

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

Só no final do século é que as incertezas começaram a ser substituídas por uma nova segurança e mesmo complacência. Newton tinha finalmente respondido a algumas questões deixadas em aberto por Copérnico e descoberto na natureza uma ordem que aparentemente justificava o compromisso com a estabilidade e a hierarquia que estava patente na monarquia absolutista de Luís XIV, em França, e na monarquia constitucional de Guilherme III, na Inglaterra. Toulmin insiste na necessidade considerar não apenas o conteúdo teórico da física de I. Newton a A. Einstein ou da biologia desde John Ray até T.H. Morgan para se compreender a transformação da ciência desde 1750 até 1920 mas também o papel do newtonianismo como justificação "cosmopolítica" da "ordem social moderna" (p. 133). E lembra aos positivistas de todos os quadrantes que esta atenção ao enquadramento num contexto social mais amplo é tão antiga como a *República* de Platão. Data desde essa época o sonho de uma "cosmopolis" que una as dimensões da natureza e da sociedade.

Toulmin vê as transformações operadas na cultura e sociedade europeias do séc. XVII como alterações que puseram de lado a tolerância dos humanistas em favor de teorias mais rigorosas e de práticas mais exigentes. Tudo isto culminou na nova cosmopolis construída em torno da estrutura formal da física matemática. A partir de 1750, estas mudanças foram sendo eliminadas, uma a uma.

Neste sentido, a história da ciência e da filosofia de 1650 a 1950 "was not simply a triumphal procession of geniuses building on the work of their predecessors: rather it had both light and shade, both an up and a down side" (p. 167). Não se trata, para Toulmin, de escolher entre o humanismo do séc. XVI e a ciência exacta do séc. XVII pois precisamos do contributo positivo de ambos. A tarefa consiste mais em reformar e mesmo reclamar a nossa tradição moderna humanizando-a. Toulmin vai mais longe propondo, contra Wittgenstein e Rorty (que "are overdramatizing the situation" quando afirmam que a filosofia se encontra "at 'the end of the road'") um regresso a Aristóteles: "the dream of 17th-century philosophy and science was Plato's demand for *episteme*, or theoretical grasp: the facts of 20th-century science and philosophy rest on Aristotle's *phronesis*, or practical wisdom" (p. 192).

Em suma, um livro estimulante sobre a Modernidade e as tarefas mais urgentes que se impõem nossa reflexão para que a terra que habitamos possa ser a nossa casa terrestre.

António Manuel Martins

RICOEUR, Paul: *Lectures 1. Autour du Politique* (Paris: Seuil, 1991)

A obra mais recente de Paul Ricoeur, *Lectures 1*, com o subtítulo *Autour du Politique*, publicada pelas éditions du Seuil em Novembro de 1991, constitui o primeiro tomo de uma nova trilogia, à semelhança do que acontecera entre 1983 e 1985 com os três tomos de *Temps et Récit*. Desta vez, o percurso anunciado de antemão divide-se nas três áreas da Política (primeiro volume), da Poética e Teoria da Narrativa (temas previstos para o segundo volume) e das relações entre Filosofia e Teologia, tendo como fundo problemático o Mal (temas para um terceiro volume).

No primeiro volume deste conjunto, os grandes problemas de Filosofia Política e os que se levantam a partir da história política contemporânea agrupam-se em quatro partes (1. «Le Paradoxe politique», 2. «Politique, Langage et Théorie de la Justice», 3. «La Sagesse pratique» e 4. «Circumstances»), cujo ritmo lógico varia entre o que se pode designar por «escritos políticos de circunstância» (sobre Israel, a China e a reforma universitária), os artigos de análise crítica de obras de pensadores da Política (H. Arendt,

J. Patočka, E. Weil, K. Jaspers, J. Rawls) e textos de carácter mais acentuadamente reflexivo no seguimento dos sétimo, oitavo e nono estudos da obra de 1990, *Soi-même comme un Autre* (pp. 199-345). Se o interesse de Ricoeur pela temática política não é recente (neste volume incluem-se artigos datados de 1951, 1956 e 1968), é com este livro que a incursão na Filosofia Política assume um aspecto mais sistemático, mau grado a aparente dispersão cronológica e temática dos textos. Mas a importância desta obra não deve considerar-se apenas nesta sede, pois todo o valor construtivo e sistemático que se pode extrair dos textos, é subsidiário da Filosofia Hermenêutica que, desde *De l'Interprétation - Essai sur Freud*, caracteriza o estilo do seu pensamento: aqui, não só a Filosofia Política se esclarece pela Hermenêutica como, de modo mais interessante, os pressupostos teóricos da forma hermenêutica de pensar, revelam uma escolha iniludível na teoria política. O título *Lectures* é sugestivo a este propósito.

