

MULTICULTURALISMO: QUESTÕES ÉTICAS

Constança Marcondes CÉSAR
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

RESUMO

A reflexão de Ricoeur sobre o multiculturalismo tem como ponto de partida o surgimento de uma civilização planetária, que torna impossível o enclausuramento cultural. A universalização põe culturas diversas em confronto, fazendo surgir o paradoxo político e paradoxo religioso e impõe a meditação sobre tolerância, justiça, não-violência, felicidade, responsabilidade, solidariedade trans-étnica.

RÉSUMÉ

La réflexion de Ricoeur sur le multiculturalisme prend pour point de départ la naissance d'une civilisation planétaire, laquelle rend impossible l'isolement culturel. L'universalisation mise en marche pour la civilisation technicienne met des cultures différentes une en face de l'autre, et elle met en relief le paradoxe du politique et le paradoxe religieux, elle impose la méditation sur la tolérance, la justice, la non-violence, le bonheur, la responsabilité, la solidarité transéthique.

A obra de Ricoeur é sugestiva e inspiradora, na reflexão contemporânea sobre o problema do multiculturalismo. Um texto publicado em 1961 na revista *Esprit* (cf. Ricoeur, *História e Verdade*, RJ, Forense, pp. 277-291), “Civilização universal e culturas nacionais”, oferece, ainda hoje, uma importante contribuição para discutirmos o assunto.

O problema que se coloca, como ponto de partida para o debate, é comum a todas as nações, não importando se são subdesenvolvidas, emergentes ou altamente industrializadas. Consiste no surgimento de uma civilização planetária, que expressa tanto a irreversibilidade desta unificação e progresso, quanto a exigência de conservação e respeito à diversidade das culturas que compõem a humanidade considerada no seu conjunto. A civilização mundial que se anuncia,

apoiar-se na difusão da técnica e da ciência e na unificação do mundo sob a égide do saber científico. As invenções, as descobertas, que ocorrem nesse campo, pertencem, de direito, a toda a humanidade e criam, para todos, situações novas. O enclausuramento cultural não é mais possível, dada a participação de todos na civilização técnica única.

A civilização universal, tal como Ricoeur a chama, apoiar-se ainda “na existência de uma política racional” (*op.cit.*, p. 279), apesar da diversidade dos regimes políticos: “o Estado moderno tem, enquanto Estado, uma estrutura universal discernível” (*id.*), como Hegel demonstrou, diz Ricoeur, no *Princípios de Filosofia do Direito*.

A racionalidade que caracteriza o mundo contemporâneo pode, seguramente, apresentar as

formas distorcidas, patológicas, da burocracia e da tecnocracia. Mas burocracia e tecnocracia não são senão as formas desviadas de uma racionalidade que se expressa na busca do “bem-estar, instrução e cultura” (id.), de democracia e organização da função pública, de equilíbrio econômico internacional, de mundialização de um gênero de vida que uniformiza vestuário, habitação, transportes, lazer e informação (id., p. 280).

Depois de ter caracterizado a civilização mundial, Ricoeur indaga seu significado. Reconhece que ela implica num progresso e melhora da vida; que a “universalização é, em si mesma um bem” (id., p. 281), fazendo aflorar à consciência coletiva a idéia de uma única humanidade e dando à grande maioria o acesso a melhores condições de vida, à mais ampla liberdade e independência. Exemplifica o caráter benéfico da civilização mundial pela redução do analfabetismo e a ascensão de imensas massas humanas “a um bem-estar elementar” (id., p. 282).

A contrapartida deste efetivo progresso e desta efetiva melhora qualitativa é uma possibilidade de destruição “das culturas tradicionais” [e do] “núcleo criador das grandes civilizações”, [o] “núcleo ético e mítico da humanidade” (id., p. 283). Se o acesso aos bens culturais se universaliza, ascendem paralelamente também os aspectos sombrios e negativos da sociedade contemporânea, a negatividade e alienação característicos da subcultura, da tecnocracia, da exploração econômica: “nem toda cultura pode suportar e absorver o choque da civilização mundial” (id., p. 284), nem sempre é fácil conservar a própria identidade e ser capaz de expressar tolerância face à diversidade cultural. Há, no mundo contemporâneo, o risco de nostalgia do passado ou de um certo exotismo cultural, à sedução pelo longínquo e pelo estranho, de modo que “qualquer ser humano medianamente afortunado” [pode] “expatriar-se indefinidamente, caindo num nihilismo absoluto, no mero colecionar de informações sobre diferentes países, abandonando a vida criadora.

