricoeur entende que Marx ataca Hegel justamente no ponto fundamental de sua teoria, a questão do Estado, pois, para Marx, o Estado não é aquilo que pretende ser, mas que não pode ser.

Calvez cita “estudos precisos de Lukács sobre a juventude de Hegel, nos quais este havia começado a ser uma espécie de marxista antes de Marx.”¹⁷⁸, pois as obras hegelianas de juventude mostrariam a alienação econômica como a mais radical, como a que funda outras alienações. Muitas razões do contexto da Alemanha de 1802, levaram Hegel a “descobrir o caráter *essencial* do mundo político e do Estado...o Estado lhe apareceu como a mediação necessária dos interesses de todos pelos interesses de todos - interesse geral ou bem comum.”¹⁷⁹

¹⁷⁴ Calvez, J.-Y. *La Pensée de Karl Marx*. Paris: Éditions du Seuil, 1956, capítulo II/I, “L’aliénation politique”.

¹⁷⁵ Ibid., p. 162: “...le problème politique essentiel, celui de la “base rationnelle de l’Etat – qui se posait à Marx dès le point de départ de sa réflexion.”

¹⁷⁶ Ibid., p. 163: “Enfin, la critique de l’aliénation philosophique comme mode d’existence propre du philosophe conduisait le penseur à renoncer au primat de la pensée et à reconnaître celui de la praxis. Or le monde politique semble bien celui de l’action réelle, vers lequel Marx nous invite à nous tourner, une fois que nous avons dépouillé nos prétentions philosophiques abstraites et impuissantes”.

¹⁷⁷ Ibid. Loc. cit. “Mais, puisque désormais une critique purement intellectuelle ne lui suffit plus, c’est à la réalité même de l’Etat bourgeois, dont Hegel avait fait la théorie, que Marx s’attaque en révolutionnaire”.

¹⁷⁸ Lukács, G. apud Calvez, J.-Y., Op. cit., p. 168: “...les études précises de M. Lukács sur la jeunesse de Hegel, que celui-ci avait commencé par être une sorte de marxiste avant Marx.”

¹⁷⁹ Calvez, J.-Y., Op. cit., p. 168: “...découvrir le caractère essentiel du monde politique et de l’Etat... l’Etat lui apparut dès lors comme la nécessaire médiation des intérêts de tous par les intérêts de tous (intérêt général ou bien commun).”

No modelo hegeliano abstrato de um sistema constitucional, “o Estado é a esfera na qual o homem é *objetivamente* livre e *sabe* que é livre, essa é a essência da *representação* em comparação a todas as outras concepções de vida política.”¹⁸⁰ Pois,

...O Estado não pode se estabelecer fora da consciência que os indivíduos têm de sua liberdade, e fora da representação política: nesse caso, nós somos livres e sabemos que o somos, essa é a definição da vida política e da norma de sua realização...¹⁸¹

Marx critica Hegel essencialmente nesse núcleo central de sua filosofia, pela

denúncia de uma *ilusão*, nessa pretensão; o Estado não é o verdadeiro mundo do homem, mais um *outro* mundo e um mundo irreal; ele não resolve as contradições reais senão por um direito fictício que está, por sua vez, em contradição com as relações reais entre os homens.”¹⁸²

Por outro lado, Hegel afirma que o Estado é o sujeito conciliador, ator de uma conciliação numa esfera superior de interesses e dos indivíduos – que, de outra forma, seriam inconciliáveis ao nível que Hegel chama de sociedade civil – aquilo que Ricoeur vai chamar de plano econômico-social.

O Estado é o mediador e a razão; cada um de nós atinge a liberdade como um direito, através da instância do Estado. É politicamente que sou livre. Nesse sentido, Hegel diz que o Estado é representativo: ele existe na *representação* e o homem se representa nele.

Mas, por que Ricoeur busca a origem da crítica marxista em Hegel? Porque Ricoeur quer mostrar que Marx criticou essa representação – essa discordância entre a pretensão e o ser verdadeiro do Estado - como sendo a “mentira essencial”¹⁸³; e é ela, justamente, que possibilita a entrada do problema da violência nos Estados. “Eis a esfera política que se divide entre o *ideal* da soberania e a *realidade* do poder, entre a soberania e o soberano, entre

¹⁸⁰ Ibid. Loc. cit.: “L’Etat est la sphère dans laquelle l’homme est *objectivement* libre et *sait* qu’il est libre, ce qui est l’essence de la *représentation* par comparaison avec toute autre conception de la vie politique.”

¹⁸¹ Ibid. Loc. cit.: “...l’Etat ne peut pas être établi en dehors de la conscience que les individus ont de leur liberté, en dehors de la représentation politique: en ce sens, nous sommes libres et nous *savons* que nous sommes libres, c’est là la définition de la vie politique et la norme de sa réalisation...”

¹⁸² Ricoeur, P. *PP*, p. 733: “...la dénonciation d’une *illusion*, dans cette pretension; l’Etat n’est pas le vrai monde de l’homme, mais un *autre* monde et un 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 hommes.”

¹⁸³ Ibid. Loc. cit.: “...mensonge essentiel...”

a constituição e o governo, e mesmo a polícia...essa é uma contradição *interna* a todo poder político.”¹⁸⁴

E isso pode ser constatado nos eventos da Hungria, de 1956, quando o povo húngaro teve, de certa forma, sua “voz calada, roubada por políticos hábeis que colocaram o poder de fato contra a soberania do corpo eleitoral; sempre o soberano tende a obter, de maneira fraudulenta, a soberania; esse é o mal político essencial”.¹⁸⁵

Esse mal, esse fenômeno de alienação, infelizmente, atravessa todos os regimes políticos, todas as formas constitucionais, frisa Ricoeur.

E, apesar de,

sonharmos com um Estado onde seria resolvida a contradição radical que existe entre a universalidade almejada pelo Estado e a particularidade e o arbitrário que a afeta, na realidade; o mal é que esse sonho está fora de alcance.¹⁸⁶

Ricoeur confirma que, se por um lado Marx conseguiu captar a ilusão da representação do Estado, essa ilusão de representar a vontade geral que é essencial em sua crítica, por outro lado, ele

infelizmente, não viu o caráter autônomo dessa contradição; ele viu nela uma simples superestrutura, isto é, a transposição, sobre um plano sobreposto, das contradições pertencentes ao plano inferior da sociedade capitalista e, finalmente, um efeito da oposição das classes....¹⁸⁷

Ricoeur defende que a alienação política é constitutiva da existência humana e não pode ser reduzida a nenhuma outra relação, como a econômica, a chamada relação de classes. Dessa forma, ele pensa que “nós salvamos o melhor da crítica marxista que se junta à crítica maquiavélica, à platônica e bíblica do poder”¹⁸⁸, já que ela não dá lugar à problemática autônoma do poder, ligando-a à alienação econômica e social.

¹⁸⁴ Ibid. Loc. cit.: “Voilà la sphere 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.”

¹⁸⁵ Ibid. Loc. cit.: “...nous avons été volés de nos voix par d’habiles politiques qui ont retourné le pouvoir de fait contre la souveraineté du corps électoral; toujours le souverain tend à escroquer la souveraineté; c’est le mal politique essentiel.”

¹⁸⁶ Ricoeur, P. *PP*, p. 734: “Nous rêvons d’un Etat où serait résolue la contradiction radicale qui existe entre l’universalité visée par l’Etat et la particularité et l’arbitraire qui l’affecte en réalité; le mal, c’est que ce rêve est hors d’atteinte.”

¹⁸⁷ Ibid. Loc. cit.: “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.”

¹⁸⁸ Ibid. Loc. cit.: “...on sauve ainsi le meilleur de la critique marxiste, qui rejoint la critique machiavélique, platonicienne et biblique du pouvoir.”

Mas, a alienação política é intrínseca à existência do poder, é autônoma e “o modo de existência política comporta a cisão da vida abstrata do cidadão e da vida concreta da família e do trabalho.”¹⁸⁹

O tema do mal na política, desenvolvido por Ricoeur, não parece constituir de fato nenhum “pessimismo” político, e não justifica qualquer “derrotismo” político, uma vez que as variações de humor não são pertinentes à reflexão filosófica. Em última instância, e sobretudo,

a *lucidez* em relação ao mal do poder não estaria separada de uma reflexão total sobre o político; ora, essa reflexão revela que a política só pode ser o lugar do maior mal em razão de seu lugar eminente na existência humana. A grandeza do mal político está na medida da existência política do homem; mais que qualquer outra, uma meditação sobre o mal político, que promoveria sua aproximação mais estreita do mal radical, devendo permanecer indissociável de uma meditação sobre a significação radical da política.¹⁹⁰

O mal político é sério, nesse sentido, porque ele é mal dessa racionalidade específica, dessa grandeza específica do político. O Estado é uma certa expressão da racionalidade da história que supera as paixões pulverizadas do homem em particular e está acima dos interesses tanto civis como os de classes “que é a grandeza humana mais exposta, mais ameaçada e mais inclinada ao mal.”¹⁹¹

“O “mal” político é, em sentido próprio, a loucura da grandeza, isto é, a loucura do que é grande – Grandeza e culpa do poder!”¹⁹²

A partir dessa constatação, considerando que o homem não pode evitar a política sob pena de evitar sua própria humanidade, ele deve confrontar-se com essa grandeza e com sua culpa. Essa reflexão o impele a manter a *vigilância* política, e “é aqui que a reflexão, terminando seu grande desvio, junta-se à atualidade e faz a passagem da crítica à prática.”¹⁹³

¹⁸⁹ Ibid. Loc. cit.: “...le mode d’existence politique comporte la scission de la vie abstraite du citoyen et de la vie concrète de la famille et du travail.”

¹⁹⁰ Ibid., p. 735: “...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.”

¹⁹¹ Ibid. Loc. cit.: “...qu’il est la grandeur humaine la plus exposée, la plus menacée, la plus encline au mal.”

¹⁹² Ibid. Loc. cit.: “Le “mal” politique, c’est, au sens propre, la folie de la grandeur, c’est-à-dire la folie de ce qui est grand – Grandeur et culpabilité du pouvoir!”

¹⁹³ Ibid., p. 736: “C’est ici que la réflexion, achevant son grand detour, rejoint l’actualité et fait le pas de la critique à la pratique”.

2.7. **Analisando um Problema Específico: Budapeste**

Os eventos ocorridos em Budapeste, em 1956, ilustraram, com cores vivas, o conceito que Ricoeur chama de “o paradoxo político”.

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

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

Essa entrada foi, a um só tempo, real e simbólica. Real, porque os documentos e fotos produzidos expuseram ao mundo, as reais condições de vida naquele país, o que levou à inferência sobre condições semelhantes em outros países que também estavam sob o domínio soviético. E, simbólica, porque o vazamento de informações ajudou a iniciar uma mudança na forma como as esquerdas européias pensavam (e pensam) sobre a efetivação de suas políticas.

O evento pode ser considerado um ponto de inflexão no pensamento político contemporâneo: seus efeitos se refletiram dentro do mundo comunista e nas esquerdas da Europa Ocidental - tradicionalmente mais democráticas. Não podemos esquecer, no entanto, que há nuances entre o que chamamos de esquerda, há vários tipos de ‘esquerda’: os comunistas ortodoxos, os sociais-democratas, os socialistas radicais, os anarquistas, os trotskistas, etc. Certamente, os efeitos de Budapeste foram absorvidos em níveis diferenciados por esses vários grupos.

Afinal, é certo que uma parcela dos sonhos das esquerdas começava a se dismantelar, confrontado pela dura realidade de vida num regime comunista, exposta a partir daquele momento, e que efeitos posteriores aos acontecimentos forçaram a rearrumação das forças na política mundial.

Budapeste foi um momento de verdade na história política européia: os eventos revolucionários desencadearam um sentimento de incontrolável fracasso no governo soviético, que passou a desacreditar de suas habilidades em gerenciar os países do leste europeu. Este desconforto havia começado a partir da morte de Stalin, em 1953, e foi aumentando, exponencialmente, entre outros motivos, pela crescente independência de Tito

na Iugoslávia, pelo progressivo distanciamento ideológico entre a União Soviética e a China, e, sobretudo, após as denúncias de Krushev no Congresso Comunista da URSS, em 1956.

Na prática, Budapeste simbolizou um afetamento político de grandes proporções, que seria sentido, mais tardiamente, em todas as partes do mundo, com o fim da União Soviética e da Guerra Fria. Não podemos duvidar, ou menosprezar, a importância histórica desse momento, pois ele aconteceu quando o fim da era stalinista se anunciava e, não só cristalizou as tensões políticas internas, no centro da Europa Oriental, como também as cristalizou dentro do movimento comunista e socialista. De uma maneira mais ampla, mudou a face do mundo político, “tirando o movimento comunista internacional de seu sono dogmático”¹⁹⁴ e apontando para “o início do fim da utopia comunista, que tinha cativado gerações inteiras de intelectuais europeus.”¹⁹⁵

O desmascaramento das condições de vida sob o regime soviético permitiu uma mudança em vários sentidos:

Embora há muito esquecido, o evento (de Budapeste) forneceu alguma indicação da tensão que reverberava por toda a Europa Ocidental, não somente como resultado do levante de 23 de outubro, mas também, devido ao ataque soviético em 04 de novembro.

Em Paris, Roma e Amsterdã dezenas de milhares de pessoas tomaram as ruas para expressar seu ultraje, na tentativa de diminuir sua sensação de impotência, ao tomar uma ação afirmativa. Os partidos comunistas juntaram forças contra esta impressionante demonstração de solidariedade, refugiando-se atrás de uma contra-cultura que era insensível a essa indignação ‘burguesa’, valendo-se da própria força da oposição para cerrar fileiras nesses tempos de incerteza e dúvida”¹⁹⁶

Por causa do choque inesperado, muitas cabeças pensantes européias acordaram para a possibilidade do inusitado no mundo político, porém um inusitado não tão novo assim; afinal, a Hungria não era o primeiro país a ser invadido por forças aliadas, nem foi o último.

¹⁹⁴ Tragtenberg, M. *A Luta pela Autogestão no Leste Europeu. A Revolução Húngara in Reflexões sobre o Socialismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1986, p. 46-50.

¹⁹⁵ Bauquet, N. “The revolution seen from the West: shock and helplessness” in Lessing, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. New York: HarperCollins, 2006, p. 229: “...beginning of the end of a Communist utopia which had captivated entire generations of European intellectuals”.

¹⁹⁶ Ibid. Loc. cit.: “Although long since forgotten, the event provides some indication of the tension reverberating throughout Western Europe not only as a result of the uprising of 23 October, but also due to the Soviet attack on 4 November.

In Paris, Rome and Amsterdam, tens of thousands of people took to the streets to express their outrage, hoping to lessen their sense of helplessness by taking affirmative action. The Communist parties joined forces against this impressive show of solidarity, taking refuge behind a counter-culture which was insensitive to such ‘bourgeois’ indignation, drawing on the very strength of the opposition to close ranks in such times of uncertainty and doubt”.

“A repressão soviética não é mais do que um exemplo, um caso particular da violência do Estado da qual a história está cheia de exemplos”¹⁹⁷

Para Ricoeur, aquilo era algo que se repetia:

a surpresa é que não há surpresa política verdadeira. As técnicas mudam, as relações dos homens evoluem, por ocasião das coisas, o poder desenrola o mesmo paradoxo, o de um duplo progresso, na racionalidade e nas possibilidades de perversão.¹⁹⁸

Apesar da incerteza política, na época, a repressão levada a cabo pelo exército soviético contra os húngaros mostrou que a racionalidade política foi marcada pelo extremo uso da força, ou melhor, mostrou que tal atitude ultrapassou a racionalidade, caracterizando-se em abuso de poder político, em crueldade despótica, em opressão. A pretensa racionalidade máxima na condução política pelos soviéticos e sua aparente coesão, mostrou-se, por fim, desestabilizada pelo uso da força desmedida, pelo abuso de poder, esse mal específico do político, segundo Ricoeur.

Ao invadir a Hungria, o exército soviético desconsiderou as possibilidades de diálogo com os cidadãos húngaros que, embora devessem obediência pela configuração política da época, tal obediência não poderia ser uma relação de servilismo. O Estado soviético atuou naquele espaço mais detestável e abominável do político, o lugar da tirania.

Se, a especificidade do político se manifesta na especificidade de seus meios, e a política, na tomada de decisões, o governo soviético fez, diante da crise da Hungria, o seu momento voluntário de decisão pelo uso da força bruta, com o intuito de abafar a revolta e manter seu poder sobre os países signatários do Pacto de Varsóvia.

A decisão tomada foi política: invadir uma nação soberana, com tanques de guerra, com sua artilharia pesada, matando e destruindo; isso abriu um precedente perigoso na forma com que os países sob seu domínio passaram a enxergar a União Soviética: ela passou a ser vista como uma ameaça contra si próprios, contra os próprios países-membros do pacto, o qual, supostamente, deveria os protegê-los. No entanto, como mencionamos, essa invasão violenta de um país aliado não foi nem a primeira, nem a última na história.

A atitude opressora dos soviéticos levou o resto do mundo a mudar a percepção sobre a política comunista soviética, as disposições frente às suas atitudes se tornaram bem menos

¹⁹⁷ Padis, M.O. *ALP*, p. 219: “...la repression soviétique n’est qu’un exemple, un cas particulier, de la violence étatique dont la histoire est remplie.”

¹⁹⁸ Ricoeur, P. *PP*, p. 722: “la surprise, c’est qu’il n’y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques changent, les relations des hommes à l’occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le meme paradoxe, celui d’un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion.”

condescendentes que antes de Budapeste; enfim, os efeitos deletérios das políticas soviéticas minaram a própria potência do império, mudaram a face do político, da organização política, para sempre.

Aquela situação de abuso do poder nos remete a algumas situações recentes de violação da soberania de alguns países. Por exemplo, a invasão do Afeganistão, em 1979, pelas tropas soviéticas, e mais recentemente, a invasão do Iraque, em 20 de março de 2003, por uma coalizão multinacional liderada pelos Estados Unidos e Reino Unido, a título, discutível, de deter a fabricação de armas de destruição em massa, o abuso dos direitos humanos no país e investigar um possível financiamento de células terroristas, além, é claro, de haver nessas terras, cobiçadas reservas petrolíferas.

Diante da invasão soviética em seu território, o governo húngaro, enfraquecido e hesitante, não conseguiu se impor frente aos seus invasores. Imre Nagy que era o governante, na ocasião, e estava aparentemente comprometido com as causas revolucionárias húngaras, fora destituído do cargo, logo no início da revolta. O novo governante, muito alinhado com o Kremlin, desconsiderou as demandas populares.

O mau uso da palavra, o efeito inverso da comunicação esclarecedora podem ter levado ambos os governos, húngaro e soviético, a tomar decisões arbitrárias.

Perguntamos: quanto sabia o governo soviético sobre as reivindicações dos insurgentes húngaros? E o próprio governo húngaro, quanto estava afinado com as demandas de seu povo? Que tipo de discurso e de palavra estavam em vigor? Como se dava a comunicação, pela palavra, entre os dirigentes húngaros e o comando soviético? E a comunicação entre o governante de Budapeste e seu povo seria explícita durante as revoltas?

Segundo Gati, o que se sabe hoje, depois de muita pesquisa e investigação nos documentos soviéticos e húngaros, é que,

1) embora o principal objetivo da revolução fosse a independência da União Soviética, os revoltosos eram profundamente nacionalistas, anti-soviéticos e anti-russos – mas não anti-socialistas.