O leitor que conhece outras obras de Ricoeur não se espantará ao verificar novamente o recurso à mediação no tratamento de pares antinómicos que a teoria (científica ou filosófica) institui. Modelos do uso da mediação são *Le Conflit des Interprétations* e *La Métaphore Vive*, a respeito da articulação entre a análise estrutural e a compreensão hermenêutica do sentido. *Lectures 1* é perpassado por vários efeitos de mediação que se irão exercer no campo de dicotomias tradicionais da Filosofia Política: poder/violência, opinião/verdade, uso crítico/uso retórico da linguagem, má/boa retórica, justo/legal, justo/bem, noção deontológica/noção teleológica do bem.

É logo num texto da primeira parte sobre H. Arendt onde o autor tenta situar o «político» à luz da categoria central do poder, separando este conceito das noções, tradicionalmente conexas, de «dominação legítima» ou «monopólio do uso legítimo da coerção física». Esta associação entre poder e violência que Arendt contribuiu para criticar, apareceria ao longo da reflexão filosófica mais antiga sobre a realidade do «político», para culminar na definição célebre do «político» de Max Weber.

Das análises da obra de H. Arendt retém-se uma noção de poder como «aptidão do homem para agir e agir de um modo concertado» (p. 27). Esta ideia «pura» do poder supõe diversas condições na vida prática das comunidades e, especialmente, certas disposições da razão prática dos indivíduos, como são a existência de «iniciativa» das acções nos agentes (que tem a sua correspondência ontológica no acto de nascer individual) e o «espaço público de aparição» onde é possível visar os ideais da «vida boa», do ponto de vista da livre comunicação das opiniões. À medida que faz a sua leitura de H. Arendt, Ricoeur recorre a rectificações críticas frente a algumas das teses de J. Habermas quer quanto ao estatuto da razão crítico-emancipadora no quadro da razão prática, quer no que concerne à necessidade de um «esquematismo» para a ideia regulativa de uma «comunicação sem coerção». A noção de «opinião» que Arendt descobre na base de todo o poder [«a opinião e não a verdade é uma das bases indispensáveis de todo o poder» (H. Arendt, *Between past and future*)] e lhe serve na análise do «espaço público de aparição», asseguraria as condições práticas do equivalente ao «esquematismo transcendental» da Crítica da Razão Pura, para o ideal regulativo da comunicação livre de coerção.

Se é possível separar o poder da violência e da dominação, tal como se depreende da leitura de Arendt, isso deve-se à mediação das diferentes formas da acção pela linguagem. Do ponto de vista dos comportamentos políticos, a expressão desta tese geral é dada nas utilizações retóricas da linguagem vulgar, ao lado de actos linguísticos fundamentais como a promessa.

O exame da dimensão retórica das actividades comunicativas é objecto de um dos títulos mais importantes deste volume: «Langage politique et Rhétorique». O ponto de partida deste texto é o «conceito puro de poder» de H. Arendt e submete a uma análise tripartida os problemas contemporâneos de uma Filosofia Política mediada pelo interesse pela linguagem no seu uso retórico. Em primeiro lugar, o «político» deve ser visado como

o campo de debate actual entre opiniões que se exprimem num «espaço público». Em segundo lugar, toda a actividade política baseada na disputa tende para o ideal consensual do «bom» governo, que determina a natureza dos preceitos jurídico-constitucionais (ou a «constituição material»), aliás de acordo com uma venerável tradição filosófica que, com Aristóteles e com Hegel, via na Constituição Política um dos cimos da actividade política de homens livres. Por fim, no mundo contemporâneo, não pode falar-se no sentido do «político» sem a referência à «crise de legitimidade» (tópico comum a J. Habermas e a algumas análises decisivas de N. Luhmann). A questão da legitimidade enuncia-se, para Ricoeur, na pergunta: «reconheço-me nesta forma de sociedade?». O carácter interrogativo da expressão implica a hipótese da dúvida sobre o sentido global das orientações do poder colectivo, de tal modo que é o «sistema de valores» reconhecido como comum (se aqui é permitida a terminologia de T. Parsons) e que de modo mais ou menos indiferenciado representa o universo de referência da autoridade legítima na esfera das instituições sociais, que se torna todo ele questionável. Nas «sociedades do capitalismo avançado» (J. Habermas) toda a crise de legitimidade coincide com o questionamento sobre a «auto-interpretação do homem moderno» e da Modernidade. É a respeito desta auto-interpretação que Ricoeur aflora um dos temas mais decisivos do pensamento político de sempre: o indivíduo (pp. 171-172).