Para escaparmos desse sincretismo inadequado, que tem como contrapartida um ceticismo profundo, Ricoeur propõe que examinemos os valores que caracterizam as diversas culturas, o “núcleo ético-mítico que constitui o fundo cultural de um povo” (id., p. 287). Compreende, deste modo, que a característica das culturas é a contínua renovação. Assim, as culturas tradicionais só poderão sobreviver

integrando a racionalidade científica e recuperando, ao mesmo tempo, o sentido do sagrado, para além da avassaladora dessacralização atual.

A diversidade das culturas atesta a singularidade do homem, mas também a possibilidade de reconhecer nossa semelhança: “afirmar que o estrangeiro é um homem é em suma crer que a comunicação é possível” (id., p. 290), “é ser capaz dessa transferência a um outro centro de perspectiva” (id.).

Somente culturas criativas são capazes de suportar o confronto com a diversidade; somente a fidelidade às próprias origens torna possível a abertura ao outro. Diz Ricoeur: “Aos sincretismos devemos opor a comunicação, isto é, uma relação dramática, na qual alternadamente me afirmo em minha origem e me entrego à imaginação de outrem, de acordo com sua civilização diferente da minha” (id., p. 291).

Nossa época se caracteriza por uma crise: não podemos mais supor uma verdade única, não podemos mais ser dogmáticos; o mundo é plural, a verdade é plural, tem muitas faces. A tentação que nos caracteriza é a do ceticismo; estamos “no crepúsculo do dogmatismo, no limiar dos verdadeiros diálogos” (id.).

Aristóteles fundava a vida feliz na amizade e justiça (*Ética a Nicômaco*, livros V, VIII, X, *passim*). Para Ricoeur, a amizade se expressa, hoje, como *tolerância*, que deve ser entendida, no sentido fraco, como não-violência e no sentido forte, como aceitação da diversidade.

A não-violência tem uma dimensão ético-política fundamental. Sua eficácia é atestada pela obra de Gandhi, “figura exemplar” da *grande alma*, do homem excelente (id., p. 232).

Ricoeur examina a não-violência também ao contrastá-la com o seu oposto, a violência, a morte do outro.

Há, a seu ver, uma violência inelutável ligada ao Estado, há um paradoxo que caracteriza a vida política. Todo Estado expressa uma violência mínima, a penal. Mesmo no Estado mais justo, está presente a violência: o poder de exigir e de obrigar. Assim, mesmo quando legítima, a violência do Estado constitui problema, na medida em que “a ‘autoridade’ não parece poder proceder do amor” (id., *op.cit.*, “Estado e violência”, p. 240). Esse resíduo de

violência, presente mesmo no Estado justo, só se torna *compatível* com a amizade se o respeito à pessoa for medido pela lei, e a punição se mantiver dentro desse limite” (id., pp. 246-247).

A guerra, ordenada pelo Estado, só deve ser levada a efeito pelos cidadãos se ela for condição para que o Estado continue “*a existir e que assim exista o ‘magistrado’*” (id., p. 248). Mas o filósofo reconhece que “Pode acontecer que, em certos casos extremos, o sacrifício de meu Estado se torne um dever político” (id., p. 249), como no caso da Alemanha nazista. A “ética da angústia” que assim se instaura, pode levar-nos a lutar contra o nosso próprio Estado, por dever moral em relação à humanidade. *A ética da angústia* põe em cena, por exemplo, os problemas éticos do *homicídio*, na guerra, para assegurar-se a existência do Estado justo, e o da *traição*, para assegurar a derrubada do Estado injusto. Daí o filósofo dizer:

“O fim [desta tensão], seria a ‘reconciliação’ total do homem com o homem; mas seria também o fim do Estado” (id., p. 250), como já entrevira Aristóteles, ao afirmar que o homem excelente não precisa da lei, que o homem sábio é paradigma de justiça.