2) faltava uma efetiva liderança ao movimento. Embora os revoltosos demandassem a volta de Nagy ao poder - pela admiração que nutriam por sua atuação como primeiro-ministro reformista e anti-stalinista entre 1953-55 - os húngaros pouco sabiam sobre ele. Não sabiam, por exemplo, que ele tinha colaborado com a polícia secreta soviética em Moscou nos anos 30; que ele havia sido apontado como chefe do governo comunista húngaro em abril de 1953, e depois fora demitido a pedido do mesmo Politburo soviético (politburo é a forma abreviada de *Political Bureau*, ou seja, escritório político), em abril de 1955.

3) documentos atuais mostram que o Kremlin preferia que Imre Nagy tivesse liderado a revolta e não apenas seguido as demandas populares. Nagy poderia ter ajustado as demandas e convencido Moscou de seus interesses; assim, talvez, tivesse evitado a carnificina soviética e o país poderia ter ganho um pouco de autonomia. Normalmente, até os países imperialistas preferem conseguir o que querem, pacificamente, sem sangue.

4) com as denúncias de Krushev e a conseqüente necessidade de proteger politicamente suas plataformas anti-stalinistas dentro da própria URSS, os soviéticos teriam preferido um desenlace menos sangrento, pelo qual teriam poupado esforços e teriam focado em outros assuntos mais urgentes, como os assuntos de desmoroamento político de seu império e as crescentes demandas anti-soviéticas na Polônia.¹⁹⁹

Ou seja, constatamos que havia muita desinformação nos dois extremos do conflito, havia também muitas mentiras infiltradas, transformadas em ‘informações governamentais’ que Rákosi – o então líder do Partido Comunista Húngaro - passava aos soviéticos, antes e durante a insurgência.

Esses dados respaldam a análise ricoeuriana sobre a mentira que se infiltra no político, pela fragilidade de sua constituição, que é baseada numa idealidade. Os males testemunhados foram fruto do abuso de poder, justificados pela decisão política, que foi enganosa; a finalidade soviética era manter o poder sobre os estados dominados.

Por seu turno, o Estado húngaro, através de seus governantes, parece não ter conseguido gerenciar as demandas políticas de seus cidadãos: o governo não parecia estar sintonizado com as demandas populares e, ao mesmo tempo, se alinhava com os interesses políticos dos soviéticos.

Se por um lado os insurgentes pareciam manter-se em um romantismo perigoso, por outro, Nagy demonstrou pouca habilidade para entendê-los ou para liderar a insurgência em curso. As decisões políticas do governo húngaro foram contaminadas pela “mentira essencial” do poder: o soberano tentando extorquir o poder e mantê-lo a todo custo.

Muitos pensadores, como Ricoeur, ficaram chocados com os eventos de Budapeste, porque por meio deles ficou claro que o Estado soviético, através de seu poder político, buscou um fim próprio, diferente do desejado bem-comum; as demandas dos cidadãos húngaros foram desconsideradas, o movimento de força bruta feriu a relação idealizada entre o governo e os homens livres.

¹⁹⁹ Gati, C. Op. cit., p. 3-6 passim.

A natureza simbólica dos eventos húngaros foi analisada, por Ricoeur, sob vários ângulos: o poder da força popular que ousou enfrentar o temido poder soviético; a determinação dos húngaros em buscar mudanças políticas efetivas para o país, ainda que dentro do regime socialista, mas lutando para ter voz própria. A relação de poder foi, temporariamente, invertida, quando o povo - a dimensão horizontal de forças - se opôs à dimensão vertical de poder – o governo.

Os eventos desencadearam um processo de repensar o comunismo e o socialismo, uma abertura para um questionamento sério sobre o regime, seus ganhos e perdas, mas, sobretudo, foi o momento de se fazer uma reflexão sobre o uso do poder, ou o abuso dele.

A questão do poder nos diferentes regimes econômicos, a questão da autoridade e a relativa autonomia do político tocaram fundo a reflexão ricoeuriana, a ponto de Ricoeur se questionar sobre quais seriam as possibilidades futuras de manutenção, ou não, do comunismo.

Budapeste era um exemplo do mal do poder, que se mostrava, independente do regime político ser socialista, independentemente de ser supostamente um “regime do povo”; o mal se revelava autonomamente, apesar da relação econômica ser socialista, na qual não deveria haver luta de classes.

Sumariamente, com os eventos de Budapeste, o paradoxo político fica mais claramente ligado à autonomia do político, isto é, o político possui uma certa independência em relação ao econômico; mesmo que a exploração econômica de classe seja abolida, conforme a pretensão dos regimes comunistas, o poder do estado não fica abolido, o poder, particularmente, como violência e opressão.

O cerne do problema é político. Para tanto, há a necessidade de controle do poder, pelos cidadãos, mesmo em regimes socialistas ou, acima de tudo, neles, onde a racionalidade do estado é maior, mais calculada. Algumas prescrições para o efetivo exercício desse controle desejável serão explicitadas no capítulo seguinte.

O entendimento de controle em quaisquer regimes possibilita que Ricoeur se posicione e não defenda o sistema econômico capitalista como sendo a garantia de liberdade política. Embora nenhum sistema econômico consiga garantir a liberdade política, é importante manter a luta contra as desigualdades e a exploração econômicas.

Lembramos que, como queria Marx, a luta econômica, isoladamente, não é suficiente, pois, pelo fato

de não ter reconhecido como específica a dimensão política (e ter) sublinhado até ao excesso o papel da dimensão econômico-social, Marx fez como se houvesse apenas uma única fonte do mal: a opressão dos trabalhadores pelo capital. (...) Nesta perspectiva, o único mal a erradicar era a exploração; e tornava-se relativamente indiferente saber com que instrumentos políticos convinha proceder. (...) Poderia sempre dizer-se que, se Marx tivesse desenvolvido toda a sua obra, teria tratado o político como as outras pretensas “superestruturas; mas o simples facto de o situar entre as “superestruturas” só podia operar como um obturador a respeito de uma reflexão política autônoma.”²⁰⁰

Esse fenômeno de alienação, esse mal, por ser político, atravessa todos os regimes políticos, todas as formas constitucionais e contamina as decisões políticas, como constatamos nos eventos húngaros. O homem submetido à grandeza do poder, o Estado representando a racionalidade da história, mas inclinado ao mal maior, ao mal do poder que é relativamente autônomo das relações econômicas.

Desta forma, apontamos a importância dos eventos de Budapeste, para a reflexão política de Ricoeur.

O capítulo seguinte prossegue na explicitação dos problemas do poder em regime socialista e aborda sugestões de mecanismos de controle em tais regimes, contemplando também, o controle democrático no estado liberal.

²⁰⁰ Ricoeur, P. CC, p. 135, 136.

CAPÍTULO 3
Inter Homines Esse

CAPÍTULO 3

Inter Homines Esse

Inter homines esse é uma expressão em latim que significa: “Estar entre os homens”.²⁰¹

Para Hannah Arendt, os romanos talvez tenham sido o povo mais político que conhecemos; eles empregavam as expressões “viver” e “estar entre os homens” como sinônimas ou, por outro lado, “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*).

Essa expressão é fundamental para Arendt, pois só se vive plenamente a condição humana quando se está na arena pública, no meio dos homens, no espaço público que é o espaço original do político, onde os homens devem demonstrar sua liberdade e espontaneidade, e se afirmarem no trato político com outros.

O conceito *Zoon politikon*, significando que há um algo político no homem que pudesse pertencer à sua essência, não procede para essa pensadora. Segundo Arendt, o homem é a-político, e “a política não surge *no* homem, mas no *entre-os-homens* e, portanto, totalmente fora dos homens. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.”²⁰²

Entendo que o estar *entre-os-homens* também é fundamental para Paul Ricoeur, na medida em que ele valoriza a ação e o pensar sobre as ações dos homens no mundo.

Este terceiro capítulo pode ser entendido como um momento de passagem da reflexão teórica para a reflexão voltada para a prática, no qual a tarefa de responder ao questionamento central do trabalho tem continuação, num primeiro momento, pelas análises ricoeurianas dos problemas do poder em regimes socialistas, seguidas por sugestões de controle, tanto em regime socialista, como no Estado liberal. Num segundo momento, são apresentadas reflexões sobre o paradoxo político revisitado, examinado num contexto diferente do húngaro de 1956.

Reflexões universais cotejadas à luz de algumas análises ricoeurianas sobre o pensamento político de Hannah Arendt fazem o fechamento deste capítulo.

²⁰¹ Arendt H. *CH*, p. 15.

²⁰² Arendt, H. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004, p. 23.

3.1. Do Pensamento à Ação

O Problema do Poder em Regime Socialista

Na virada da análise crítica para a análise voltada para a prática, Ricoeur dedica a parte final de seu artigo sobre o Paradoxo Político ao estudo do problema do poder em regime socialista.

Ele supõe que, se a análise do paradoxo do poder estiver certa, “se o Estado é, ao mesmo tempo, mais racional que o indivíduo e mais passional que ele, o maior problema da democracia é o do *controle* do Estado pelo povo”.²⁰³

Precisamos entender melhor os problemas inerentes ao regime socialista para entendermos como ele deu origem à tirania, ao chamado “fascismo de esquerda”. Devemos, sobretudo, olhar para a história e, através do controle dos governos, impedir que a tirania aconteça novamente, no papel do tirano.

O problema do controle do Estado é tão irredutível quanto o problema da racionalidade do Estado o é em relação à história econômico-social e às contradições de classes.

A noção de “controle” procede diretamente do paradoxo central da existência política do homem; ela é a resolução *prática* desse paradoxo; trata-se, de fato, que o Estado exista, mas não exista muito; espera-se que ele dirija, organize e decida, a fim de que o animal político exista; mas trata-se de fazer o tirano se tornar improvável.²⁰⁴

A questão de controle do Estado consiste em inventar técnicas institucionais que permitam o exercício do poder, mas, ao mesmo tempo, impeçam possíveis abusos decorrentes dele. O problema do controle político deve ser considerado, reconhecendo-se a especificidade do político, sua função e a especificidade de seu mal.

Se Marx reduziu a alienação política à alienação econômica, esse erro o conduziu “a substituir o problema do controle do Estado por um outro problema, o do *perecimento* do Estado.”²⁰⁵ Para Ricoeur, essa substituição parece ser desastrosa, porque, com isso, Marx posterga o fim do mal do Estado para um futuro indeterminado, enquanto o problema político prático e verdadeiro é fazer com que esse mal político seja limitado, ou seja, que tenha

²⁰³ Ricoeur, P. *PP*, p. 736: “...si l’Etat est à la fois plus rationnel que l’individu et plus passionnel que lui, le grand problème de la démocratie est celui du contrôle de l’Etat par le peuple.”

²⁰⁴ Ibid. Loc. cit.: “La notion de “contrôle” procède directement du paradoxe central de l’existence politique de l’homme; elle est la résolution *pratique* de ce paradoxe; il s’agit en effet que l’Etat soit et qu’il ne soit pas trop; il s’agit qu’il dirige, organise et décide, afin que l’animal politique lui-même soit; mais il s’agit que le tyran devienne improbable.”

²⁰⁵ Ibid. Loc. cit.: “...substituer au problème celui du *dépérissement* de l’Etat.”

limites, no presente. A tese marxista de perecimento do Estado, tende a prometer grandes soluções para mais tarde, tolerando, em demasia, os excessos do presente. Para Ricoeur, isso é perigoso, pois,

a tese do perecimento futuro do estado serve de cobertura e de álibi à perpetuação do terrorismo; por um paradoxo maléfico, a tese de caráter provisório do Estado torna-se a melhor justificação para o prolongamento, sem fim, da ditadura do proletariado e, prepara o totalitarismo.”²⁰⁶

A teoria marxista do perecimento do Estado é derivada da redução da alienação política à alienação econômica, porque

se o Estado é apenas um órgão de *repressão* que procede dos antagonismos de classe e exprime a dominação de uma classe, o Estado desaparecerá com as últimas seqüelas da divisão da sociedade em classes.²⁰⁷

O fim da apropriação privada do meios de produção poderia, de fato, levar ao fim todas as alienações? Não, isto não parece ser verdade porque, segundo Ricoeur, a mesma dominação verificada pelo dinheiro seria apenas uma forma privilegiada de poder, entre outras, semelhante à tirania burocrática ou à ditadura intelectual, por exemplo. “A redução da forma (de alienação) política à forma econômica é indiretamente responsável pelo mito do perecimento do Estado”²⁰⁸, embora para Marx e Lênin “a tese de perecimento do Estado não foi então, uma tese hipócrita, mas sincera”²⁰⁹, porque eles basearam sua teoria na experiência da Comuna de Paris²¹⁰, que Marx declarou, convicto, que ela não seria mais um Estado, no sentido próprio do termo.

A história mostrou que o que aconteceu nos estados socialistas, não foi o perecimento do Estado, quando da ditadura do proletariado, mas um aumento do poder desse Estado; fato que Marx acreditava ser possível somente nas revoluções burguesas.

²⁰⁶ Ibid., p. 737: “la thèse du dépérissement futur de l’Etat sert de couverture et d’alibi à la perpétuation du terrorisme; par un paradoxe maléfique, la thèse du caractère provisoire de l’Etat devient la meilleure justification pour le prolongement sans fin de la dictature du prolétariat et fait le lit du totalitarisme.”

²⁰⁷ Ibid. Loc. cit. “si l’Etat est seulement un organe de *répression* qui procède des antagonismes de classes et exprime la domination d’une classe, l’Etat disparaîtra avec les dernières séquelles de la division de la société en classes.”

²⁰⁸ Ibid. Loc. cit.: “la réduction de la forme politique à la forme économique est indirectement responsable du mythe du dépérissement de l’Etat.”

²⁰⁹ Ibid., p. 738: “la thèse du dépérissement de l’Etat n’était donc pas une thèse hypocrite, mais sincère.”

²¹⁰ A Comuna de Paris pode ser considerada a primeira revolução comunista da história. Ocorreu entre março e maio de 1871 em Paris, quando operários franceses dominaram politicamente a cidade, resistindo ao governo burguês e à invasão das tropas alemãs. A chamada República Operária adotou uma política de caráter socialista, baseada nos princípios da Primeira Internacional.” In WIKIPÉDIA. Desenvolvido pela Wikimedia Foundation. Disponível http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Comuna_de_Paris&oldid=8753365. Apresenta conteúdo enciclopédico. Acesso em 04 de fevereiro de 2008.

Para Ricoeur, as denúncias de Krushev, em 1956²¹¹, reforçam a explicação de que o fenômeno Stalin só foi possível porque

nós não reconhecemos a permanência da problemática do poder na passagem da sociedade antiga para a nova, porque acreditamos que o fim da exploração econômica implicaria, necessariamente, no fim da repressão política, porque acreditamos que o Estado seria provisório, porque acreditamos que substituiríamos o problema do perecimento do Estado pelo seu controle.²¹²

Mas, “o Estado não *pode* perecer e, não podendo perecer, ele *deve* ser controlado por uma técnica institucional especial”.²¹³

O controle popular deve ser vigilante, o cidadão é chamado a participar da vida pública e das decisões políticas do governo. O estado socialista, onde a racionalidade é maior, a planificação é ampla, o cálculo e a previsão se estendem a setores da existência humana, requer um controle mais estrito do que o estado burguês, o qual parece estar mais livre ou sujeito à improvisação. Pois então, se a agenda, nos estados socialista é a de suprimir, a longo prazo, os antagonismos de classes – “seu poder é também muito grande e os meios disponíveis à tirania são tão grandes quanto ele.”²¹⁴

A tarefa de uma crítica séria ao poder socialista deve ser, portanto, a investigação de novas possibilidades de alienação política, que estariam ligadas à luta contra a alienação econômica, e ao aumento do poder de Estado.

Na pretensa abolição da luta de classes no Estado soviético e nos países aliados, o que se verificou foi a permanência do poder político capaz de tomar decisões e decisões em direção à opressão. Os eventos húngaros foram um exemplo clássico desse abuso de poder: o político guardou sua autonomia em relação às relações sócio-econômicas, e nem só a exploração econômica não havia cessado, como a repressão política tinha encontrado um fim.

3.2. Sugestões de Controle

Se permaneceu a autonomia do político no estado soviético, mesmo tendo pretensamente abolido as lutas de classe, os momentos seguintes à Revolução Húngara foram

²¹¹ Ver considerações histórico-políticas detalhadas no Anexo ao Capítulo 2, no final deste trabalho.

²¹² Ricoeur, P. *PP*, p. 738: “...l’on n’a pas reconnu la permanence de la problématique du pouvoir dans le passage de l’ancienne société à la nouvelle, parce que l’on a cru que la fin de l’exploitation économique impliquait nécessairement la fin de la répression politique, parce que l’on a cru que l’Etat est provisoire, parce que l’on a substitué le problème du dépérissement de l’Etat à celui de son contrôle”.

²¹³ *Ibid.* Loc. cit.: “...l’Etat ne peut pas dépérir et que, ne pouvant dépérir, il doit être contrôlé par une technique institutionnelle spéciale”.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 739: “...son pouvoir est aussi plus grand et les moyens offerts à la tyrannie plus grands également.”

propícios para se pensar em quais direções a pesquisa sobre o poder nesses regimes deveria seguir. Havia um clima de reflexão em torno dos acontecimentos, seus desdobramentos políticos e na forma como as esquerdas passaram a pensar sobre o regime soviético e sobre seus aliados da Europa Oriental.

Ricoeur, imbuído desse espírito voltado a questões práticas e relativas à ação, ofereceu sugestões de controle tanto para os regimes socialistas como para outros. São três as sugestões básicas, que comentamos a seguir:

1) Os regimes socialistas precisam ser aferidos na característica de seus projetos econômicos. Estes devem estar ligados à humanidade do homem, por isso os cidadãos precisam verificar, em primeiro lugar,

em que medida a “administração das coisas” é necessariamente um “governo de pessoas” e, em que medida, o progresso nessa administração suscita um aumento do poder político do homem sobre o homem.²¹⁵

A “administração das coisas” estar ligada à humanidade do homem significa ter uma “visão estratégica global onde a economia esteja inserida na política”²¹⁶ porque as decisões, de caráter econômico, devem ser tomadas dentro de um projeto civilizador animado por valores éticos implícitos. Para Ricoeur, “o político é a alma do econômico, tanto que ele exprime o *querer* e o *poder*.”²¹⁷

É tarefa do poder político fazer, idealmente, a melhor articulação da ética com a técnica, na tarefa de planejamento a longo prazo; isto significa que a administração das coisas *implica* no governo de pessoas, combinando as escalas de preferências com as possibilidades tecnológicas, as aspirações latentes da comunidade humana com os meios oferecidos pelo conhecimento das leis econômicas.

2) Se o Estado socialista é mais racional em seu planejamento de longo prazo, e por isso tem seu poder aumentado, os cidadãos devem ser instruídos politicamente para saber que tais características podem levar o Estado a “desenvolver *possibilidades de abuso que são próprias de um Estado socialista*”²¹⁸, se comparado a um Estado burguês. Um exemplo seria

²¹⁵ Ibid. Loc. cit.: “...dans quelle mesure “l’administration des choses” est nécessairement un “gouvernement des personnes” et dans quelle mesure le progrès dans l’administration des choses suscite une argumentation du pouvoir politique de l’homme sur l’homme.”