De um modo geral, Ricoeur segue a visão da Modernidade legada por M. Weber. Para este ponto de vista, a Modernidade pensou o indivíduo de acordo com a «autonomia da vontade», que o espírito da secularização post-reformista ajudara a cindir numa esfera pública e numa esfera privada. Sem uma análise detalhada dos problemas que se podem situar neste nível (o que conduz o leitor à ideia de conclusões apressadas), o autor articula o conceito moderno de indivíduo com o «individualismo», graças à aplicação da noção grega de «pleonexia». Com efeito, o indivíduo «moderno» não pode separar-se do sujeito como possuidor e consumidor. Assim, a «crise de legitimidade» na era do «individualismo» significaria uma cisão no próprio ideal do indivíduo promovido nas Luzes, de acordo com o tríptico da Liberdade, Justiça e Igualdade, e terminado ou cumprido na solidão egoísta do átomo consumidor. Esta situação do indivíduo da modernidade implica que as nossas sociedades tenham por característica a ambivalência nos actos doadores de legitimidade: «a crítica moral que dirigimos a esta sociedade procede em grande parte dos ideais que a engendraram» (p. 173). A respeito dos problemas da crise do ideário político das Luzes, Ricoeur situa as análises de M. Horkheimer e T. Adorno (na *Dialektik der Aufklärung*) e manifesta a sua concordância com Habermas a propósito do seu diagnóstico sobre o incabamento do projecto da *Aufklärung*. A constatação da «crise de legitimidade» conduz o autor a um deslocamento normativo no seu discurso e, com um sentido próximo do conceito de «fundação» de H. Arendt, propõe uma «relativização» do até agora valor absoluto da *Aufklärung* para a legitimação do poder no Ocidente, em nome de uma trajectória histórica que vá mais fundo no enraizamento axiológico das nossas sociedades: no sentido da Torah hebraica, do Evangelho da Igreja primitiva e da Ética grega das virtudes. Assim se deveria unir, no seu pensamento, Tradição e Crise. Porém, só a associação muito estreita entre o Iluminismo e as pretensões mais antigas e esquecidas à «vida boa» permitirão que o discurso da legitimação não desembocasse num retorno nostálgico do «fundamentalismo», de que são exemplo os comportamentos políticos que tendem a confundir poder e promoção da verdade religiosa.

Embora sem abordar os problemas hoje decisivos da legitimidade que levantam o Islão que segue o modelo iraniano, Ricoeur inclui nesta obra um artigo, cujo título sugestivo («Tolérance, Intolérance, Intolérable») levaria a esperar um esboço de história crítica do Estado laico. Isso não acontece, embora o artigo estabeleça uma separação que me parece fulcral entre as pretensões ao justo e o Estado como promotor da justiça e as pretensões à verdade no plano específico das pretensões religiosas à convicção verdadeira.

O Estado contemporâneo ultrapassou a norma legitimadora de «uma fé, uma lei, um rei», no sentido de um outro valor básico do Iluminismo: a tolerância (J. Locke, 1689). A novidade que Ricoeur traz, reside na afirmação de que a igualdade de tratamento entre todas as confissões religiosas deve obedecer aos dois «princípios da justiça», tal como foram enunciados por J. Rawls, sendo a justiça o verdadeiro fundamento da tolerância. As referências à obra capital do professor de Harvard (*A Theory of Justice*, 1971) apareciam já em *Soi-même comme un Autre*, mas aqui, é a aplicação do princípio do «maximin» ao tratamento das oportunidades das confissões religiosas que mais preocupa o autor. Tal aplicação pode considerar-se como fundamental na protecção das minorias. A J. Rawls dedica o presente livro cinquenta e sete páginas (pp. 176-233), fazendo sempre abordagens críticas dos princípios da justiça, dos problemas que se levantam na «congruência entre o justo e o bem» tanto na «teoria restrita» como na «teoria alargada» do bem de J. Rawls. Contudo, Ricoeur nem sempre é convincente nas suas críticas ao princípio contratualista, que é o ponto nuclear de *A Theory of Justice*.

*Edmundo Balsemão*