O paradoxo político, em nossa época, é que a crescente racionalidade, universalidade, levada a efeito pela civilização mundial, é acompanhada pela crescente possibilidade de perversão dessa mesma racionalidade. Há um mal específico do político, que se caracteriza pela alienação econômica, pelo abuso do poder. O princípio do Estado, no entanto, afirma Ricoeur, é a busca da felicidade através do viver em comum, como Aristóteles já assinalara. A cidadania desenvolve as virtudes propriamente humanas, o consentimento refletido, o consenso alcançado pelo debate. O remédio para o mal político é a liberdade: “seja o Estado *fundando* a liberdade pela sua racionalidade, seja que a liberdade *limite* as paixões do poder pela sua resistência” a elas (id., *op. cit.*, “O paradoxo político”, p. 276).

O remédio para os males do Estado são as virtudes da amizade e da justiça, condições para a construção da vida feliz.

Repetimos: a amizade, hoje, se expressa pela não-violência e a tolerância. Já examinamos a questão da não-violência e a contrastamos com seu oposto, a violência. Veremos agora como Ricoeur desenvolve sua meditação sobre a tolerância.

Os que pregam a tolerância, numa sociedade mundial complexa onde se confrontam culturas rivais, devem buscar estabelecer o modo de atuação e os limites desta, mediante a discussão do que deve ser considerado como *intolerável*. Perante a diversidade de culturas, como estabelecer o que é *intolerável*? Como estabelecer o que deve ser rejeitado, sem se cair num nihilismo e ceticismo em relação a valores, sem considerar todas as formas de comportamento como equivalentes e indiferentes? Ou seja, o problema ético envolvido, quando estamos diante da multiplicidade de indivíduos e de culturas, é hoje, o de *comofundar* valores universalmente aceitos, como estabelecer paradigmas de ação, dado que não há, *imediatamente*, denominadores comuns entre as diferentes culturas, para apreciação das ações.

Esse critério universal, Ricoeur vai buscá-lo no *respeito* à pessoa humana. É intolerável o que é abjeto, desrespeitoso; o que nega, previamente, ao outro, seu valor como pessoa, como interlocutor; é intolerável o que impede ou bloqueia o debate, a liberdade, a participação do indivíduo na vida política, pois tal participação e tal liberdade são condições do estabelecimento de um *consenso conflitual* — ponto de apoio da democracia, possibilidade de vida feliz com e para os outros.

Tolerância é, pois, respeito ao outro, de qualquer cultura; é reconhecimento do outro como interlocutor e parceiro na megapolis que o mundo se tornou. É afirmação do valor da razão e da palavra, do debate como ingrediente da vida propriamente humana.

A consideração do conceito atual de tolerância mostra-o, no seu *sentido positivo*, associado às idéias de liberdade e de pluralismo político-cultural; no *sentido negativo*, à denúncia da intolerância e à crítica ao etnocentrismo. No plano ético, é virtude moral dos indivíduos, virtude política do Estado.

Não deve ser confundida com a *indiferença* à verdade nem com a aceitação de qualquer tipo de pensar, mas, antes, identificada ao direito de expressão, normatizado pela razão. Como *antítese do fanatismo*, seus limites são o direito positivo e o direito natural; supõe a diversidade cultural, espiritual, intelectual, entre indivíduos e povos.

Assim, no plano cultural, consiste em aceitar, sem considerar “bizarros, cômicos, inferiores ou incompreensíveis” (...) os comportamentos de outros

grupos humanos (Dummet, in *Tolérance j'écris ton nom*, Paris, UNESCO, 1995). É aceitação da pluralidade e expressa, no plano social, a igualdade entre os homens, isto é, a justiça, a fraternidade e a paz. Não consiste apenas em suportar a existência física do outro, mas implica em simpatia e acolhimento, superação da mera coexistência.

Hoje, a amizade interpessoal ampliou-se em solidariedade transétnica, afirmando a unidade da humanidade e seu destino comum.

Para Ricoeur, modelo de tolerância no mundo contemporâneo é a ação não-violenta de Gandhi. Para este, a não-violência é obediência à lei do amor, dever supremo do homem.

Um ponto central no exame ricoeuriano da tolerância é a discussão desse conceito nos planos político, religioso, filosófico. *No plano institucional*, Ricoeur identifica a tolerância ao *consenso conflitual*, que consiste em “reconhecer o direito do adversário de existir e na vontade expressa de convívio cultural” (*Lectures I*, p. 303); e no acordo “sobre valores comuns, fundados diversamente, mas enunciados em termos próximos (...)” (id., p. 304). *No plano religioso*, a diversidade de crenças põe, de modo ainda mais agudo que no plano político, a questão da *verdade*. As duas grandes indagações que surgem são: há justificação teológica da tolerância? (id., p. 306); e: “como viver a pluralidade das confissões, na confissão da fé”? (id., p. 308).