²¹⁶ Ibid. Loc. cit.: “vision stratégique globale où l’économie s’insère dans la politique.”

²¹⁷ Ibid. Loc. cit.: “...le politique est l’âme de l’économique en tant qu’il exprime le *vouloir* et le *pouvoir*.”

²¹⁸ Ibid., p. 740: “...développe *des possibilités d’abus qui lui sont propres en tant qu’Etat socialiste*.”

“a tentação de obter trabalho forçado (que) parece ser assim uma de suas maiores tentações do Estado socialista”²¹⁹, e pode se tornar uma eminente possibilidade de abuso de poder.

O Estado planejado detém o monopólio *econômico* da coação psicológica, porque faz a manipulação da cultura, da imprensa, da propaganda, e todos esses setores fazem parte do plano amplo, e se subordinam economicamente às determinações do Estado; portanto, existe o risco, segundo Ricoeur, quando o Estado socialista quiser tentar vencer as resistências irracionais dos trabalhadores de modo rápido, sem submeter o eventual impasse a uma discussão, ou à reflexão ou resolver pela educação.

Infelizmente, “o Estado e o indivíduo não estando na mesma dinâmica de tempo, o indivíduo desenvolve interesses que não estão naturalmente de acordo com os do Estado”²²⁰; os macro-interesses do Estado, e suas decisões políticas, se confrontam com os micro-interesses dos indivíduos isolados, gerando, inevitavelmente, conflitos que “desenvolvem uma dialética de reivindicação individual e de coação estatal que é a ocasião de abuso.”²²¹

Engels já havia mostrado, conforme recorda Ricoeur, que a organização da produção permanecerá autoritária e repressiva, mesmo após a expropriação dos expropriadores, posto que o trabalho é uma carga e não uma alegria; por não ser conseguido de forma espontânea, aparentemente, será sempre obtido por meio de imposições e restrições, no limite da racionalidade.

As tensões e contradições entre Estado e indivíduo, tentarão ser corrigidas pelo Estado, à sua maneira, porque, sendo socialista

é um Estado mais ideológico que o Estado “liberal”; ele pode contar com os velhos sonhos de unificação do domínio da verdade numa ortodoxia que englobe todas as manifestações do saber, e todas as expressões da palavra humana; sob o pretexto da disciplina revolucionária e da eficácia tecnocrática, ele pode justificar uma completa militarização dos espíritos; ele pode, isto é, ele tem a tentação e os meios, porque detém o monopólio da subsistência.²²²

²¹⁹ Ibid. Loc. cit.: “La tentation du travail forcé devient ainsi une des tentations majeures de l’Etat socialiste.”

²²⁰ Ibid. Loc. cit.: “l’Etat et l’individu n’étant pas sur la meme longueur d’onde temporelle, l’individu développe des intérêts qui ne sont pas naturellement accordés à ceux de l’Etat.”

²²¹ Ibid., p. 741: “...développe une dialectique de revendication individuelle et de contraindre étatique qui est une occasion d’abus.”

²²² Ibid. Loc. cit.: “...est un Etat plus idéologique que l’Etat “libéral”; il peut reprendre à son compte les vieux rêves d’unification du domaine de la vérité dans une orthodoxie qui englobe toutes les manifestations du savoir et toutes les expressions de la parole humaine; sous prétexte de discipline révolutionnaire et d’efficacité technocratique, il peut justifier une entiere caporalisation des esprits; il peut, c’est-à-dire il en a la tentation et les moyens puisqu’il a le monopole des subsistances.”

O risco a se observar, a se controlar é que, se o Estado socialista não suprimir a problemática do Estado, mas renová-la - “se fizer avançar a racionalidade, aumentando as ocasiões de perversão”²²³ - o controle *democrático* do Estado vai se tornar um problema mais urgente nos regimes socialistas do que nos capitalistas. É por isso que o mito do perecimento do Estado, alardeado por Marx, coloca um sério obstáculo a um tratamento sistemático do problema de abuso de poder.

Verificamos que o problema da vigilância, do controle das decisões políticas do governo pelos cidadãos, não se restringe apenas àqueles dos estados socialistas, mas é também uma exigência que deve estar presente para o povo que está sob o governo democrático, nos estados capitalistas, embora, aparentemente, os primeiros estejam mais vulneráveis às perversões do poder, requerendo um acompanhamento mais estrito pelo povo.

3) Uma terceira tarefa da crítica ao poder socialista seria de, ao retomar a crítica do Estado liberal e seu respectivo controle democrático, confrontá-la com o a do Estado socialista, “a fim de discernir que disposições institucionais deste Estado seriam independentes do fenômeno de dominação de classe e especificamente apropriadas à limitação do abuso de poder.”²²⁴

Para Ricoeur, a amarga lição do estalinismo impôs que se faça o mais claro discernimento entre o que é instrumento de dominação de uma classe, e o que é controle democrático.

A retomada da política liberal é possível no contexto socialista porque, como observou Ricoeur, “em sua intenção profunda, a política liberal (dos filósofos do século XVIII) comportava um elemento de universalidade, porque ela estava de acordo com a problemática *universal* do Estado, além da forma do Estado burguês.”²²⁵

Conforme exposto, podemos entender que considerar a autonomia do poder, e sua relativa independência em relação ao regime econômico, assim como não contar com o mito do perecimento do Estado, se tornam uma imposição de segurança para que eventos de abuso de poder, tanto em regime socialista, quanto em regime capitalista não nos surpreendam novamente.

²²³ Ibid. Loc. cit.: “...s’il en fait progresser la rationalité et s’il augmente les occasions de perversion.”

²²⁴ Ibid. Loc. cit.: “...a fin de discernir quelles dispositions institutionnelles de cet Etat étaient indépendentes du phénomène de domination de classe et spécifiquement appropriées à la limitation de l’abus de pouvoir.”

²²⁵ Ibid., p. 742: “Dans son intention profonde, la politique libérale comportait un élément d’universalité, parce qu’elle était accordée sur la problématique *universelle* de l’Etat, par delà la forme de l’Etat bourgeois.”

3.3. Controle Democrático no Estado Liberal

Somente uma crítica, comprometida e lúcida, do poder em regime socialista poderá fazer as questões de controle deste poder avançarem.

Ao usarmos a crítica do Estado liberal para analisar o regime socialista, é preciso esclarecer bem a diferença entre os aspectos “universais” e os aspectos “burgueses” das estruturas, no Estado liberal, o que ajudará a pensar nas nações contemporâneas, na formação e manutenção do político.

Nos Estados liberais, a independência do juiz deveria ser uma primeira condição a se recorrer, permanentemente, contra eventuais abusos de poder. O juiz deve estar fora das disputas fundamentais da sociedade, porque esta independência assegura a saúde da democracia.

Apesar dessa independência ser uma abstração, uma idealidade, ela precisa existir para legitimar a realidade do poder; caso contrário, o indivíduo estará sujeito à vontade do Estado, de seu poder, sem proteção.

Isso nos faz pensar nas possibilidades de perversão do poder em regimes capitalistas, onde os juízes se mesclam ao político, podemos perceber esse tipo de risco em várias economias capitalistas contemporâneas.

Um segundo ponto importante é o acesso às fontes de informação igualmente independentes, ou seja, diferentes das fontes estatais, a fim de assegurar que uma verdadeira opinião pública seja formada, com caráter de verdadeira expressão pública.

Nos Estados socialistas, é fundamental haver “uma opinião pública no sentido forte do termo”²²⁶ para assegurar que os cidadãos estejam a par da condução das decisões políticas feitas pelo governo. Para tanto, é vital que se conserve “uma imprensa que pertença aos seus leitores e não ao Estado, onde a liberdade de informação e de expressão sejam constitucional e economicamente garantidas.”²²⁷ O acompanhamento das decisões governamentais, a avaliação dos ganhos, ou não, das macro-decisões tomadas pelo poder, colocam impedimentos para que o governo se torne totalitário.

Ricoeur nos lembra que, depois de *Górgias*, o problema da alienação política é o problema da não-verdade. Pensando que esse aspecto se junta à crítica marxista do Estado burguês, com os problemas da aparência, da mistificação e da mentira, constatamos a instalação paulatina desses vícios no poder, abrindo as portas para conseqüências funestas.

²²⁶ Ibid., p. 743: “...une *opinion publique* au sens fort du mot...”

²²⁷ Ibid. Loc. cit.: “...une presse qui appartienne à ses lecteurs et non à l’Etat et don’t la liberté d’information, d’expression soit constitutionnellement et économiquement garanties.”

Como já foi observado anteriormente, os governos tendem a exigir trabalho de seus cidadãos de maneira impositiva, o que abre um perigoso alibi para atitudes de coação abusivas do poder. Para impedi-las, a sugestão é a manutenção de “uma certa dialética entre o Estado e os conselhos dos trabalhadores”²²⁸, como as verificadas nos estados democráticos. Esse diálogo é importante, na medida em que “a coincidência imediata da vontade do Estado socialista com todos os interesses de todos os trabalhadores parece ser uma perniciosa ilusão.”²²⁹ No entanto, como recurso extremo, sempre haverá o direito de greve dos trabalhadores contra o Estado, mesmo que esse seja “o Estado dos trabalhadores.”²³⁰

“Enfim o problema-chave é o do controle do Estado pelo povo, pela base democrática organizada”²³¹, que se dará pelo pluralismo de partidos, por eleições livres, e um regime parlamentar. Esses elementos parecem indicar ou um “universalismo” do Estado liberal, ou se este pertence ao período burguês desse Estado.

Se, por um lado, as técnicas de planificação exigem maior controle do Estado socialista, que lida com orçamentos de longo prazo e, supostamente, um governo de longa duração, por outro lado, a discussão não pode ser abandonada, ela é vital para a saúde do Estado e manterá ativa a resistência contra possíveis abusos do poder. Se “a democracia é a discussão”²³², ela deve ser organizada, ou através de um partido único, ou de vários partidos, mas numa atitude que fomente uma discussão política com um significado universal, não somente burguês.

“Uma análise da idéia de partido somente com o critério econômico-social parece perigosamente sucinta e propícia a encorajar a tirania”²³³, por isso o controle do Estado permanente poderá julgar e acompanhar esse aspecto.

Resumindo as sugestões acima explicitadas, podemos compará-las aos regimes socialistas ou comunistas de Budapeste, da União Soviética ou de outros lugares. Na União Soviética da era estalinista não havia tecnicamente a independência do juiz; não se tinha fundamento ideológico para se considerar o juiz como alguém fora do sistema: “Stalin foi

²²⁸ Ibid. Loc. cit: "...la démocratie du travail requiert une certaine dialectique entre l'Etat et les conseils ouvriers..."

²²⁹ Ibid., p. 744: "...la coïncidence immédiate de la volonté de l'Etat socialiste avec tous les intérêts de tous les travailleurs me paraît être une pernicieuse illusion..."

²³⁰ Ibid. Loc. cit.: "...l'Etat des ouvriers."

²³¹ Ibid. Loc. cit.: "Enfim, le problème-clé est celui du contrôle de l'Etat par le peuple, par la base démocratiquement organisée."

²³² Ibid. Loc. cit.: "La démocratie, c'est la discussion."

²³³ Ibid. Loc. cit.: "Une analyse de la notion de parti avec le seul critère économique-social me paraît donc dangereusement courte et propice à encourager la tyrannie."

possível porque ele sempre teve juízes para julgar segundo seu decreto.”²³⁴ Os desmandos estalinistas também foram possíveis porque a opinião pública, se havia, ela não teve forças para se tornar efetivamente pública, portanto não podia se apresentar como uma crítica de poder.

Se pensarmos nas denúncias “estatais” de Krushev, pronunciadas depois de morte de Stalin, elas vieram do Estado, de certa forma, e, embora tenham desmascarado o abuso de poder, ainda assim não se ouvia a genuína ‘voz do povo’.

A independência do juiz e a opinião pública formada a partir do povo são os pilares de um Estado politicamente sadio: elas representam as noções de *justiça* e de *verdade*. Foi sobre essas duas questões fundamentais, a partir das quais se fez possível a ruptura do stalinismo, e sobre a qual se baseou a insurgência de Budapeste.

É importante reforçar o papel dos intelectuais na participação política, “o intelectual se encontra colocado no comando de uma revolução e não somente nas fileiras comuns, uma vez que o motor dessa revolução é mais político que econômico, porque ela diz respeito à relação de poder com a verdade e com a justiça.”²³⁵

Nos eventos húngaros, os intelectuais tiveram um papel importante: o ganho visado não era propriamente econômico e social, mas, fundamentalmente, político. O que estava em jogo era, exatamente, “a nova “alienação” política que infectava o poder socialista.”²³⁶

Na primavera de 1956, o Círculo Petöfi, originalmente um fórum de discussão da Liga Juvenil Comunista Húngara, se fortaleceu e se tornou um lugar de encontro para os intelectuais críticos à liderança comunista, do qual participava o filósofo Georg Lukács.²³⁷

Mais uma vez, reforçamos a constatação de que a grande lacuna do marxismo foi a de não ter identificado a finalidade específica do político e de não ter visto suas possibilidades de males específicos. Os marxistas também superestimaram o papel dos modos de produção na evolução das sociedades, e

essa redução do político ao econômico é responsável pelo desinteresse marcante dos pensadores marxistas pelos problemas específicos colocados pelo exercício do poder: problemas eminentemente políticos...(isso aconteceu)...(...) à medida em que, a ausência da reflexão política autônoma, deixou o campo livre a todas experimentações políticas, incluindo as

²³⁴ Ibid. Loc. cit.: “Staline a été possible parce qu’il y a toujours eu des juges pour juger selon son décret.”

²³⁵ Ibid. Loc. cit.: “l’intellectuel en tant que tel est impliqué dans la politique; l’intellectuel se trouve poussé à la tête d’une révolution et pas seulement dans ses rangs, dès que le mobile de cette révolution est plus politique qu’économique, dès qu’elle concerne la relation du pouvoir avec la vérité et avec la justice.”

²³⁶ Ibid. Loc. cit.: “...la nouvelle “alienation” politique qui infectait le pouvoir socialiste.”

²³⁷ Lessing, E. *Revolution in Hungary – The 1956 Budapest Uprising*. London: Thames & Hudson, 2006, p. 94-99 passim.

totalitárias, a partir do momento em que o recurso à tirania estava justificado, pela supressão da apropriação privada dos modos de produção, tomado como único critério das alienações modernas.²³⁸

Se pensarmos, à luz das reflexões de Ricoeur, sobre os eventos de Budapeste, podemos entender que a parcela inovadora, surpreendente nos eventos, foi exatamente o fato de que um país socialista, que supostamente deveria ter abolido as relações econômicas de exploração, continuava com uma estrutura de poder pela opressão, através de seu Estado legitimado.

Podemos considerar essa contradição ilustrada na Hungria, quando os inúmeros insurgentes revelaram seu descontentamento e, mediante uma opinião pública legítima, opuseram-se às regras do governo. Essa mesma contradição é válida para a própria União Soviética que usou do poder legimitado para invadir um país aliado, ultrapassando as regras de autonomia, proteção, mostrando a independência das decisões políticas e os males inerentes ao poder, no caso específico, a opressão através da invasão armada.

No entanto, é preciso sempre ter em mente que a abolição das relações de classe não acarreta a liberdade política, nem o liberalismo econômico acarreta a liberdade política; estas são duas formas do mesmo erro, porque há uma “confusão catastrófica entre liberalismo econômico e liberalismo político”²³⁹

Ricoeur supõe que, “se o termo ‘liberalismo’ puder ser salvo do descrédito – talvez a vizinhança com o liberalismo econômico, o tenha comprometido definitivamente - ele diria muito bem o que deve ser dito: o problema central da política é a *liberdade*, quer o Estado *funde* a liberdade por sua racionalidade, quer a liberdade *limite* as paixões do poder pela sua resistência.”²⁴⁰

Se percebemos, claramente, que os homens sempre se dirigem para a liberdade, também podemos dizer que encontramos, precisamente aqui, um elo de intersecção entre

²³⁸ Ricoeur, P. “Éthique et Politique”, *Du texte à l’action – Essais d’herméneutique II*. Paris: Édition du Seuil, 1986, p. 436: “Cette réduction du politique à l’économique est responsable du désintérêt marqué par les penseurs marxistes pour les problèmes spécifiques posés par l’exercice du pouvoir: problèmes éminemment politiques...(…) dans la mesure où l’absence de réflexion politique autonome laissait le champ libre à toutes les expérimentations politiques, y compris totalitaires, du moment que le recours à la tyrannie était justifié par la suppression de l’appropriation privée des moyens de production, prise pour unique critère des aliénations modernes.”

(Nesta dissertação, este artigo será identificado pela sigla *E&P*)

²³⁹ Ricoeur, P. *E&P*, p. 437: “...confusion catastrophique entre libéralisme économique et libéralism politique...”

²⁴⁰ Ricoeur, P. *PP*, p. 745: “...si le terme de ‘liberalisme’ politique peut être sauvé du discrédit – peut-être son voisinage avec le libéralisme économique l’a-t-il définitivement compromis - ... il dirait assez bien ce qui doit être dit: que le problème central de la politique c’est la *liberté*; soit que l’Etat *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté *limite* les passions du pouvoir par sa résistance.”

Paul Ricoeur e Hannah Arendt, para quem “a liberdade, no campo da Política, é um problema central da política, para não dizer um axioma a partir do qual agimos.”²⁴¹

3.4. O Paradoxo Político Revisitado

O artigo de Ricoeur, de 1957, buscou respostas para entender o poder político, analisando, em especial, o caso da Revolução Húngara, conforme apresentado neste capítulo e no anterior.

Quando o retomamos, em outros contextos, o mesmo paradoxo político pode ser entendido como uma reflexão universal sobre a questão do poder. As reflexões ricoeurianas “reaparecem, em seguida, em artigos dos anos 1980 e 1990, mas de uma maneira um pouco dispersa”²⁴², e deram mais precisão à noção de autonomia do político - sem a qual não há filosofia política.

Inicialmente, o estudo do paradoxo político exprimiu a perplexidade diante da permanência da tirania política, mesmo em regimes socialistas, como no caso húngaro. Retomar a reflexão e fazer, novamente, as perguntas sobre o poder, permite pensar que “a política não está investida de um atingimento do absoluto. É um pensamento do conflito e não do compromisso, que se expõe num paradoxo e não numa aparente supremacia do pensamento sobre os fatos.”²⁴³

Para Ricoeur, era preciso colocar à prova suas hipóteses sobre o problema do poder, considerando novos contextos, não mais marcando sua oposição ao totalitarismo, mas ampliando a reflexão e pensando sobre os dilemas da política, como tal, num quadro democrático reavaliado, contemplando “mais o problema da relação do político com o jurídico e com o plano da moralidade”²⁴⁴, num quadro democrático que, embora não consiga pôr fim às questões políticas, permite compreender melhor as dificuldades constitutivas da ação coletiva e das instituições que lhe dão forma.

A questão do regime não é mais prioritária, mas as dificuldades da organização política, como instituição e como poder, é que ficam em relevo, assim como a justificação e a

²⁴¹ Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005. Prefácio de Celso Lafer, p. 20.

(Nesta dissertação, essa obra será identificada pela sigla *EPF*).

²⁴² Padis, M.-O. *ALP*, p. 217: “...ensuite dans des articles des années 1980 et 1990 mais de manière un peu disperse...”