Para o nosso filósofo, o caminho em direção à tolerância é o que leva “da violência da convicção à não-violência do testemunho” (id., p. 307), à unidade plural, lembrando que é sempre no seio de uma confissão determinada que se pode reconhecer o valor das outras. Assim, no plano religioso, tolerância significa diálogo entre religiosos e leigos, entre cristãos e sacralidades não-cristãs, abertura ao encontro de diferentes conjuntos simbólicos.

No plano filosófico, a tolerância consiste, para Ricoeur, ao nível epistemológico, na tentativa de superação dos conflitos das interpretações, isto é, no reconhecimento da pluralidade da verdade, no não-dogmatismo, na recusa do ceticismo e na busca da articulação entre hermenêuticas rivais. O problema da interpretação reside em não haver um cânone universalmente reconhecido, uma hermenêutica geral, mas apenas teorias da interpretação separadas e opostas. Nosso filósofo parte do extremo conflito que

aí se apresenta, combinando a atitude de abertura não-dogmática e o método rigoroso, para fundar a possibilidade do diálogo no próprio ser humano que, refletindo, aborda a realidade sob múltiplos aspectos. Encontrando as raízes ontológicas de compreensão, Ricoeur articula as hermenêuticas rivais numa unidade, cujo fundamento é o próprio ser humano, a quem todas se reportam. Partindo da epistemologia, a meditação de Ricoeur desemboca, assim, na *ética*.

Quando aborda a questão *ética* do multiculturalismo, outra virtude política fundamental, aos olhos do filósofo, é a *justiça*. A meditação de Ricoeur sobre o tema envolve uma discussão dos princípios de justiça (“Le juste entre le legal et le bon”, in *Lectures I*, pp. 176-194); do sujeito do direito; do conceito de responsabilidade (*Lectures I*, pp. 270-293; *Le juste*, pp. 41-70); do ato de julgar, da pluralidade das instâncias da justiça (*Le juste, passim*), dentre outros temas.

A justiça aparece, na sua meditação, relacionada ainda às idéias de *bem* e de *lei*.

Se na Antigüidade a análise da justiça recebe nas *Éticas* aristotélicas uma ênfase especial, na modernidade é em relação ao direito e sua finalidade, é no âmbito da filosofia política, que se estabelece o campo de reflexão sobre a justiça, entendida como o laço entre o ético e o político. Problemas centrais, como o do paradoxo do mal político, são também o da legitimidade do Estado, o da demarcação entre o justo e o injusto, o do lugar próprio do jurídico e o da especificidade do direito.

O exame do problema da justiça aparece fundado, na obra de Ricoeur, na dimensão dialógica do si e na caracterização da ação humana como a ação moral (id., pp. 13-14).

A dimensão dialógica do si põe a justiça como virtude, que estende a virtude da *amizade* — emblemática do acolhimento ao outro, no plano interpessoal — ao outro distante: “O outro, segundo a amizade é o *tu*; o outro, segundo a justiça é *cada um* (...)” (id., pp. 14-15), como na expressão: *dar a cada um o que lhe é devido*.

A justiça aparece, assim, como a virtude das relações humanas mediatizadas pelas instituições sociais, numa perspectiva análoga à de Rawls. Segundo a regra de ouro, a justiça é “parte integrante do desejo de viver bem”, de modo que o “político, tomado no sentido amplo, constitui assim a

arquitetônica da ética”, dado que é “como cidadãos que nos tornamos humanos” (id., p. 17).

A justiça está associada ao *bom* (bem viver); mas também ao *obrigatório*: “é o nível da norma, do dever, da interdição” (id., p. 18); e às idéias de lei, de cidadania, de proteção aos direitos. O justo se define, no plano do desejo de bem viver, como o *bem* em relação ao outro; no plano da obrigação, como *olegal*; no plano da sabedoria prática — que avalia o que é justo “nas situações de incerteza e de conflito” (id., p. 27) — pode ser identificado ao *equitativo*.