²⁴³ *Ibid.* Loc. cit.: “...la politique n’est pas investie d’une attente de l’absolu. C’est dans une pensée du conflit et non du compromis, débouchant sur un paradoxe et non sur une apparente suprématie de la pensée sur les faits.”

²⁴⁴ Ricoeur, P. *CC*, p. 136.

limitação do poder face ao resto arbitrário, que atravessa toda decisão soberana e forma de justiça. Essas são as questões colocadas, na revisitação do paradoxo político; são questões que abrem a possibilidade de entendimento e esclarecimento para questões mais universais.

Como limitar “o poder diante da persistência do arbitrário e do princípio de justiça na expressão das tradições éticas”²⁴⁵

A especificidade do mal político – a opressão – nos instiga a observar a autonomia da esfera política frente às relações econômicas, porque se a ditadura do proletariado e a utopia marxista do perecimento do Estado não levaram à extinção desse mal, então mais uma vez, frisamos que este é, especificamente, um mal do poder político.

A análise política de Ricoeur, nesse segundo momento, se dá pelo viés da opressão que é um aspecto específico do mal de poder. A possibilidade de se fazer uma reflexão universal está aberta porque essa é “uma questão que atravessa de maneira perpendicular as camadas da história da filosofia política.”²⁴⁶

Se o corte se deu pela autonomia do político e pela especificidade do mal político, no primeiro paradoxo: “o paradoxo consiste em que o objetivo do maior bem, a emancipação, pode se tornar o maior dos males (a opressão)”²⁴⁷, num segundo momento ele toca diretamente o poder, instituído como força legítima.

O Estado, detentor da potência legítima de coação, deve ser razoável em intenção e vai avançar na história através das decisões políticas, como vimos anteriormente. Isso diz respeito ao poder, mas este encontro, numa só figura, gera uma contradição que precisa ser limitada pelo controle da sociedade e dos cidadãos, que são convocados a permanecerem vigilantes contra eventuais abusos de poder.

Mesmo o poder liberal oferece riscos de abuso de poder, porque a especificidade do político não pode nunca ser deixada de lado; o poder, mesmo legitimado, pode gerar males, porque seus males são específicos de poder; em suma, “o político suscita seus problemas e dificuldades próprios que são irreduzíveis aos fenômenos econômicos.”²⁴⁸

Considerando a autonomia do político em relação ao econômico,

²⁴⁵ Padis, M.-O. *ALP*, p. 218: “...du pouvoir à la persistence de l’arbitraire et du principe de justice à l’expression des traditions éthiques.”

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 219: “...une question qui traverse de manière perpendiculaire les clivages de l’histoire de la philosophie politique.”

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 220: “le paradoxe consiste donc en ceci que la vise du plus grand bien, l’émancipation, peut se retourner dans le plus grand mal (l’oppression).”

²⁴⁸ Ricoeur, P. *E&P*, p. 433: “...le politique soulève des problèmes et des difficultés propres, irréductibles aux phénomènes économiques...”

há um Estado moderno, podemos afirmar, lá onde há uma sociedade de trabalho organizada, em vista da luta metódica do homem contra a natureza. A sociedade moderna é esta, pela qual essa luta, junto à primazia do cálculo e da eficácia, tende a se transformar no novo sagrado – se não abolimos puramente a diferença entre sagrado e profano. Uma sociedade que de definisse inteiramente pelo econômico seria, precisamente, uma sociedade totalmente profana.”²⁴⁹

Algumas análises de Marx e dos marxistas foram errôneas, pois, ao contemplarem movimentos de lutas populares que conduziram ao liberalismo político, tomaram-nas como uma simples busca hipócrita pelo liberalismo econômico:

Dessa identificação entre liberalismo econômico e liberalismo político, resultou um erro dramático segundo o qual, a eliminação do liberalismo econômico deveria ser pago com a perda dos benefícios propriamente políticos das lutas históricas tão antigas (...) pela auto-determinação.”²⁵⁰

E também, se “a crítica do totalitarismo levar a uma concepção anti-estatal da política, (pode levar a) uma visão equivocada na qual o poder é sinônimo sempre de arbitrário.”²⁵¹ O capitalismo não é sinônimo de democracia, nem o socialismo de tirania.

Nos anos 1980, a questão do paradoxo político é retomada em torno de leituras de Hannah Arendt e dos efeitos de se pensar a questão frente à faculdade de decidir. Se os Estados fazem seus avanços por decisões políticas e detêm o monopólio legítimo da coação, não se pode considerar somente o extrato de violência que sobrou, mas devemos considerar, sobretudo, a parte dos cidadãos na participação política, através do controle democrático.

A violência deve ser pensada como resto da violência das conquistas, como o que restou da violência da fundação das nações; ademais, o exercício da política não assegura o acesso igualitário aos recursos do poder e ao controle da decisão e se soma, nos dias de hoje, “a uma dimensão da violência do Estado (que) está ligada à particularidade da pertinência

²⁴⁹ Ibid., p. 435: “Il y a un État moderne, peut-on affirmer, là où il y a une société du travail organisée en vue de la lutte méthodique de l’homme contre la nature. La société moderne est celle pour qui cette lutte, jointe au primat donné au calcul et à l’efficacité, tend à devenir le nouveau sacré, s’il n’abolit pas purement et simplement la différence entre sacré et profane. Une société qui se définirait entièrement par l’économie serait précisément un e société totalement profane.”

²⁵⁰ Ibid., p. 436: “De cette identification entre libéralisme économique et libéralisme politique, a résulté la dramatique erreur selon laquelle l’élimination du libéralisme économique devait être payée de la perte des bénéfices proprement politiques des luttes historiques aussi anciennes (...) pour l’auto-détermination.”

²⁵¹ Ricoeur apud Padis, *ALP*, p. 221: “...la critique du totalitarisme peut mener à une conception très anti-étatique de la politique: une vision noire selon laquelle le pouvoir serait toujours synonyme d’arbitraire.”

nacional num mundo no seio do qual a circulação, as trocas, os fluxos de informações, a mobilidade têm tendência a apagar ou a subverter as fronteiras.”²⁵²

O paradoxo está, então, agora, associado à soberania do Estado que, por sua vez, “associa a cidadania e as proteções a ela vinculadas um território dado, (mas que) provoca situações de exclusão, de delimitação de pertencimentos que geram conflitos num mundo de circulação.”²⁵³

Os Estados devem preservar sua identidade por sua própria lógica e conforme seus interesses, mas restará “a violência (que) foi e ainda é a causa motriz da história, entretanto, o progresso em direção a não-violência definiu, pela política, o sentido de história.”²⁵⁴

Mesmo que seja verdade que todos os Estados têm sua origem na violência, ele se define por sua finalidade,

de saber ajudar a comunidade histórica a *fazer* sua história. É nisso que se encontra o centro de decisão. Quanto ao objetivo dessa decisão, nós podemos resumi-lo em uma palavra: a sobrevivência, a existência durável da comunidade histórica; issa em oposição a todas as ameaças exteriores e interiores.²⁵⁵

Mesmo que um formalismo jurídico não seja capaz de superar esse resto de violência que permanece nos Estados, por não querer ver na política nada além de um desenvolvimento da racionalidade e negligenciar os aspectos de força da política, o dispositivo institucional não é suficiente. Por isso, o cidadão deve considerar sua ação possível, sua participação política necessária. “A política deve permitir o desenvolvimento de uma ação, de um engajamento, mesmo se isso acarretar conflitos.”²⁵⁶

É claro que as opiniões, circuladas livremente, supõem diferenças e podem gerar conflitos, mas estes não podem ser eliminados numa democracia. Se um número cada vez

²⁵² Padis, M.-O. *ALP*, p. 222: “...dimension de la violence de l’État est liée à la particularité de l’appartenance nationale dans un monde au sein duquel la circulation, les échanges, les flux d’information, la mobilité ont tendance à effacer ou à subvertir les frontières.”

²⁵³ Ibid. Loc. cit.: “...associe la citoyenneté, et les protections qui y sont attachées, à un territoire donné, provoque des situations d’exclusion, de delimitation des appartenances qui engendrent des conflits dans un monde de circulation.”

²⁵⁴ Weil apud Ricoeur, P. *E&P*, p. 443: “La violence a été et est encore la cause motrice de l’histoire”; et pourtant “le progress vers la non-violence définit pour la politique le sens de l’histoire.”

²⁵⁵ Ricoeur, P. *E&P*, p. 440: “...à savoir aider la communauté historique à *faire* son histoire. C’est en cela qu’il est centre de decision. Quant à la visée de cette decision, on peut résumer en un mot: la survivance, l’existence durable, de la communauté historique; ceci, à l’encontre de toutes les menaces extérieures et intérieures.”

²⁵⁶ Padis, M.-O. *ALP*, p. 223: “La politique doit aussi permettre le développement d’une action, d’un engagement, même si cela entraîne des conflits.”

maior de cidadãos participar da gestão do poder, possibilitará que as decisões políticas sejam mais coerentes e comprometidas eticamente.

Ricoeur propõe “que falemos numa intersecção mais que em subordinação da relação entre ética e política”²⁵⁷, embora devamos pensar numa “intersecção entre três círculos: o econômico, o político e o ético.”²⁵⁸

A ética restitui ao político sua dignidade própria, porque se o político tem sua autonomia diante do econômico, “sua ação é racional, sentido inseparável (...) da moral viva, da intenção ética.”²⁵⁹

Ricoeur defende a prevalência da ética sobre a moral²⁶⁰ e indica a importância de recorrermos à sabedoria prática, de sempre estarmos atentos à singularidade das situações, se acaso a norma levar a conflitos. Se a intenção ética é a de viver uma vida boa, isso define um modo optativo e não imperativo de vida; em última instância, trata-se de uma escolha, uma aspiração. A estima de si é o momento reflexivo da *práxis* que desencadeia a hierarquização das nossas ações, diferenciando-nos das simples forças da natureza ou de simples instrumentos; somos autores de nossa vida.

A aspiração à vida boa corresponde, do lado moral, à exigência de universalidade. A exigência de racionalidade, interferindo com a intenção da vida boa, torna-se razão prática. As regras universalizáveis são genuinamente válidas para todo homem, em todas as circunstâncias, sem levar em conta as conseqüências.

A sobrevivência moderna num mundo competitivo tecnologicamente empurra o homem, cada vez mais, à “privatização do bem-estar”²⁶¹, e isso o torna insatisfeito. Para Ricoeur, o homem poderá buscar o razoável no universal concreto que define a política como tal, isso lhe permitirá que se reconheça como autor de uma ação concreta na história.

O Estado é a organização de uma comunidade histórica, organizada em Estados, e essa comunidade é capaz de tomar decisões, segundo Éric Weil. A comunidade organizada e articulada faz da ação humana uma ação razoável; a expressão histórica permite a passagem do plano formal ao plano concreto, onde o razoável é entendido como o cidadão que busca no universal concreto, definido pela política, sua razoabilidade, uma vez que a dimensão técnico-econômica da vida em sociedade se encarrega de satisfazer, ou não, as exigências do racional. Ricoeur se pergunta, como Weil, “como a liberdade razoável de um indivíduo

²⁵⁷ Ricoeur, P. *E&P*, p. 433: “...que l’on parle en termes d’intersection plutôt que de subordination du rapport de l’éthique à la politique.”

²⁵⁸ Ibid. Loc. cit.: “...l’intersection entre trois cercles: l’économique, le politique et l’éthique.”

²⁵⁹ Ibid., p. 438: “...l’action rationnelle, sens inseparable, (...) de la morale vivante, de l’intention éthique.”

²⁶⁰ Ricoeur, P. *EM*, 1990.

²⁶¹ Ricoeur, P. *E&P*, p. 438: “...privatization du bonheur.”

resulta de sua inserção política? Ou, como o trajeto político da liberdade pode ser um trajeto razoável?”²⁶²

Podemos responder, dizendo que a demanda por um controle efetivo do Estado através do acompanhamento de suas decisões políticas instiga a participação democrática do indivíduo, participação que poderá lhe proporcionar a satisfação razoável, que faltava. Dessa forma, o indivíduo passa a ser *cidadão*, corroborando a definição de Ricoeur que “a filosofia política (é) uma reflexão sobre a *cidadania*.”²⁶³

Portanto, a nova configuração do paradoxo político, analisado na contemporaneidade e construído sob a ótica da violência residual, que é constituinte de todos os Estados:

O paradoxo político consiste precisamente nessa confrontação entre a forma e a força na definição do Estado. (...) a noção de poder não se reduz à da violência. Outorgar 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.²⁶⁴

Como a análise política se dá, agora, sob dois estilos diferentes - sob a *forma* e sob a *força* - precisamos entendê-los.

Se, de um lado, os filósofos racionalistas, como os do século XVIII, assim como Hannah Arendt e Éric Weil, sublinham uma reflexão sobre a forma, que é uma reflexão ligada à função racional concreta do Estado, acentua-se o lado constitucional característico do Estado de direito, “o Estado de direito é um estado que coloca as condições reais e as garantias de igualdade de todos diante da lei”²⁶⁵, observando-se certas regras legais que limitam seu arbitrário.

Por outro lado, os marxistas e os pensadores do totalitarismo acentuam o aspecto de força em suas reflexões, o que “conduz diretamente ao enigma que constitui o fenômeno do poder”.²⁶⁶ Max Weber também integrava esse componente de força, em sua definição de Estado; para ele, o Estado se define incorporando essa função de monopólio da violência legítima.

²⁶² Weil apud Ricoeur, P. *E&P*, p. 439: “Comment la liberté raisonnable de l’individu résulte-t-elle de son insertion politique? Ou encore: comment le trajet politique de la liberté peut-il être un trajet raisonnable?”

²⁶³ Ricoeur, P. *E&P*, p. 439: “...la philosophie politique (comme) une réflexion sur la *citoyenneté*.”

²⁶⁴ Ibid., p. 441: “...le paradoxe politique consiste précisément dans cette confrontation entre la forme et la force dans la définition de l’État. (...) la notion de pouvoir ne se réduit pas à celle de violence. Accorder à un État le privilège de la violence *légitime*, ce n’est pas le définir par la violence, mais par le *pouvoir*, quelle que soit la filiation historique de la violence au pouvoir.”

²⁶⁵ Ibid., p. 440: “...État de droit un État qui pose les conditions réelles et les garanties de l’égalité de tous devant la loi.”

²⁶⁶ Ibid. Loc. cit.: “...conduit directement à l’énigme qui constitue le phénomène du pouvoir.”

Ter acesso ao poder significa que um grupo tem acesso ao universal concreto, “realizando a coincidência frágil entre uma função universal e uma posição de dominação (...), o que explica a permanência de uma violência latente que continua a afetar a relação de todos com o poder.”²⁶⁷ Mas sempre haverá uma representação desigual das forças sociais no aparelho do Estado, onde a violência se encontra dissimulada.

O cidadão, ao responder à convocação de participação na vida pública, através da política, cria possibilidades de revelar sua identidade, ajuda a estabelecer limites para o poder e participa de um projeto de longa duração, que é “a única medida de imortalidade histórica que lhes é possível.”²⁶⁸

A abertura à discussão e participação dos cidadãos é fundamental; embora ela gere conflitos, estes devem ser “aceitos, e mesmo considerados como necessários, [pois isto] é reconhecer que os valores e as heranças são múltiplas e que devem coexistir em forma de consenso”²⁶⁹, nas sociedades democráticas. Esse leque de opiniões e conflitos vai aparecer na cena pública, se possível, de forma limitada, pois “o Estado pode repousar apenas sobre convergências frágeis”²⁷⁰, como alerta Ricoeur.

A ética do político consiste na criação de espaços de liberdade, nos quais ela seja prolongada, e uma esfera de exercício seja criada. Essa é a exigência constitutiva da intenção ética no tocante ao reconhecimento mútuo: “tua liberdade vale a minha”²⁷¹, de forma que “o Estado de direito é, nesse sentido, a efetuação da intenção ética na esfera do político.”²⁷²

Esclarecendo, Ricoeur nos oferece uma dupla definição de democracia:

a) em relação à noção de conflito: “um Estado democrático não se propõe a eliminar os conflitos, mas a inventar procedimentos que lhes permitam a expressão, mas que permaneçam negociáveis”²⁷³ e promove a discussão negociada através da coexistência de uma pluralidade de partidos;

²⁶⁷ Ibid., p. 442: “...réalisant ainsi la coincidence fragile entre une fonction universel et une position de domination (...) n’accédant au pouvoir (...) Cela explique sans doute qu’une violence latent continue d’affecter le rapport de tous avec le pouvoir.”

²⁶⁸ Ricoeur, P. *LecPhP*, p. 17.

²⁶⁹ Padis, M.-O. *ALP*, p. 224: “Accepter le conflit, et meme le considérer comme nécessaire, c’est reconnaître que les valeurs et les heritages sont multiples et qu’ils doivent coexistir dans une forme de consensus.”

²⁷⁰ Ricoeur, P. *E&P*, p. 446: “l’État ne peut reposer que sur des convergences fragiles.”

²⁷¹ Ibid., p. 444: “ta liberté vaut la mienne.”

²⁷² Ibid. Loc. cit.: “L’État de droit est en ce sens...”

²⁷³ Ibid., p. 445: “...un État démocratique qui ne se propose pas d’éliminer les conflits, mais d’inventer les procédures leur permettant de s’exprimer et de rester négociables.”

b) em relação ao poder, quando a democracia é um regime que, além de assegurar a participação nas decisões políticas, incentiva que um número cada vez maior de cidadãos venha a participar da vida pública, “diminuindo a distância entre sujeito e soberano.”²⁷⁴

A divisão moderna de poder traz à tona, segundo Padis, um paradoxo político sob a forma da dupla dimensão horizontal e vertical, onde a primeira diz respeito ao querer viver-em-conjunto, aquele elo político, que, mesmo na democracia, é inseparável da dimensão vertical, entendida como a relação entre governantes e governados, a dimensão entre o Estado e a sociedade.

A existência necessária da autoridade política, que estabelece a relação de assimetria frente à dimensão horizontal, remete-nos ao que Ricoeur denominou de “o enigma da autoridade.” A autoridade é, ao mesmo tempo, fruto de uma deliberação acordada, refletida e justificada pela legalidade, mas supõe a relação de assimetria, estando nas democracias definida pela sua auto-fundação, resultado de um contrato, da vontade coletiva.

O estudo do paradoxo revisitado pode reformular os problemas políticos, mas não permite a elaboração de uma teoria política a partir de si, mesmo que ajude a colocar melhor as questões suscitadas pela experiência histórica. O paradoxo revisitado revaloriza o sentido de autonomia do político, onde o Estado de direito é aceito como garantia fundamental, mas insuficiente, à vista das exigências de participação cívica.

O fato de que os cidadãos sejam convocados a participar, de acordo com suas convicções, faz aparecer a estabilidade do quadro democrático, mesmo com a presença de conflitos de opiniões que aí tomem lugar.

Em resumo, o paradoxo político revisitado, “converge em direção à idéia central da fragilidade do político, o que nos leva a valorizar a idéia do homem capaz.”²⁷⁵

Ricoeur não confia na ciência política para tratar dessas questões, mas a fragilidade constitutiva da política, de certa forma, impele o homem capaz à ação, demanda a sua responsabilidade de cidadão, porque eles será confrontado com a reponsabilidade de cuidar daquela fragilidade que constitui as democracias modernas que permanecem destituídas de toda garantia absoluta.

“O político é colocado, em razão de sua fragilidade própria, à guarda e aos cuidados de seus cidadãos.”²⁷⁶

²⁷⁴ Ibid. Loc. cit.: “...diminue l'écart entre le sujet et le souverain.”

²⁷⁵ Padis, M.-O. *ALP*, p. 230: “...converge vers l'idée de fragilité du politique, ce qui nous appelle à valoriser l'homme capable.”

²⁷⁶ Ricoeur apud Padis. M.-O. *ALP*, p. 230: “...le politique est remis, en raison de sa fragilité propre, à la garde et aux soins des citoyens.”

3.5. Ricoeur leitor de Hannah Arendt

Paul Ricoeur e Hannah Arendt²⁷⁷ foram dois pensadores de importância capital na formação do pensamento contemporâneo, dois dos mais prolíficos autores do século XX.

Os projetos filosóficos de ambos foram marcados pela dolorosa experiência da Segunda Guerra Mundial, vivenciada de posições diferentes, mas que permaneceu como marca que os impulsionou a pensar sobre esses resíduos funestos deixados na consciência, sempre com uma ética e responsabilidade extremadas em relação ao querer viver-em-comum dos homens.

O espírito de iniciativa e as inúmeras possibilidades de agir no mundo, características singulares da condição humana são ressaltadas por Arendt:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou matérias, corresponde à condição humana da pluralidade (...). Todos os aspectos da condição humana têm uma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.²⁷⁸

Hannah Arendt, assim como Ricoeur, dirigiu seu projeto filosófico para reflexões sobre o mundo dos homens, o espaço público, o político, o poder, a autoridade, a violência, entre outros, expondo-as em vários livros, artigos, aulas, nos quais fez “claramente uma asserção da natureza dialógica da política, e seu encadeamento com o problema da ação e com o conceito de autoridade.”²⁷⁹

O homem-capaz é um homem que age no mundo, no meio dos outros homens, portanto somos todos sujeitos políticos.

A raiz subjetiva da proposta básica na obra arendtiana encontra-se, sobretudo, em sua vivência pessoal, conforme registrado no prefácio de *A Condição Humana*: sua experiência como judia alemã, diante do nazismo, traduziu-se numa mensagem universal de liberdade; uma liberdade que

²⁷⁷ Hannah Arendt (1906-1975) judia alemã, professora de teoria política. Embora ela tenha sido descrita como filósofa, ela sempre recusou essa etiqueta, considerando que a Filosofia está preocupada com ‘o homem no singular’, enquanto ela se descrevia como ‘uma teórica da política’, “Eu não pertencço ao círculo dos filósofos (...). Minha especialidade é a teoria política (...), e a maior parte dos filósofos experimentaram certa hostilidade em relação a toda política.” Seu trabalho centrou-se na concepção de que ‘homens, não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo’. Informações encontradas em entrevista para a *Revue Esprit*, Juin 1980, p. 20 e 28 e Arendt, H; *CH*, p. 15 e Berten, A. *Filosofia Política*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 42.

²⁷⁸ Arendt, H. *CH*, p. 15.

²⁷⁹ Arendt, H. *EPF*. Prefácio de Celso Lafer, p. 26.

só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permita a expressão da identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora.²⁸⁰

Ricoeur, um filósofo multifacetado, autor de uma obra bastante diversificada, também é “um Ricoeur político, um pensador do acontecimento e desejoso de pensar a ação como Hannah Arendt.”²⁸¹ Muito impressionado por várias idéias dela, Ricoeur contemplou o pensamento de Arendt através da análise de alguns de seus textos, ressaltando neles o cuidado em conceitualizar e fazer claras as distinções que marcaram seu espírito filosófico e seu espírito político, que, no entanto, se mantiveram resistentemente juntos em sua obra.

Algumas dessas reflexões ricoeurianas, que podemos chamar de ‘os textos políticos’, são discutidos neste item, pois considero que tais reflexões dão suporte ao entendimento do paradoxo político, aos acontecimentos húngaros, como também ajudaram a responder às questões centrais da dissertação, ampliando as possibilidades do debate.

A meu ver os pontos elencados acima, compõem o principal elo de intersecção entre os dois projetos filosóficos. Como Arendt insistia no caráter dialógico da política, entendê-los torna-se importante para iluminar o entendimento das questões propostas e, de certa forma, podemos tomar esse exercício como uma forma de diálogo entre os dois pensadores.

3.5.1. Liberdade, Ação e Poder

A pensadora alemã contribuiu, com radicalidade inquestionável, para desenhar a forma atual de se pensar sobre os sistemas totalitários; sua vontade de viver-em-comum, de maneira comprometida e responsável, em liberdade, direcionou suas preocupações filosófico-políticas, tanto quanto Ricoeur. Ambos foram habitados, entre outras, por uma mesma perturbação: como foi possível existirem os totalitarismos do século XX?

O surgimento de sistemas totalitários, na forma do nazismo e do comunismo, foi a forma mais extrema da desnaturação da coisa política, pois tais formas de totalitarismo suprimiram – ou pretenderam suprimir - a liberdade humana, por completo.

²⁸⁰ Arendt, H. *CH*. Posfácio de Celso Lafer, p. 342.

²⁸¹ Foessel, M. & Mongin, O. “L’obstination philosophique de Paul Ricoeur”, *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006, p. 11: “un Ricoeur politique, un penseur de l’événement et désireux de penser l’action comme Hannah Arendt.”

Se a verdadeira política surge no espaço entre os homens, na pluralidade, e “seu sentido é a liberdade”²⁸², para Arendt, o grande mal da política no século XX foi o fato de que, muito mais que existirem, os regimes totalitários trouxeram um risco de contaminação ideológica a sistemas políticos liberais, ou que, pelo menos, pretendiam sê-lo. O risco contido nas possibilidades de abuso do poder gera violência e traz conseqüências terríveis para o político. Para evitá-lo, precisamos voltar a esses eventos, reconhecendo-os como ameaças para a liberdade do homem e tornar claro que a participação do cidadão no controle dos Estados é fundamental para que o mal maior permaneça contido em seus limites racionais.

Pensar nos eventos totalitários, ou mais especificamente, no regime comunista soviético, tomando a invasão da Hungria como ilustração, é pensar, em última instância, sobre o poder, sua legitimidade e os abusos advindos de seu exercício.

Ricoeur apoiou-se em conceitos arendtianos, e os reformulou, segundo seu entendimento. “O político – que Arendt chama de poder - se apresenta segundo uma estrutura ortogonal, com um plano horizontal e um vertical.”²⁸³ O plano horizontal caracteriza-se pelo viver em conjunto, que decorre do desejo de coexistir das pessoas; esse desejo permanece silencioso, dissimulado até que seja ameaçado, até que seja colocado em perigo e se decomponha. Isso ocorre, por exemplo, “na experiência da pátria em perigo, (quando) o laço político se *des-faz*”²⁸⁴, enquanto o lado vertical diz respeito à hierarquia que diferencia governantes e governados.

Se o caráter enigmático do político derivar de fato dessa estrutura em desequilíbrio, a função do político é de ser exercido na busca do compromisso entre a relação hierárquica e a relação horizontal consentida; as democracias pretendem que o racional prevaleça sobre o irracional do poder, onde o plano horizontal se sobreponha à relação irreduzível da hierarquia, de comando e autoridade.

Ricoeur toma o conceito de poder, que Arendt distingue cuidadosamente da força e da violência. Para ele, a violência não é um abuso de poder; o poder não é, fundamentalmente, o uso legítimo da violência. Esses dois conceitos são antiéticos e, até, inversamente proporcionais; isso ajuda a definir o poder como só podendo existir onde uma ação em comum seja regrada por um laço institucional reconhecido. Se o político é um projeto de longo prazo, segue uma racionalidade expressa, essencialmente por ser o Estado regido por uma constituição, o que deve poder assegurar, entre outras coisas, uma duração mais longa do

²⁸² Arendt, H. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004, p. 38.

²⁸³ Ricoeur, P. *CC*, p. 140.

²⁸⁴ *Ibid.* Loc. cit.

que a existência efêmera de um ser humano ou, como dizia Arendt “pode remeter para mais tarde a mortalidade.”²⁸⁵

O projeto político, mais duradouro, encontra-se na determinação de coexistência dos cidadãos, mas uma fonte sutil de fragilidade nesse laço pode provocar um desequilíbrio, abrindo espaço para a entrada da corrupção, pela violência, por meio de projetos instrumentais de curto prazo.

Para Arendt, a aliança entre a liberdade, no sentido político, e a possibilidade de começar algo no mundo - o caráter de iniciativa do homem - constituem a capacidade de interromper a fatalidade, ou seja, conter os avanços totalitários. No entanto, a ação, a palavra e a liberdade não são coisas dadas; são necessárias a construção e a manutenção do espaço público para que elas possam florescer, resguardando os ideais democráticos.

No espaço público o homem se realiza enquanto homem e “o poder procede fundamentalmente da capacidade de agir em comum.”²⁸⁶ O filósofo precisa pensar, profundamente, sobre quais seriam os traços mais duráveis da condição humana que estariam menos vulneráveis às mudanças do homem moderno, mostrando “por um lado que a política, como intriga de poder, não esgota o político como estrutura de realidade humana, e, por outro lado, que o político não esgota todo o campo antropológico, já que encontramos noutros registros – moral e religioso – a problemática da interioridade, da superioridade e da exterioridade, que poderíamos ter considerado específica do político.”²⁸⁷

Para Ricoeur, são os feitos políticos intencionais do homem que o ajudam a construir a durabilidade possível do político, a despeito de todo historicismo, de toda sobrevalorização da mudança na história da cultura, nas instituições e nas doutrinas: “é porque o político, enquanto tal, é um projeto de longa duração.”²⁸⁸ Para Arendt, quanto mais os fenômenos econômico-sociais forem marcados por mudanças e variações, tanto mais o político apresentará traços trans-históricos que, embora pertençam o domínio da ação, são marcados por um projeto de duração, que permite a tarefa de estabilização da vida em comum de seres mortais, e, por sua vez, pode se opor aos sistemas totalitários, que prescindem do homem enquanto homem.

Nós, seres mortais, conseguimos criar, por meio de um projeto político, a única medida de imortalidade histórica que nos é possível, porque a “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende

²⁸⁵ Arendt apud Ricoeur, P. CC, p. 140.

²⁸⁶ Ricoeur, P. *LecPhP*, p. 18.

²⁸⁷ Ricoeur, P. CC, p. 142.

²⁸⁸ Ricoeur, P. *LecPhP*, p. 18.

inteiramente da constante presença de outros.”²⁸⁹ Para Ricoeur, aqui está o caráter trágico do pensamento de Arendt, pois é justamente no político que esses domínios se juntam.

Um ponto fundamental em torno do qual Ricoeur se debateu muito foi a capacidade de querer viver em conjunto da sociedade civil, porque,

se queremos pensar filosoficamente o político, ou seja, essa forma avançada de racionalidade, mas que comporta também uma força arcaica de irracionalidade, não podemos deixar de contar com ela. Ela impõe ao cidadão um dever de vigilância, vigilância a respeito das irrupções de violência que permanecem inscritas na própria estrutura do político.²⁹⁰

Ricoeur, ao defender as duas coisas fundamentalmente apreciáveis em si mesmas, ou seja, a capacidade de agir intencionalmente e a capacidade de iniciativa - significando começar alguma coisa nova no mundo - aproxima-se fortemente de Arendt quando ela afirma que a ação possibilita, não só uma relação íntima com o lado público do mundo, comum a todos, mas no fundo é a única atividade que o constitui: liberdade no sentido político, da adesão consentida a um corpo de instituições e a liberdade de começar algo no mundo, está “nessa infinita improbabilidade (...), isto é, sobre a capacidade de interromper a fatalidade, repousa a aposta antitotalitária”²⁹¹, pois “são os homens que fazem milagres, esses homens que, por ter recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria”.²⁹²

Enquanto o Estado visa à sobrevivência da comunidade, os homens são responsáveis pela continuação da história através da tarefa política, que deve ser tarefa de todos nós; “nós, que reconhecemos a política como um problema, nos elevamos à dimensão moral de nossa existência.”²⁹³

Não respondemos plenamente à questão “como foi possível o totalitarismo?” [aparentemente nem Hannah Arendt, em sua densa obra *Origens do Totalitarismo*, o fez], porém entendemos que, apesar de ter sido possível o comunismo soviético e húngaro, que promoveu a quase aniquilação das vontades e iniciativas individuais, ainda restou a liberdade política, a vontade do povo húngaro – e mais tarde, outros – de se unirem num corpo de instituições e de começarem, ou melhor, recomeçarem algo novo no mundo.

²⁸⁹ Ibid., p. 15-20 passim.

²⁹⁰ Ricoeur, P. *CC*, p. 139.

²⁹¹ Arendt apud Ricoeur, P. *LecPhP*, p. 19-20.

²⁹² Idem apud Ibid., p. 20.

²⁹³ Ricoeur, P. “A “filosofia política” de Éric Weil” (1957), *Leituras I - Em Torno ao Político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 40.

Os sistemas totalitários - como o socialismo imposto sufocante e controlador da União Soviética - ainda assim não derrotaram por completo a capacidade de começar algo novo dos homens, demonstrando esse traço durável da condição humana, propenso a delinear um projeto de duração, de longo prazo, por meio de um projeto político.

Os acontecimentos de Budapeste ilustraram os abusos de poder por um governo, a autonomia do político em relação a fatores econômicos e, sobretudo, mostraram a capacidade de agir em conjunto de um povo, opondo-se a projetos políticos oportunistas, de curto prazo.

A imposição de atitude vigilante diante da forma de condução política do governo a que estavam submetidos fez com que o povo se levantasse contra o seu governo, se opusesse aos abusos de opressão, primeiramente contra o governo húngaro, em seguida frente ao soviético. A vontade de coexistência baseia-se numa idealidade frágil, sujeita a exploração política, a uma política instrumental de curto prazo, que esteja interessada na manutenção do poder a todo custo, mas que pode conter, pela união dos cidadãos vigilantes ao controle do estado, apoiados por uma opinião genuína e lastreado na independência dos juízes, os avanços dos males políticos, da opressão.

3.5.2. Poder e Violência

A distinção firme e constante entre poder e violência ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Hannah Arendt. Embora o objetivo deste trabalho não seja o de abordar, na íntegra, as discussões levantadas pelo pensamento político dessa autora, este sub-ítem se dedica a abordar algumas questões do artigo *Pouvoir et Violence*²⁹⁴ analisadas por Ricoeur. Ele reconheceu que muitas das discussões políticas arendtianas “podem ser revistas quando se apresentar o par conceitual poder-violência.”²⁹⁵

O artigo citado é melhor entendido se recorrermos à antropologia fundamental de Arendt, dos conceitos trabalho-labor-ação, encontrada, principalmente, em *A Condição Humana*. Nesta obra, Arendt estabelece que o labor significa atividades feitas para sobreviver, o trabalho, o que cria o artificial para facilitar a sobrevivência do homem, e a prática política como ação é a atividade que define a condição humana, distinguindo-nos dos animais.

²⁹⁴ Ricoeur, P. “Pouvoir et violence”, *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 20-42. (Nesta dissertação, este artigo será citado pela sigla *PV*).

²⁹⁵ Ricoeur, P. *PV*, p. 21: “...peuvent être passées en revue à l’occasion de la paire conceptuelle pouvoir-violence.”

A ação é a atividade fundamental da política. A política diz respeito à ação e à relação estabelecida entre as vontades de liderança e de liderados, numa vivência como condição efetivada, porque, como afirma, “a Política (...) [tem] o seu campo (...) de pensamento no plural”²⁹⁶, e “não surge *no* homem, mas no *entre-os-homens* e, portanto, (...) no intra-espaço e se estabelece como relação.”²⁹⁷

A especificidade da condição humana está em sua distinção das condições naturais das artificiais, que tem o desejo de transcender a sobrevivência, objetivando a convivência, materializada pela atividade política. A política diz respeito à vontade de liderança e de liderados de conviver.

A obra arendtiana caracteriza-se por uma grande atenção semântica que visa distinguir e separar os conceitos e lutar contra eventuais mal-entendidos, no discurso e na ação. Uma de suas tarefas foi, também, a de esclarecer a distinção entre poder e violência. Para tanto, Hannah Arendt constrói seu próprio conceito de poder - afrontando quase a totalidade da filosofia política, inclusive Max Weber - e tentando “desarmar a articulação tradicional entre poder, violência e governo, buscando, antes de qualquer coisa, recuperar um conceito enfático e positivo do poder”²⁹⁸, porque “a política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação.”²⁹⁹

Quando Arendt analisa as relações de dominação weberianas, relação governantes-governados, ou comando-obediência – nas quais Weber entende que o poder é coação e a violência pode ser considerada legítima - ela faz uma oposição frontal, defendendo que “a dominação (...) [em termos de subordinação de uma vontade à outra] é uma interpretação falsificada e falsificante do poder, entendido como poder do homem sobre o homem.”³⁰⁰

Arendt entende que poder, força, autoridade e violência seriam apenas palavras vazias, porque não seriam mais entendidas como conceitos fortes, uma vez que, na nossa tradição política moderna, elas foram perdendo sua função. O poder não é instrumental, como a violência, e não se justifica por categorias de meios e fins, ele é apenas uma condição, uma

²⁹⁶ Arendt, H. *EPF*, p. 17.

²⁹⁷ Idem, *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004, p. 23.

²⁹⁸ Duarte, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 241.

²⁹⁹ Arendt apud Ibid. Loc. cit.

³⁰⁰ Ricoeur, P. *PV*, p. 23: “La domination, (...) c’est une interpretation falsifiée et falsifiante du pouvoir, entendu comme pouvoir de contraindre, comme pouvoir de l’homme sur l’homme.”

propriedade coletiva de um grupo, que deve agir unido, de forma organizada; o poder existirá enquanto o grupo conservar-se unido, legitimando-se, enquanto permanecer coeso.

Mas, o que legitimaria esse poder estabelecido por algo diferente da dominação?, pergunta-se Ricoeur. Arendt coloca a tradição contra a tradição, apoiando-se sobre uma outra tradição, “a famosa *isonomia* de Sólon e Péricles e a *civitas* romana”³⁰¹; neste contexto, “*polis*, *civitas* jamais constituíram uma alternativa verdadeira à idéia de dominação (...), os conceitos funcionaram com o apoio de um conceito de autoridade”³⁰², o qual teria sido perdido pela tradição do pensamento político, fato que lhe causou ressentimento.

Mesmo em vista destas afirmações, Ricoeur insiste em refutar a acusação feita a Arendt, de que seu pensamento seria nostálgico; não é nostálgico, pois as verdadeiras ancoragens dela são essencialmente os modernos, e mesmo os contemporâneos, não os gregos ou latinos. “As irrupções modernas do poder popular, ilustrado pelos conselhos operários, os verdadeiros soviets, pela insurreição de Budapeste, pela Primavera de Praga e pelos múltiplos movimentos de resistência a uma ocupação estrangeira”³⁰³, estas sim são as suas verdadeiras referências históricas.