O exame do justo implica, para nosso filósofo, na consideração das condições em que o ato de julgar “pode ser dito autorizado ou competente” (id., p. 186): supõe a existência de leis, de tribunais, de juizes, de processo — que possibilitem expressar, na situação singular, a força do direito. É aplicação e interpretação da lei, visando, em última análise, a correção da partilha injusta, a superação das querelas. É afirmação do poder da palavra contra a violência, explícita ou dissimulada; é afirmação do poder da palavra contra a vingança, em favor da paz social, da cooperação, do bem comum.

Mostrando que há “um *lugar* na sociedade (...) onde a palavra tem primazia sobre a violência”, o filósofo põe em evidência que o ato de julgar tem como finalidade imediata “dirimir um conflito” e, a longo prazo, “contribuir para a paz social (...), [a] consolidação da sociedade como empreendimento de cooperação (...)” (id., p. 10).

Ricoeur comenta, ainda, a obra de Walzer sobre a pluralidade de instâncias da *justiça*. Daí, partindo do exame do conceito, entendido como sinônimo de *igualdade*, *boa partilha* (analogamente a Aristóteles), propor, seguindo Walzer, a noção de *igualdade complexa*, que põe em jogo questões novas. Entre elas, por exemplo, destaca: a da *nacionalidade*: como fazer distribuição justa entre membros da comunidade e estrangeiros; a da *proteção social*: como distinguir as necessidades que exigem provimento e reclamam direitos?; a dos *trabalhos penosos*: como partilhar equitativamente valores negativos? E, positivamente, como controlar a distribuição dos *bens sociais*, como o lazer, a educação, garantindo a igualdade de oportunidades?

O principal problema, hoje, do Estado, é conseguir estabelecer acordos e “gerir o desacordo, sem sucumbir à violência” (id., p. 128), colocando “o

pluralismo a serviço da igualdade complexa” (id., p. 134).

No horizonte da meditação sobre o justo, nosso filósofo examina a noção de *responsabilidade*: “(...) em direito civil [a responsabilidade] se define pela obrigação de reparar o dano (...) em direito penal, pela obrigação de suportar o castigo (...). É responsável quem quer que esteja submetido a essas obrigações” (id., p. 41).

Mas, na linguagem filosófica, o conceito é mais amplo: somos responsáveis pelas conseqüências das nossas ações, mas também somos responsáveis pelos outros; ou seja: a responsabilidade consiste não só em reparar danos ou sofrer punições, mas também as noções de *obrigação*, *dever*, *princípio de ação*. Para além da imputação e da retribuição, a palavra *responsabilidade* aparece, hoje, associada às noções de *solidariedade*, *segurança*, *risco* (id., p. 58), tal como Hans Jonas assinalou. Expressa o laço entre as virtudes da *amizade* e da *justiça* e a evolução do conceito, do plano puramente *moral* (intersubjetivo) para a dimensão propriamente *ética*, dado o seu mais amplo alcance, no tempo e no espaço, englobando a humanidade toda, presente e futura.

Em vez de voltar-se para o passado, para o conceito estritamente jurídico de *responsabilidade pelo que fizemos* (imputação), a orientação prospectiva do princípio ético mostra-o ligado à ética de prevenção de ameaças e à virtude da *prudência*.

A sabedoria prática consiste em aproximar, segundo Ricoeur, “a ‘teleologia’ de uma ética aristotélica que visa o bom, e a ‘deontologia’ de uma moral kantiana que proíbe o mal” (cf. Abel, *La promesse et la règle*, p. 87). Visa fundar a cidade feliz, definindo o bem comum e resguardando-a de perversões, mediante a intervenção de regras que limitam o poder do Estado; impedindo a irracionalidade e o mal propriamente políticos. Daí o estudioso de Ricoeur, Olivier Abel, afirmar: “A busca da felicidade política pode, com efeito, implicar violência e mentiras tanto mais terríveis quanto mais o fim justificar os meios” (*op. cit.*, p. 61); pois toda violência ilegítima do Estado só agrava o problema do mal intrínseco ao mundo político. Na verdade, Ricoeur entende que mesmo o Estado “mais justo, mais democrático, mais liberal, se revela como a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como poder moral de exigir e poder físico de constranger” (*Histoire et vérité*, pp. 258-259).

Desta constatação, Ricoeur deduz duas grandes linhas de reflexão: a meditação sobre as *regras de justiça* e a meditação sobre o *amor*, visto como plenitude da justiça (*Le juste, passim; Soi-même comme un autre, passim; Love and justice in Philosophy & Social criticism*, vol. 21, nº 5/6, set. nov. 1995, pp. 23-39).