Verdadeiramente, esta é a *outra* tradição a que se reporta Arendt, em seu pensamento. À diferença da tradição de dominação, esta *outra* tradição é feita de insurreições descontinuadas, “de tentativas abortadas, de movimentos incipientes, no limite, puramente *virtuais*.”³⁰⁴ Em suma, o trabalho de Arendt visa desfazer a confusão que existe entre poder e dominação, e a crença que a violência pode gerar poder. Num esforço de definição, seu pensamento “consiste em explicitar uma aspiração implícita que, em alguns momentos históricos privilegiados, fez sua irrupção, interrompendo a tradição de dominação.”³⁰⁵

Estas fazem referência a experiências históricas diversificadas, mas que possuem um eixo comum, que pode ser compreendido pelo desejo de aceitar duas regras diferentes em jogo: as regras aceitas e as impostas, estas últimas podem ser diretivas, mas não coercitivas. Esta é a tradução de uma concepção muito diferente de uma idéia equivocada, espalhada por

³⁰¹ Ibid., Loc. cit.: “...la fameuse *isonomie* de Solon et Périclès et la *civitas* romaine.”

³⁰² Ibid., p. 24: “*polis*, *civitas* n’ont jamais constitué une alternative véritable à l’idée de domination (...), les concepts ont fonctionné avec l’appui d’une conception de l’autorité...”

³⁰³ Ibid. Loc. cit.: “les irruptions modernes de pouvoir populaire, illustrées par les conseils ouvriers, les vrais soviets, par l’insurrection de Budapest, par les Printemps de Prague et par les multiples mouvements de résistance à une occupation étrangère.”

³⁰⁴ Ibid. Loc. cit.: [Ricoeur: ...oserai-je dire] “de tentatives avortées, de mouvements inchoatifs, à la limite purement *virtuels*”.

³⁰⁵ Ibid., p. 25: “il consiste à explicitar une aspiration implicite qui, en quelques moments historiques privilégiés, a fait sa percée, interrompant la tradition de la domination.”

toda a filosofia política, que afirma que o objetivo da revolução é o de substituir a dominação do homem sobre o homem, pela vontade do povo, pondo fim à dominação.

À concepção arendtiana de poder, junta-se a noção de autoridade, mais à frente, formando a idéia central de que o poder repousa sobre o consentimento dos atores políticos. Isso é subversivo, na medida em que descarta a tarefa fundadora que vem de cima, de fora e de trás, “o apoio popular é o que dá poder às instituições de um país, e esse apoio não é mais que o seguimento natural do consentimento que começou por fazer nascer as leis existentes.”³⁰⁶

“O poder corresponde à capacidade do homem de agir, e agir de maneira organizada. O poder não é jamais uma propriedade individual, ele pertence a um grupo e continua a lhe pertencer enquanto esse grupo não se dividir.”³⁰⁷ Mas, “o que é esse consentimento irreduzível em relação à dominação? O que é essa força viva do poder popular que, ao se eclipsar, deixa o lugar, precisamente, à violência?”³⁰⁸

Uma das características que nos permite distinguir o poder da violência é que o poder tem a necessidade de sempre se apoiar sobre uma unidade, enquanto a violência pode, em certa medida, recorrer a *instrumentos*, para se impor. Assim, para Arendt, o poder tem um caráter não-hierárquico, é inverso à relação de dominação e não é instrumental, diferenciando-se, dessa forma, da violência.

A violência se instaura quando falta o poder, quando o poder começa a se esfacelar; a violência não tem capacidade de instaurar qualquer laço político, e, inclusive, pode destruir o poder; jamais criá-lo. “Isso equivale a dizer que a decomposição do poder é um fenômeno mais instrutivo, quanto à verdadeira natureza do poder do que a impotência resultante da explosão da violência.”³⁰⁹

A explosão da violência se verifica, particularmente, em momentos de revoluções, quando estas despontam; as revoluções acontecem quando o Estado não puder mais assegurar a crença dos cidadãos em seu poder, quando o poder, representado e concentrado no Estado, não for mais lastreado pela crenças dos cidadãos, basicamente, quando o poder deixar o

³⁰⁶ Arendt apud Ibid. Loc. cit: “...le soutien populaire qui donne leur pouvoir aux institutions d’un pays et ce soutien n’est que la suite naturelle du consentement (*consent*) qui a commencé par donner naissance aux lois existantes.”

³⁰⁷ Arendt apud Ibid. Loc. cit.: “Le pouvoir correspond à l’aptitude de l’homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n’est jamais une propriété individuelle, il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n’est pas divisé.”

³⁰⁸ Ricoeur, P. *PV*, p. 25: “...qu’est-ce que ce consentement irréductible au rapport de domination? Qu’est-ce que cette force vive du pouvoir populaire qui, lorsqu’elle s’éclipse, laisse la place précisément à la violence?”

³⁰⁹ Ibid., p. 26: “...il équivaut à dire que la décomposition du pouvoir est un phénomène plus instructif, quant à la nature véritable du pouvoir, que l’impuissance résultant de l’explosion de la violence.”

Estado. Este é, precisamente, um momento delicado, no qual a força armada pode ter sucesso, quando os cidadãos não reconhecem mais o poder nas instituições e a desobediência civil se torna um refúgio para o poder verdadeiro. Nesse momento, há o risco de a ordem escapar ao controle e a população agir desordenadamente, por um lado, e, por outro lado, o governo, perdendo o poder, também se tornar politicamente incapaz de conter a violência insurgente através de recursos ao seu alcance, recursos legítimos, como o poder administrativo.

Só se pode reconhecer o espaço livre para a irrupção da violência ao se descrever e se interpretar apropriadamente os fenômenos de desintegração interna do poder dos Estados: “constituindo pela definição proposta de poder, como não-dominação, não-instrumentalidade, portanto como irreduzível à dominação e à violência, uma simples prova pela falta: se não [há] poder, então [há] violência.”³¹⁰

Para Ricoeur, com as demonstrações acima, chegamos a uma aporia, porque: “como se sustenta a definição de poder no estado puro que não seja de dominação e nem de instrumentalidade?”³¹¹

Se a ação e poder se definem mutuamente: “a ação tem em vista o político e o poder não é nada mais que a expressão pública da ação”³¹², uma ação na arena pública, na relação entre os homens e na pluralidade, uma pluralidade de iguais, que não comporta a relação de dominação na definição de poder, o que ligaria a noção antropológica da ação e a noção política do poder?

Ricoeur entende que

é a capacidade de inovação, ligada à ação que tem sua contrapartida na *imprevisibilidade* das emergências – que dissemos: as insurreições – de *poder*, quando surpreendemos essas insurreições em seu tempo forte, como a insurreição de Budapeste, a resistência de Praga...³¹³

O entendimento pode ser complementado, acrescentando-se uma palavra-chave no plano fenomenológico-antropológico: a iniciativa. Esta palavra corresponde à ação que se livra do labor e da fabricação, e no plano político, corresponde ao consentimento do viver em

³¹⁰ Ibid. Loc. cit.: “...constituent pour la définition proposée du pouvoir comme non-domination, non-instrumentalité, donc comme irréductible et à la domination et à la violence, une simple preuve par défaut: si pas de pouvoir, alors violence.”

³¹¹ Ibid., p. 27: “...comment se soutient la définition du pouvoir à l’état pur en tant que non-domination et non-instrumentalité.”

³¹² Ibid. Loc. cit.: “L’action est à visée politique et le pouvoir n’est autre que l’expression publique de l’action.”

³¹³ Ibid., p. 28: “...c’est la capacité d’innovation, liée à l’action qui a sa contrepartie dans l’imprévisibilité des émergences – nous avons dit: des surrections – de pouvoir, quand on surprend ces surrections dans leur temps fort – comme l’insurrection de Budapest, la résistance de Praga...”

conjunto. Se há consentimento, o poder se desliga da dominação e da instrumentalidade da violência.

Ao aprofundar a análise dos conceitos arendtianos, Ricoeur propõe uma nova hipótese de trabalho, levando o debate a um grau maior de radicalidade: a interpretação de que a constituição do poder sobre uma pluralidade humana – constituição pré-jurídica por excelência, portanto pré-contratual, constituição que faz emergir como evento o consentimento de viver juntos do debate de opiniões – é uma constituição que “tem o estatuto do *esquecido*.”³¹⁴ Um esquecimento inerente à constituição do consentimento que faz o poder, mas não reenvia a nenhum passado que fora vivido como presente. “Um esquecimento que não é do passado. Neste sentido, um esquecimento sem nostalgia.”³¹⁵

Dessa forma, Ricoeur reforça a sua posição em acabar com injusta acusação de nostalgia imputada a Arendt, ao insistir que ela ancora os verdadeiros traços do poder nas revoluções modernas, na soviética, de Budapeste, na resistência tcheca, enfim “nos momentos privilegiados que constituem as *interrupções* da relação de dominação, e nesse sentido, emergências de isonomia, de poder dos iguais.”³¹⁶

“Se o poder dos iguais é a energia tão disfarçada do viver-juntos, compreendemos facilmente que a violência seja a tentação maior da ação política na fase de inovação, ou seja, em suas revoluções”³¹⁷, porque a violência é a energia visível que aumenta a força física, pelos instrumentos.

Para Ricoeur, “os revolucionários não querem acreditar que sua verdadeira força consiste em pôr à prova o novo viver-juntos que os manteve unidos, o *inter-esse*; e não a instrumentalidade visível demais e emocionalmente exaltante da violência”.³¹⁸ O que está, de fato, em jogo, é a causa dos revolucionários, segundo sua releitura, o fato de ‘estar entre os homens’, no espaço público de aparência, o espaço original do político, definindo-se como cidadãos, no trato político com os iguais. A violência e todas as exaltações de ânimo que decorrem dos movimentos revolucionários populares são secundárias. O risco consiste em se fixar na violência que aparece, quando o mais importante é a verdadeira expressão de um

³¹⁴ Ibid., p. 29: “a le statut de l’*oublié*.”

³¹⁵ Ibid., Loc. cit.: “...un oubli qui n’est pas du passé. En ce sens, un oubli sans nostalgie.”

³¹⁶ Ibid., p. 31: “...dans des moments privilégiés qui constituent de *interruptions* de la relation de domination et, en ce sens, des émergences d’isonomie, de pouvoir des égaux.”

³¹⁷ Ibid., p. 32: “Si le pouvoir des égaux est l’énergie si dissimulée du vivre-ensemble, on comprend aisément que la violence soit la tentation majeure de l’action politique dans sa phase d’innovation, c’est-à-dire finalement dans ses révolutions.

³¹⁸ Ibid. Loc. cit.: “Les révolutionnaires ne veulent pas croire que leur vraie force consiste dans la mise à l’épreuve du nouveau vivre-ensemble – l’épreuve de l’*inter-esse*, et non l’instrumentalité trop visible et émotionnellement exaltante de la violence.”

novo querer viver-juntos, que é essa energia que emana do povo, que o justifica, e pode, verdadeiramente, se contrapor às regras coercitivas.

Um segundo momento da análise consiste em adicionar à problemática o conceito de autoridade, e tentar entender qual a relação deste conceito com o poder, como ele se encaixa entre estes dois importantes conceitos.

Se o poder, como supõe Ricoeur, pode ser considerado “como sendo o esquecimento presente da ação política”³¹⁹, precisamos saber se tal hipótese traz esclarecimentos para as relações complexas entre poder e autoridade, assim como sobre as ambigüidades da posição arendtiana sobre a autoridade.

No texto, *Sur la Violence*, de Arendt, a autoridade figura entre os conceitos-chave da análise:

A *autoridade*, que designa o mais impalpável desses fenômenos e que, dessa forma, é frequentemente ocasião de abuso da linguagem, pode se aplicar à pessoa (...) ou ainda ela pode se constituir em atributo das instituições (...). Sua característica essencial é a que (a obediência) seja reconhecida incondicionalmente, sem necessidade de coação ou de persuasão.³²⁰

A autoridade só se mantém enquanto instituição, quando for investida em pessoas ou em postos hierárquicos que sejam reconhecidos. No entanto, parece haver uma incerteza sobre o lugar exato da autoridade, no conjunto conceitual arendtiano, na análise ricoeuriana, porque, ora ela parece estar ligada à dominação, ora ganha correção quando aparecem as categorias de reconhecimento e respeito.

Se “o poder institucionalizado freqüentemente usa a máscara da autoridade, exigindo um reconhecimento imediato e incondicionado, sem o qual nenhuma sociedade poderia funcionar”³²¹, a pergunta que subjaz, é saber se não seria esta máscara de autoridade que nos impede de decifrar a verdadeira natureza do poder.

Ricoeur afirma que tal relação é bem complexa, uma vez que Arendt, no artigo “O que é a autoridade?”³²² afirma que aquela máscara de autoridade não é apenas uma capa, uma

³¹⁹ Ibid., p. 35: “...comme étant l’oublié présent de l’action politique...”

³²⁰ Ibid., p. 35, 36: “L’*autorité*, qui désigne le plus impalpable de ces phénomènes et qui de ce fait est fréquemment l’occasion d’abus de langage, peut s’appliquer à la personne (...) ou encore elle peut constituer un attribut des institutions (...). Sa caractéristique essentielle est que ceux don’t l’obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement; il n’est dans ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion...”

³²¹ Ibid., p. 36: “Le pouvoir institutionnalisé prend souvent le masque de l’autorité, exigeant une reconnaissance immédiate et inconditionnée; à défaut, aucune société ne pourrait fonctionner.”

³²² Arendt, H. “O que é Autoridade?”, *EPF*, p. 127-187.

dissimulação, mas “*um complemento que se tornou, para nós, uma falta, em suma, um substituto indispensável e impossível, ao mesmo tempo.*”³²³

É importante notar que a pensadora alemã não se interroga sobre o que é a autoridade, mas sobre o que *foi*, porque esta desapareceu do mundo moderno. Mas, “o que desapareceu foi a trilogia *religião-tradição-autoridade*, onde a autoridade constitui o elemento mais estável, porque representa a permanência, a duração ou, poderíamos dizer, a resistência”³²⁴, segundo Ricoeur.

Este modelo, religião-tradição-autoridade, se verificou em Roma; a idéia de autoridade vem dos romanos, porque os gregos, começando por Platão e Aristóteles, deixaram os filósofos de fora da prática política comum dos cidadãos, e tentaram justificar essa prática, mas isto levou a nossa tradição a um fiasco completo, segundo Arendt.

Os filósofos, considerados os escolhidos, saem da ‘caverna’ e ascendem ao mundo das idéias, compreendendo-as, diferentemente dos outros cidadãos. Os filósofos como governantes, no pensamento platônico, fundaram mal o conceito de autoridade, porque se afastaram da esfera terrestre de poder. Para Arendt, isso é um fracasso; igualmente para seu leitor, Ricoeur. E parece que também foi um fracasso, no pensamento de Aristóteles que, apesar de ter conseguido melhorar a concepção de governo, ele não acredita mais no mundo das Idéias, mas todos os modelos de dominação permanecem ligados à esfera não política, principalmente à da educação das crianças, portanto numa relação baseada na desigualdade.

Para Arendt, então, foram os romanos que pensaram e agiram “sob o signo da *auctoritas*”³²⁵; “a diferença entre poder e autoridade é clara no princípio, mascarada na realidade; no princípio, o poder está no povo, como agora; a autoridade, no senado, isto é, com os *Anciãos* que, por serem mais velhos, estão mais próximos da fundação.”³²⁶

Se, por um lado, esse foi o modelo de autoridade inicial, pode-se compreender que ele exerceu sua função sobre a história política do Ocidente, mas, por outro lado, estava condenado à eclipse, desde sua origem; mais tarde, estaria condenado ao declínio, e, enfim, ao desaparecimento.

³²³ Ricoeur, P. *PV*, p. 36: “...un complément devenu pour nous un manque – bref, d’un relais à la fois indispensable et impossible.”

³²⁴ Ibid. Loc. cit.: “Ce qui a disparu, c’est la trilogie *religion-tradition-autorité*, don’t il est dit que l’autorité constitue l’élément le plus stable, parce qu’il représente la permanence, la durée ou, pourrait-on dire, l’endurance.”

³²⁵ Ibid., p 38: “...sous le signe de l’*auctoritas*.”

³²⁶ Ibid. Loc. cit.: “La différence entre pouvoir et autorité est donc à la fois nette dans le principe, masquée dans la réalité; dans le principe, le pouvoir est dans le peuple, donc aujourd’hui, maintenant; l’autorité, dans le sénat, c’est-à-dire dans les *Anciens* qui, parce que aînés, sont plus près de la fondation.”

Para Arendt, foi entre os romanos que “a Igreja foi o abrigo fundamental da *auctoritas*”³²⁷, a autoridade *eclesiástica* era como

um amálgama particularmente eficaz entre a fé na ressurreição, a antigüidade romana da fundação terrestre, em um ponto da história, e a autoridade transcendente da Verdade e do Bem, segundo um modelo platônico e neo-platônico.³²⁸

Enquanto Arendt entende que a experiência romana não esgotou a idéia de autoridade, compreendendo que ela constitui “um complemento necessário à própria idéia do poder”³²⁹, Ricoeur, entende que, verdadeiramente essencial à idéia de autoridade, é a noção de fundação, e esta deve ser confrontada com a noção de poder, e a de iniciativa.

O conceito de fundação é central, talvez predominante, nos eventos revolucionários modernos, levando a “uma relação estreita com o enigma do poder como experiência subjacente sempre lá, mas sempre perdida.”³³⁰ Como exemplo, podemos lembrar Maquiavel, que acreditou ser possível repetir a experiência romana de fundação, mas infelizmente, tanto ele quanto Robespierre, na França, ligaram fundação com ditadura, conseqüentemente violência, o que ajudou a aumentar a confusão entre poder e violência. É a esta confusão que Arendt se opõe frontalmente, através de sua teoria política, como já mencionamos.

Para Ricoeur, o fato de Arendt continuar obstinadamente se apegando à idéia de autoridade se justificaria pelo caráter evasivo do poder. Ele insiste, ademais, no caráter de esquecimento do presente, na fragilidade, na quase efemeridade da ação e portanto, do poder. Por todas essas razões, precisa-se encontrar um fator de *legitimação* que seja, ao mesmo tempo, um fator de *durabilidade*, pois foi nesses traços que o modelo romano se apoiou.

Essa é “a utopia política de Arendt”³³¹, segundo Ricoeur. Essa utopia pode ser compreendida quando ela retoma à experiência romana de fundação, na linha de Maquiavel, mas, deliberadamente, exclui Robespierre e o Terror, Lênin e o estalinismo – em suma, ela não quer cair na violência. A diferença para Ricoeur está em que poder e fundação são necessários para a constituição do político, embora eles não possam coincidir, porque

³²⁷ Ibid. Loc. cit.: “...l’Église a été le relais fondamental de l’*auctoritas*.”

³²⁸ Ibid. Loc. cit.: “...un amalgame particulièrement efficace entre la foi dans la resurrection, l’antiquité toute romaine de la fondation terrestre en un point de l’histoire, et l’autorité transcendante de la Vérité et du Bien selon un modèle platonicien et néo-platonicien.”

³²⁹ Ibid., p. 39: “...un complément nécessaire à l’idée même de pouvoir.”

³³⁰ Ibid. Loc. cit.: “...un rapport étroit avec l’énigme du pouvoir comme expérience sous-jacente toujours déjà là et toujours déjà perdue.”

³³¹ Ibid., p. 40: “...l’utopie politique d’Arendt...”

o poder é volátil, e é somente a fundação que pode fazê-lo durável; porque a ação é mais frágil que a obra, o poder da qual ela emana tem sempre necessidade de ser *aumentado* por qualquer equivalente da experiência romana da fundação. Mas, talvez, essa necessidade não possa mais ser satisfeita.³³²

Arendt refere-se a um poder que conte com a autoridade conferida pelo consentimento do viver-juntos, instaurado e sempre renovado; ao mesmo tempo, ela reforça a fragilidade do poder e a necessidade de se aumentar a autorização popular, ou seja, manter a renovação consciente da crença na sua união, assim como no poder enquanto detentor de poder.

Isso tudo, posto dessa forma, pode ser lido não como “uma autoridade da tradição, mas [como] uma *tradição da autoridade* (...) isto é, a busca pelo poder, embora frágil e volátil, de um equivalente, para cada época, da experiência romana de fundação, (...) num pensamento em que a prática política e a gestão de opiniões detém a última palavra”³³³, como efetivamente encontramos no pensamento de Arendt.

Mas, para Ricoeur, não há consentimento sem fundação; a fundação, paradoxalmente, não se faz, mas se repete, como nos romanos. É por isso que Ricoeur, finalmente, atribui à relação entre *fundação* e *inovação*, um enigma muito maior que à relação entre poder e violência; aquela ancoragem inicial arendtiana. Esse enigma, embora pareça não ter sido resolvido, pode ser mais maleável que o anterior e, quase certamente, o par fundação-inovação contempla os conceitos de poder e violência.

“O esquecimento da política sempre se dividiria sempre em dois: o esquecimento do que somos, pelo fato de agirmos em conjunto (...) e o esquecimento do que nós fomos, pela força de uma fundação anterior sempre presumida e talvez jamais a ser encontrada?”³³⁴

Este texto denso, com as análises de Ricoeur sobre a concepção de poder de Arendt foi enriquecedor para pensarmos sobre o elo que toca os pensamentos dos dois autores, mas também, ele antecipou a riqueza, em ambos os lados, do que sobrou para além desse elo. No entanto, essas conjecturas nos apoiaram na reflexão sobre a problemática do poder, no contexto de Budapeste, especificamente, como tendo personalizado o furo na relação de dominação do império soviético sobre seus aliados.

³³² Ibid., p. 40-41: “Le pouvoir est volatile, la fondation est ce qui peut seule le rendre durable; parce que l’action est plus fragile que l’oeuvre, le pouvoir don’t elle émane a toujours besoin d’être augmenté par quelque equivalent de l’expérience romaine de la fondation. Mais peut-être ce besoin ne peut-il plus être satisfait.

³³³ Ibid., p. 41: “...une autorité de la tradition, mais d’une *tradição de l’autorité*.”

³³⁴ Ibid., p. 42: “L’oublié du politique se scinderait-il toujours en deux: l’oublié de ce que nous *sommes* du seul fait d’agir ensemble (...), et l’oublié de ce que nous *avons été* par la force d’une fondation antérieure toujours présumée et peut-être à jamais introuvable?”

A partir daquele evento, a tradição de dominação ficou abalada, mesmo considerando que a insurreição tenha sido abafada e abortada, seguindo as palavras de Ricoeur. Porém, a significativa união dos insurgentes em torno da causa, em torno do querer-viver-juntos, mesmo que aceitassem algumas regras – tanto é que queriam continuar no regime socialista – o que ficou evidente é que eles não suportaram as regras impostas pelo regime soviético, que eram coercitivas.

É importante observar que o poder húngaro estava abalado, se esfacelando: não havia consonância entre os governantes e governados, o mau uso da palavra estava infiltrado nas camadas de decisão do poder, havia mentiras por toda parte. A insurreição foi, por um lado, a emergência de uma causa ‘de iguais’, dos que estavam subjugados pela dominação política, econômica e social dos soviéticos, mas, por outro lado, ela foi a brecha, o vazio sobre o qual a violência pôde se manifestar, quando os cidadãos não acreditavam mais no Estado como sendo portador de poder.

Os húngaros se opuseram às regras impostas e coercitivas, se rebelaram contra “o reino anônimo da burocracia que é uma variante suave da dominação”³³⁵, protestaram contra o emperramento da capacidade de iniciativa, a possibilidade de começar algo novo. Muito das causas de irrupção da violência está ligada a questões de poder configurado na burocracia. A burocracia pode se tornar um governo muito tirânico, pela impossibilidade de se visualizar os responsáveis; a burocracia é um domínio sem nome, pois ela não é nem como a monarquia, que tem a figura do rei ou da rainha, não é um governo de poucos, como o domínio oligárquico, nem é um governo dos melhores, como o aristocrático, e, não é, muito menos, um regime democrático, mas a burocracia é um governo sem face, vazio, um governo de ninguém, onde a impossibilidade de a quem responsabilizar se impõe.

A impotência diante da burocracia, essa possibilidade de tirania de um governo, pode gerar violência. Como? Do ponto de vista dos cidadãos, pela revolta desordenada da massa e, politicamente, a violência pode alçar a destruição do poder, se não for restringida por ele. O questionamento da tirania e a impossibilidade de nomear os responsáveis, pode gerar uma violência incontrolável.

Em Budapeste, o governo estava enfraquecido, a tirânica burocracia reinava, as regras impostas eram coercitivas, impedindo o povo húngaro de ter voz, ou de tomar iniciativas, não havia a quem reponsabilizar, a irrupção popular tomou lugar, violentamente, recorrendo às armas, destemidamente, ou ingenuamente, pensando poder enfrentar o exército vermelho.

³³⁵ Ibid., p. 23: “[le règne anonyme de la bureaucratie], qui n’est qu’une variante douce de la domination.”

Localmente, o governo não tinha mais lastro na credibilidade do seu povo e, esfacelado politicamente, não conseguiu reagir às investidas ferozes do seu povo. O exército soviético avançou e abafou a revolta, usando de grande violência, o mal político em sua demonstração opressiva.

Como a violência resulta em obediência, ela não garante o poder; por isso, o abafamento da revolução húngara, imposto pela violência do exército soviético, gerou obediência, mas, ao contrário de reforçar o poderio soviético, ajudou no seu esfacelamento, a médio prazo, mesmo considerando outras causas.

Na dominação despótica, a violência parece ter uma ascendência preponderante sobre o poder, até o extremo, quando se faz uso do terror, e quando a dominação é instrumentalizada pelo medo. Este aspecto nos leva a pensar no período stalinista na União Soviética e nas formas mais avançadas de terror pela perseguição dos judeus e outras minorias, durante o nazismo. Mas, em ambos os casos, o poder foi minado pela instrumentalidade, pela violência.

Ricoeur entende que, diferentemente da concepção hegeliana-marxista, os opostos não se resolvem, juntando-se numa síntese; a oposição entre violência e poder não poderá ser superada e tornada um novo modo de convivência; pelo contrário, poder e violência engendram destruição, esfacelamento do poder, podendo gerar um mal maior: a opressão política, o que caracteriza a perene problemática do poder, que Ricoeur tão bem denominou de paradoxo político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa da conclusão é a de síntese, e é uma tarefa difícil. Trata-se de retomar, de certa forma, o que já foi dito e fazer um encerramento do texto.

No caso da filosofia de Ricoeur, não há um fim, uma conclusão, propriamente dita pois ela estará permanentemente aberta a ter seus ‘restos ou resíduos’ - conforme suas palavras - resgatados e reanalisados por outros ângulos, ou em outros contextos. Sob este ponto de vista, ao escrevermos as considerações finais, percebemos uma perspectiva que estará sempre aberta, a partir deste estudo, uma vez que ele poderá ser retomado e ampliado. Isto torna estimulante a tarefa de tecer as considerações finais desta dissertação.

A proposta central deste trabalho foi a de responder a perguntas relacionadas ao paradoxo político, um conceito ricoeuriano. Apoiamos-nos na pergunta fundamental: o que é o paradoxo político?, para desenvolver o presente estudo, analisando os problemas relacionados ao poder político, à luz de alguns dos chamados textos políticos de Paul Ricoeur.

A resolução de um paradoxo não é simples e nem sempre possível; ela requer que abandonemos pelo menos uma das premissas, que refutemos o processo de inferência ou, de alguma forma que aprendamos a viver com um resultado não palatável ou inesperado. Na maioria das vezes, o desdobramento de um paradoxo resulta em algo oposto ao senso-comum: o que julgaríamos ser verdadeiro, se revela, finalmente, o oposto do esperado.

Ricoeur dedicou-se a entender a problemática em torno do poder político, tendo, como pano de fundo, sua permanente inquietação em relação ao mal. À problemática do poder chamou de paradoxo político e mostrou como ela se verifica, tanto em economias socialistas, quanto capitalistas, atestando a relativa autonomia do político em relação à história econômico-social. Isto significa que o político, enquanto organização social de uma comunidade histórica, guarda algumas contradições que só podem ser analisadas sob o ponto de vista da filosofia política e que, sobretudo, independem do regime econômico vigente.

O estudo do paradoxo político nos ajudou a entender porque, segundo Ricoeur, a teoria marxista, ao não reconhecer como específica a dimensão política, “sublinhando até o excesso o papel da dimensão econômico-social, [levou] Marx [a pensar] como se houvesse

apenas uma fonte do mal: a opressão dos trabalhadores pelo capital, (...) deixando as análises sobre as especificidades do político como uma página branca.”³³⁶

Hannah Arendt, a grande pensadora política contemporânea de Ricoeur, afirmou que “a atitude de Marx com respeito à tradição do pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente”³³⁷ e ambos concordaram que a filosofia marxista apresenta “afirmações flagrantemente contraditórias (...) sendo das mais importantes, aquelas predições de que, sob as condições de uma “humanidade socializada, o “Estado desaparecerá”³³⁸, e as relações econômicas seriam garantias suficientes para manter a união dos cidadãos.

Esta dissertação tentou mostrar que há uma relativa autonomia do político em relação às relações econômico-sociais, gerando uma especificidade do problema político e possibilidades igualmente específicas de expressão do mal: o poder político está propenso ao mal maior – a opressão – e é com essa especificidade que deve ser tratado.

A primeira formulação do conceito de paradoxo político, feita por Ricoeur, surgiu da necessidade de entender o delicado aspecto do duplo avanço da maior racionalidade do Estado e da maior irracionalidade no uso de seu poder – resultando na opressão. Os Estados, socialistas ou liberais – mas, sobretudo os primeiros, pelo seu aspecto de planejamento de longo prazo – tendem a agir segundo uma extrema racionalidade, porém são confrontados com uma parte arbitrária que neles subsiste, de maneira insuperável. No artigo de 1957, Ricoeur, tocado pelos eventos da Revolução Húngara de 1956, nos mostra como analisou os problemas decorrentes do poder, diante do abafamento violento dos insurgentes húngaros pelo exército vermelho. A ilustração da análise filosófica pelos eventos ocorridos na Hungria deixou claro como um estado socialista - como o húngaro e o soviético eram naquele momento, e em ambos os casos, onde as relações de classes deveriam, supostamente, ter sido abolidas – continua a estar sujeito à problemática do político, porque este é autônomo, mesmo em regimes auto-proclamados ‘regimes do povo’.

Os eventos de Budapeste foram importantes para se pensar, profundamente, sobre o desenvolvimento da política nos países sob o domínio soviético; a análise ganhou força interpretativa quando confrontada com a posterior desintegração da antiga União Soviética e de seu império na Europa Oriental. Ricoeur encontrou naqueles eventos, as raízes desse lento desmoronamento dos ideais de esquerda, no momento em que os húngaros precipitaram a primeira rachadura no sistema comunista stalinista, expondo a cruel dominação soviética

³³⁶ Ricoeur, P. *CC*, p. 135.

³³⁷ Arendt, H. *EPF*, p. 47.

³³⁸ *Ibid.*, p. 45.

sobre os países do leste europeu e, sobretudo, tais eventos atestaram a persistência da problemática do poder, pela autonomia do político em relação ao econômico-social.

Os húngaros perderam (naquele momento), mas a longo prazo (a história mostrou que) os russos perderam mais. O comunismo tornou-se muito mais difícil de ser vendido como uma alternativa humanitária ao capitalismo (ou ao socialismo democrático da Europa ocidental); e os próprios russos, terrivelmente afetados pelo tamanho e pela ferocidade do levante que haviam sufocado com força tão violenta, sentiram-se desencorajados com a atenção que isso tudo recebeu na mídia mundial, e nunca mais ousaram repetir tal experiência na Europa. De tempos em tempos, os tanques poderiam ser mandados a percorrer novamente as ruas, como estiveram em Praga em 1968, mas eles, nunca mais depois de Budapeste, abriram fogo contra civis”.³³⁹

O uso da força bruta abriu uma ferida grande no mundo político e no império soviético – “manchando permanentemente, com o sangue de Budapeste, sua investida na Europa Central e do Leste”³⁴⁰. A ameaça das forças armadas soviéticas passou a ser menos provável, a partir de então, e a violência foi um dos fatores de destruição do poder. Em Budapeste, o mal do poder ficou exposto, a violência foi calculada, as atitudes foram tomadas através de decisões políticas que visavam manter o poder a qualquer custo. “A vida política permanece inelutavelmente marcada por sua luta em conquistar, manter, retomar o poder; ela é uma luta pela dominação política.”³⁴¹

Esse movimento violento contaminou o poder, contaminou a organização política e, a médio prazo, levou ao esfacelamento do poder soviético. Frisamos, mais uma vez, que por um lado, tudo isso aconteceu independentemente das relações econômicas e, por outro lado, as decisões políticas do governo húngaro também estavam contaminadas pela “mentira essencial” do poder, ou seja, “a tirania não é possível sem uma falsificação da *palavra*, isto é, desse poder, humano por excelência, de *dizer* as coisas e de se comunicar com os homens”³⁴²; o que se caracteriza como sendo um outro mal a que o poder político também está sujeito.

³³⁹ Korda, M. Op. cit., p. 2, 3: “The Hungarians lost, but in the long run the Russians lost more. Communism became much harder to sell as a humane alternative to capitalism (or to western European democratic socialism); and the Russians themselves, badly shaken by the size and the ferocity of the uprising they had put down with such overwhelming force, and dismayed by attention it received in the world’s media, never attempted to repeat the experience in Europe. From time to time, the tanks might be sent rumbling into the streets again, as they were in Prague in 1968, but they would not henceforth open fire on civilians”.

³⁴⁰ Gati, C. Op. cit. Preface by James G. Hershberg, p. xii.

³⁴¹ Ricoeur, P. *E&P*, p. 442: “La vie politique reste inéluctablement marquée par la lutte pour conquérir, garder, reprendre le pouvoir; elle est une lutte pour la domination politique.”

³⁴² Ricoeur, P. *PP*, p. 731: “...la tyrannie n’est pas possible sans une falsification de la *parole*, c’est-à-dire de ce pouvoir, humain par excellence, de *dire* les choses et de communiquer avec les hommes”.

Se a história se revela sobretudo em momentos de viradas, nos chamados “turning points”, Ricoeur captou, muito rapidamente, este momento importantíssimo na história da Hungria e da Europa e, de alguma forma, anteviu as conseqüências para o comunismo e para o futuro da política mundial. O homem submetido à grandeza do poder, o Estado representando a racionalidade da história, mas inclinado ao mal maior, ao mal do poder, pela característica de autonomia do político frente ao regime econômico.

Do ponto de vista político, sem os movimentos revoltosos da Hungria, o processo de demonstração de desacordo frente à dominação soviética poderia ter sido postergado e, sob este aspecto, é possível pensar que, sem a bravura dos húngaros, gente comum, homens, mulheres, crianças, poderíamos estar vivendo, ainda, num mundo da guerra fria, com a presença de um comunismo monolítico na Europa oriental, com as possíveis ameaças advindas dele.

Anos mais tarde, entre 1980 e 1990, Ricoeur retoma o estudo do paradoxo político, justamente a partir das análises de Hannah Arendt, reformulando-o e o desenvolvendo frente a outros contextos, e também “para não girar sempre em torno das categorias racional/irracional, sensato/insensato.”³⁴³ Isto permitiu, novamente, a comprovação da relativa independência do político, e de sua inclinação à grandeza do mal.

Nesse segundo momento, o paradoxo toca a questão do poder como potência legítima, como autoridade, e, ao mesmo tempo, como detentor legítimo da coação física. Desse encontro, desenvolve-se uma contradição entre o poder e os limites aceitáveis de suas ações, ou seja a “forma avançada da racionalidade, mas que comporta também uma força arcaica de irracionalidade.”³⁴⁴ Como superar tal contradição? Através da manutenção de um controle permanente do Estado pelos cidadãos, uma vigilância a respeito das irrupções de violência que permanecem inscritas na própria estrutura do político³⁴⁵; tal controle ajudará que as ações do Estado sejam coerentes com o que deseja o conjunto da sociedade.

A filosofia política e o engajamento do homem capaz, o homem de ação, no espaço público, foi uma questão central no pensamento de Hannah Arendt, autora que se fez presente neste estudo, por meio de leituras que Ricoeur fez de alguns de seus textos, reflexões que ajudaram a jogar luz sobre o entendimento da problemática do poder e sobre o paradoxo político em si.

³⁴³ Ricoeur, P CC, p. 139, 140.

³⁴⁴ Ibid., p. 139.

³⁴⁵ Ibid. Loc. cit.

Enquanto Ricoeur entendia que o mal, como o tempo, pode ser contado, mas jamais poderá ser completamente explicado - porque compreendê-lo inteiramente seria o mesmo que justificá-lo - Arendt percebia o mal radical como sendo resultado da ausência da reflexão e como uma possibilidade trágica inscrita na ação humana que, uma vez institucionalizado, pode se tornar progressivamente invisível, deixando de ser percebido; ademais, ela “percebeu na tradição do pensamento político ocidental, desde sua gênese, a trágica equação entre os fenômenos do poder e da violência.”³⁴⁶

Estas questões inquietaram os dois pensadores ao longo de suas reflexões filosóficas, se somaram à preocupação com o homem eticamente responsável por sua ação no mundo, inserido no espaço público, o que forma um conjunto de questões que, no meu entendimento, é um elo importante no pensamento destes dois autores, justificando sua relação com esta dissertação. Estas leituras ricoeurianas de Arendt podem ser entendidas como um suposto diálogo entre ambos e, como já dissemos, deram suporte ao entendimento das questões centrais desta dissertação e ampliaram o debate, sobretudo quando relembramos que Arendt contribuiu com radicalidade inquestionável para desenhar a forma atual de se pensar sobre os sistemas totalitários.

O elo de intersecção entre os dois pensadores, trazido à tona pela leitura ricoeuriana de Arendt permitiu-nos a identificação de apenas um elo, que forma um ponto de intersecção, mas não parece haver a concordância na maioria de seus pensamentos, o que nos leva a perceber que resta um vasto domínio, em ambos os lados, a ser analisado. O debate é complexo, bem maior do que o apresentado, porque, conforme Ricoeur, uma vez falando a respeito de seu pensamento político e o discutindo, “não nos livramos, tão facilmente como pensávamos, de Hannah Arendt.”³⁴⁷

³⁴⁶ Duarte, A. Op. cit., p. 239.

³⁴⁷ Ricoeur, P. *PV*, p. 21: “...on ne se débarrasse pas si facilement qu'on le croit de Hannah Arendt.”

ANEXO AO CAPÍTULO 2

*Talpra magyar
Hí a haza!
Itt as idó,
Most vagy soha!*

Petőfi Sándor, *Nemzeti dal*³⁴⁸

³⁴⁸ Korda, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. New York: HarperCollins, 2006: “*Arise, Magyars, The country calls! It’s now or never, What fate befalls...*” Sándor Petőfi, “National Poem”.

Minha tradução livre: “Levantem Magyares, O país os chama! É agora ou nunca, O destino chega...Sándor Petőfi – “O Poema Nacional”.

ANEXO AO CAPÍTULO 2

Notas histórico-políticas sobre a Hungria e a Europa do Leste nos anos 1950

O evento histórico que deu origem à reflexão de Ricoeur sobre o paradoxo político foi a Revolução húngara de 1956. A oposição popular se deu por movimentos espontâneos contra a dominação sócio-econômica e política da União Soviética.

Após o fim da Segunda Guerra mundial, os governantes soviéticos haviam imposto seus aliados - denominados, por muitos, fantoches a serviço da URSS - para governar os países da chamada 'cortina de ferro', na Europa do leste. Estavam sob seu domínio Hungria, Polônia, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental, Bulgária, Romênia e Albânia.

O evento húngaro foi um movimento importantíssimo no cenário político local e internacional. A luta era contra as regras de Moscou e contra o despotismo do governo local. Os "lutadores pela liberdade" colocavam-se

contra a tirania, contra a brutalidade singular e despótica do partido único governante que punia mesmo a mais moderada dissidência com extrema crueldade, incluindo tortura e morte; aquilo sufocou metodicamente todas as formas de auto-expressão e suprimiu todos os impulsos individuais; e era "mais stalinista que o próprio Stalin tinha sido."³⁴⁹

O que significa ser mais stalinista que Stalin? Significa governar de forma mais despótica que ele havia governado a URSS.

Joseph Stalin nasceu em 1878 na Geórgia, nação pertencente ao Império russo. Tornou-se Secretário geral do Partido Comunista e do Comitê Central a partir de 1922, permanecendo ali até sua morte, em 1953.

Seu poder aumentou com a morte de Lênin em 1924, e, sobretudo, depois de uma disputa com Trotsky, que fora expulso do partido e da União Soviética. Sob o comando de Stalin, o exército soviético fez as maiores contribuições para a derrubada do exército nazista na Segunda Guerra Mundial; assim, ganhou força e credibilidade, aumentando seu poder e seu comando ditatorial marcado por ações brutais.

³⁴⁹Korda, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. New York: HarperCollins, 2006, Preface, p.xiv.: "...against the tyranny – against a singularly 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".
(Anteriormente citada na nota 83 deste trabalho)

Governou a URSS com mão de ferro até sua morte em 1953,

violando a ‘legalidade revolucionária’, montando, com provocações e mentiras, processos políticos inúteis que caluniavam seus adversários. Ele foi o criador do termo ‘inimigo do povo’, amplamente utilizado nos processos de Moscou de 1936-38, quando foram fuzilados os ex-membros do Comitê Central do PC soviético de 1917, com exceção de Trotsky, deportado em 1929.³⁵⁰

Stalin foi sucedido, após sua morte, por Nikita Krushev que, mais tarde, foi quem denunciou sua política brutal no famoso pronunciamento na reunião secreta do XX Congresso Comunista da URSS, em 1956. Tal pronunciamento, com as denúncias, não ficaram secretos por muito tempo, vazando rapidamente e espalhando debates em todo mundo comunista: “definindo não só o início do fim da era stalinista, mas também tirando o movimento comunista internacional de seu sono dogmático”³⁵¹, e desencadeando o processo conhecido por ‘desestalinização’ soviética.

O cenário político era bem tenso naquela região, no período pós II Guerra Mundial, bem como na Hungria, país que viveu um conturbado período político ao longo de todo o século XX.

No início da década de 30, a Hungria aliou-se aos alemães, numa expectativa, um tanto quanto ingênua, de reaver seus territórios perdidos, mesmo assim, entre 1938 e 1941, ela conseguiu reaver, temporariamente, os territórios da Eslováquia, Transilvânia e Iugoslávia.

Em 1941 declara guerra à União Soviética, mas capitula em seguida, depois de sucessivas derrotas, e tenta um acordo com os Aliados. Hitler, temeroso desse acordo, invade a Hungria em março de 1944, permanecendo ali somente até meados de abril do mesmo ano, quando é rapidamente derrotado. Com o fim da II Guerra, a Hungria passa a ser um Estado comunista, sob a influência dominante da URSS.

Devido às instabilidades políticas inegáveis na Europa, logo após o término da guerra estabelece-se, em 1948, um tratado de ajuda mútua denominado OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte. Esse acordo reúne, até hoje, vários países capitalistas da Europa ocidental e os Estados Unidos; sua finalidade era, no momento de sua criação, a de prevenir e defender os países-membros contra eventuais ataques vindos da Europa do leste.

³⁵⁰ Tragtenberg, M. *A Luta pela Autogestão no Leste Europeu. A Revolução Húngara in Reflexões sobre o Socialismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1986, p. 46.

³⁵¹ Ibid. Loc. cit.

Face à formação da OTAN, ainda em plena Guerra Fria, estabelece-se, em maio de 1955, um outro acordo de ajuda mútua e cooperação militar entre todos os estados socialistas do leste europeu sob o comando soviético, exceto a Iugoslávia. Esse acordo foi denominado Pacto de Varsóvia e foi assinado com o objetivo de facilitar a uma defesa conjunta no caso de se depararem com uma agressão militar. Firmado na capital da Polônia, o acordo foi concebido e desenhado em contraposição à ameaça do estabelecimento da OTAN, poucos anos antes, e especialmente, como resposta à permissão de rearmamento da República Federal da Alemanha.

Embora o objetivo fosse a defesa de eventuais ataques externos aos países-membros do pacto, as principais ações militares foram tomadas contra alguns dos próprios países-membros, como aconteceu na repressão dos movimentos na Polônia e Hungria em 1956, e mais tarde, em 1968, na Tchecoslováquia, nos eventos conhecidos por Primavera de Praga.

Nos anos imediatamente anteriores à revolução, entre junho/53 e início de 1955, a Hungria esteve sob o governo de Imre Nagy (07/06/1896-16/06/1958). Ele fora nomeado pela URSS, mas supervisionado de perto pelo stalinista Mátyás Rákosi, chefe do Partido Comunista no país.

Nagy era de confiança do Kremlin, alinhado às suas regras, mas mesmo assim começou um processo de liberalização suave, com o intuito de fazer o socialismo triunfar no país que ele tanto amava. Apesar de modestas, as mudanças de Nagy fizeram a diferença para o país e,

embora para os padrões ocidentais, as mudanças reais que introduziu tenham sido modestas, ele foi o primeiro líder comunista no mundo a convencer seu povo que o sistema poderia ser alterado, para fazer o país mais livre e mais próspero. Apesar de Nagy ser um comunista e um moscovita, os húngaros gostavam dele porque falava uma língua que eles entendiam, deu suporte tanto a mudanças econômicas quanto políticas... O mais importante, ele ofereceu salvação política – a perspectiva de escapar de um pecaminoso passado stalinista – para seus seguidores intelectuais, para os quais a morte de Stalin foi um momento em que as certezas de suas velhas ilusões sobre a utopia comunista começaram a se transformar em novas ilusões sobre a possibilidade de reformar o comunismo.³⁵²

³⁵² Gati, C. *Failed Illusions – Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 24: “Though, by Western standards, the actual changes he introduced were modest, he was the first Communist leader in the world to convince his people that the system could be so altered as to make their country both freer and more prosperous. Even though Nagy was a Communist and a Muscovite, Hungarians liked him because he spoke in a language they understood, sought both economic and political change... Most important, he offered political salvation – the prospect of escape from a sinful, Stalinist past – to his intellectual followers, for whom Stalin’s death was a time when the certainties of their old illusions about a Communist utopia began to yield to new illusions about the reformability of communism”.

Com as delações de Rákosi ao Kremlin, Nagy caiu em descrédito logo em seguida, vindo a ser deposto de sua posição de primeiro-ministro no começo de 1955.

A situação política do país já estava bastante tensa a essa altura e,

ao apoiar e depois derrubar Nagy, os líderes soviéticos acordaram a elite intelectual húngara e a uniram contra o stalinismo, preparando o caminho para o desafio furioso ao Império soviético.³⁵³

No outono de 1956, a revolta explodiu em Budapeste, caracterizando-se por ser o primeiro movimento a desafiar seriamente a hegemonia soviética no leste europeu, pois apesar de ter sido “inicialmente inspirada pelo desafio na Polônia [em junho de 1956] que teve um objetivo menor e, como resultado, permaneceu em paz”³⁵⁴, os húngaros viram que seus objetivos eram mais ousados, e pareciam estar preparados para um confronto mais duradouro.

Os revoltosos queriam a volta ao poder de Imre Nagy como primeiro-ministro para que ele retomasse as reformas que acenavam para uma abertura política, para a superação da burocracia opressora e dos desmandos de um partido único, assim como esperavam por melhorias nas condições sócio-econômicas.

Nagy voltou ao poder por um período de tempo curtíssimo até a invasão do país pelas tropas soviéticas, em novembro de 1956. Ainda assim, nesse período, anunciou a saída do país do Pacto de Varsóvia e apelou às Nações Unidas e a grandes potências, como os Estados Unidos e o reino Unido, para que reconhecessem a Hungria com o status de um estado neutro.

A revolta popular, apoiada por Nagy, durou apenas 12 dias, e começou a ser duramente reprimida em 04 de novembro de 1956, com a entrada das tropas soviéticas fortemente armadas, na cidade de Budapeste.

Os acontecimentos de Budapeste tiveram um efeito explosivo tanto na Europa Ocidental quanto nos Estados Unidos: “o inimaginável tinha acontecido: uma pequena e

³⁵³ Ibid., p. 67: “By supporting and then dropping Nagy, the Soviet leaders awakened Hungary’s intellectual elite and united it against Stalinism, paving the way for a furious challenge to the Soviet empire”.

³⁵⁴ Ibid., Preface by James G. Hershberg, p. xii: “...initially inspired by a defiance in Poland that aimed lower and, as a result, remained peaceful”.

esquecida nação confinada e silenciada pelo todo-poderoso e ostensivamente invencível Império soviético, havia ousado levantar-se, desafiando seus ocupantes”.³⁵⁵

Budapeste fez uma oposição sistemática e agressiva, desafiando a ordem estabelecida, não apenas intelectualmente ou através de discursos, mas com a força bruta, através da ação, da luta armada e supostamente bem organizada:

Um partido anti-stalinista foi fundado em 31 de outubro de 1956 sob a liderança de Imre Nagy e János Kádár: o ‘MSZMP’, significando Partido dos Trabalhadores Húngaros Socialistas. Depois de 04 de novembro daquele ano, após a invasão soviética, Kádár adotou esse nome para o Partido Comunista pós-revolucionário, que existiu até 1989.³⁵⁶

Depois da intervenção militar soviética, a cidade de Budapeste tornou-se ruínas, conforme registramos anteriormente. Nagy foi deposto, levado para a Iugoslávia, depois foi preso pelas tropas soviéticas, trazido de novo à Hungria onde foi julgado em segredo e condenado à morte por traição. Nagy foi enforcado em 1958 e não teve direito a ser enterrado de forma pública.

Durante os confrontos e as represálias subseqüentes,

a Hungria contabilizou 2170 pessoas mortas, 228 executadas (1956-1961), 20 mil detidas e encarceradas (1956-1958) e milhares foram discriminadas durante décadas por parte dos dirigentes comunistas que estiveram no poder.³⁵⁷

Milhares de húngaros fugiram para outros países – cerca de 182.000 refugiados atravessaram a fronteira para o Ocidente, através da Áustria, instalando-se na França, na

³⁵⁵ Bauquet, N. “The revolution seen from the West: shock and helplessness”, translated from French into English by Philippa Richmon in Lessing, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. New York: HarperCollins, 2006, p. 229: “The unimaginable had happened: a small forgotten nation, bound and gagged by the all-powerful and ostensibly invincible Soviet empire, had dared to stand up and defy its occupier.”

³⁵⁶ Lessing, M. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. Translated from German into English by Jeanette Demesteere. New York: HarperCollins, 2006, p. 209: “An anti-Stalinist party was founded on 31 October 1956 under the leadership of Imre Nagy and János Kádár: MSZMP, Hungarian Socialist Workers’ Party. After 4 November, Kádár adopted the name for the post-revolutionary Communist Party, which existed until 1989.”

³⁵⁷ Parlamento Europeu – Atualidade – Serviço de Imprensa. Sector Português. *A Revolução Húngara de 1956, tentativa de reunificação de uma Europa dividida*. Bruxelas, 26 de outubro de 2006.

Alemanha, no Canadá, nos Estados Unidos e também no Brasil, onde permaneceram para sempre, em alguns casos.

A revolução foi dizimada, mas ainda assim, os húngaros se recordam e se orgulham em reafirmar que o sacrifício de muitos de seus compatriotas não foi em vão.

A Hungria está geograficamente bem situada no coração da Europa oriental, fazendo fronteira com o Ocidente, através da Áustria. Depois de 1956, muitas mudanças foram se avolumando: a crescente onda de revoltas internas de outros países sob o comando soviético, a crescente independência do presidente Tito na Iugoslávia; o irrefreável movimento de auto-reflexão desses países, aliado às mudanças no cenário geo-político da Europa oriental, no fim da década de 80, tudo isso levou à queda dos governos socialistas, até a culminância da queda do muro de Berlim e o fim da Guerra Fria.

A crise política na União Soviética atinge seu ápice com a dissolução dos países da antiga União e a extinção do Pacto de Varsóvia se efetiva em 31 de março de 1991.

Um novo desenho das forças militares para a Europa estava configurado, após o fim da Guerra Fria e, hoje, nenhum regime se auto-proclama comunista, exceto a China e Cuba.

A República Húngara foi proclamada em 23 de outubro de 1989 e as primeiras eleições livres aconteceram na primavera seguinte, na qual os socialistas foram praticamente rechaçados, recebendo pouquíssimos votos.

Em 1994, no entanto, voltam ao poder como resultado da queda do padrão econômico. E desde então, os socialistas e centro-direitistas disputam o poder no país.

Alguns anos mais tarde, em 1999, a Hungria - assim como a República Tcheca e a Polônia - foi convidada a ingressar na OTAN, num resultado de sua crescente aproximação com o Ocidente. Finalmente em 01 de maio de 2004 ela se tornou membro da União Européia.

Atualmente, a República Húngara é uma república parlamentar com cerca de 10 milhões de habitantes (estimativa de 2007, censo de 2001); a população é composta, em sua maioria pelos magiares³⁵⁸, sendo orgulhosamente a população mais homogênea etnicamente de toda a Europa.³⁵⁹

³⁵⁸ Os magiares eram um povo nômade que ocupou o planalto dos Cárpatos no século XII, tendo lutado contra os invasores russos, turcos e austríacos, mas permanecendo incrivelmente unido e no mesmo lugar geográfico.

³⁵⁹ WIKIPÉDIA. Desenvolvido pela Wikimedia Foundation. Apresenta conteúdo enciclopédico. Disponível <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Hungria&oldid=9015998>. Acesso em 23 de janeiro de 2008.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Paul Ricoeur

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

_____. *Interpretação e Ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1977.

_____. *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*. Paris: Édition du Seuil, 1986.

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

_____. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus Editora, 1991.

_____. *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

_____. *Leituras I - Em Torno ao Político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Lectures II – La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

_____. *Leituras II - A Região dos Filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Leituras III – Nas fronteiras da Filosofia*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Temps et Récit – T. III*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

_____. *Tempo e Narrativa - Tomo III*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus Editora, 1997.

_____. *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. *A Crítica e a Convicção*. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Réflexion Faite – Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

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

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

Obras sobre o pensamento de Paul Ricoeur

ABEL, Olivier & PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Éditions Ellipses, 2007.

DAUENHAUER, Bernard. “Paul Ricoeur”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, October, 2005.

FOESSEL, M. & MONGIN, Olivier. “L’obstination philosophique de Paul Ricoeur”, *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur”, *Revista de Estudos Avançados*, volume 11, n. 30, maio-agosto 1997.

GENTIL, Hélio Salles. *Para Uma Poética da Modernidade – Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KEARNEY, R. *Paul Ricoeur – The Hermeneutics of Action*. London: SAGE Publications Ltd., 1996.

MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur: As Fronteiras da Filosofia*. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

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

REVAULT D’ALLONES, Myriam. “Cet Éros pour quoi nous sommes dans l’être”, *Revue Esprit*: Mars-Avril 2006.

PETIT, Maria da Penha Villela. “Perspectiva Ética e busca do sentido em Paul Ricoeur”, *Revista Síntese*, volume 34, n. 108, janeiro-julho 2007.

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 10ª. edição, 2005.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

_____. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 5ª. edição, 2004.

_____. *On Violence*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Roberto Raposo, 2004.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *The Life of The Mind*. Volume Two: *Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Obras sobre o pensamento de Hannah Arendt

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RICOEUR, Paul. “De la philosophie au politique” (1987), *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 15-19.

_____. “Pouvoir et violence” (1989), *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 20-42.

_____. “Préface à *Condition de l’homme moderne*” (1983), *Lectures I – Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 43-66.

WAGNER, Eugênia Sales. *O Pensamento de Karl Marx na Perspectiva de Hannah Arendt: um espaço para a discussão do trabalho como um problema atual*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. PUC/SP, 1999.

_____. *Amor e Ética no Pensamento de Hannah Arendt*. Tese de Doutorado em Filosofia. PUC/SP, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, 2006.

ZUBEN, Newton Aquiles von. “O Pensar: Hannah Arendt e Paul Ricoeur”, Faculdade de Educação da Unicamp, 2003.

Obras de referência geral

ARISTOTLE. *Politics*. Translated by Ernest Barker from Greek to English. Oxford University Press, 1995.

_____. *The Politics and The Constitution of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BERTEN, André. *Filosofia Política*. Tradução de Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004.

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

CRITELLI, Dulce Mára. *Analítica do Sentido*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

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

JUDT, Tony. *Post War – A History of Europe Since 1945*. New York: Penguin Press, 2005.

KEARNEY, Richard. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press, 1986.

KORDA, Michael. *Journey to a Revolution – A Personal Memoir and History of the Hungarian Revolution of 1956*. New York: HarperCollins, 2006.

LAUPIS, Frédéric. *Gorgias de Platon – Leçon philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

LEVI, Primo. *71 Contos*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

LESSING, Erich. *Revolution in Hungary – The 1956 Budapest Uprising*. London: Thames & Hudson, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Soviet Marxism – A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press, 1958.

PLATÃO. *A República*. Tradução do grego por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SEBESTYEN, Victor. *Twelve Days – The Story of the 1956 Hungarian Revolution*. New York: Pantheon Books, 2006.

Artigos

CRITELLI, Dulce M. “A arrumação do mundo”, *Folha de São Paulo*, Caderno Equilíbrio, Outras Idéias. São Paulo, 09 agosto 2007.

_____. “Propósitos e Liberdade”, *Folha de São Paulo*, Caderno Equilíbrio, Outras Idéias. São Paulo, 24 janeiro 2008.

HEILBRUNN, J. “The Rising”, *The New York Times Book Review*, Sunday, October 29, 2006.

Periódicos

Revue Esprit: *Hannah Arendt. L’exploration de la Modernité. La passion de la Démocratie.* Paris: Juin 1980.

Revue Esprit: *La Pensée Ricoeur.* Paris: Mars-Avril 2006.

Revue Esprit: *Le Temps de La Réflexion.* Paris: Mai 1957.