A justiça entendida como regra de ação, imperativo de evitar o mal, levou Ricoeur a examinar, na linha das meditações de Kant, Habermas e Rawls, “os princípios ou procedimentos da deliberação, de tal sorte que todos os pontos de vista - inclusive os mais fracos - sejam respeitados na decisão” (Abel, *op. cit.*, p. 67).

Ao lado do visar a “vida boa”, o bem viver juntos, trata-se de examinar a justiça como o “conjunto de procedimentos que permitem organizar os conflitos entre as diversas perspectivas” (id.), a fim de que, apesar dos conflitos, se possa viver (id.).

A regra fundamental não é uma simples norma jurídica, é um *princípio*, o de *reciprocidade*. Tal princípio consiste na afirmação do respeito e estima ao outro e na veracidade, que implica a coerência entre o fazer e o dizer.

O contrato social, assegurando a liberdade e a cidadania, dirimindo a desigualdade, deve fundar a justiça social sobre a justiça política. Mas Ricoeur sublinha a exigência de uma hermenêutica do justo, da vinculação entre as regras de justiça e o ideal de bem-viver, essencialmente ético.

Tal ética é uma ética da convicção, que compara, critica e funda argumentativamente uma tradição: “... e só uma longa conversação entre as culturas permitiria estabelecer suas correspondências” (id., p. 79). Podem ocorrer, dada a diversidade de culturas e de tradições, conflitos entre as regras. Ricoeur discerne três tipos de conflito, nos planos político e jurídico: “o debate político, onde o conflito de opiniões deve ser respeitado (...)”; “o conflito entre os fins do bom governo”: qual deve ser privilegiado? “a segurança, a prosperidade, a liberdade, a igualdade?” e, finalmente, “a crise de legitimação que nasce quando não nos reconhecemos mais na forma da sociedade em que vivemos” (id., pp. 84-85).

Assim, por exemplo, “a deriva totalitária, que é uma perversão da busca da felicidade, reclama a intervenção de regras que limitem o poder” (id., p. 88).

Daí Ricoeur tratar de mesclar, diz Abel, uma *moral da discussão* e da argumentação, que “submete (...) as convicções dos sujeitos políticos a uma exigência de universalidade, obrigando a levar em conta ‘o outro ponto de vista’ e uma *ética da convicção*, que enraíza o justo nas tradições (id.). O direito é o campo onde essas duas perspectivas se encontram: “De um lado, a ética recorda ao direito sua finalidade política, que é organizar a justiça e fundar a coesão social, corrigindo as desigualdades pela equidade (...)” (id, p. 89); “De outro lado, a moral resiste (...) a uma interpretação abusiva e pede ao direito que se atenha ao mínimo de regras que permitem a coexistência de diversas formas de vida na mesma sociedade (...) [e] espera que o direito proteja dos abusos do poder (...) e que limite a irracionalidade propriamente política (...)” (id., p. 90).

Trata-se de buscar os valores universais, muitas vezes dissimulados nas culturas tidas como exóticas. Ricoeur os chama de *universais em contexto* ou *potenciais*; são desvelados ao termo de longos debates, que fazem nascer uma nova coerência, e possibilitam o surgimento de uma comunidade metafórica (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 335-336) entre culturas diversas.

Para Ricoeur, a plenitude de justiça é o amor; assim, a *justiça* se torna *sabedoria*, reabrindo continuamente o campo das possibilidades e estabelecendo o laço social sobre o mínimo comum a todas as tradições. A cidade feliz é a comunidade total, metafórica e invisível; é a comunidade segundo a esperança, é a democracia enquanto valor - horizonte e afirmação plena dos direitos humanos (Abel, *op. cit.*, p. 120).

Uma obra recente de Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris, Odile Jacob, 1998), aborda, no sétimo capítulo, uma vez mais, o tema da ética universal e dos conflitos culturais. Os problemas da fundamentação da ética, da violência e do mal, da tolerância e da reconciliação, da deliberação e do debate são aí discutidos. Constituem, a nosso ver, o núcleo essencial da ética de Ricoeur, o seu resumo; nela, a meditação sobre o multiculturalismo é um dos pontos axiais.

Para nosso filósofo, “o problema da vida em comum é o de aceder ao estágio em que muitas tradições se considerem mutuamente como co-fundadoras, se elas quiserem sobreviver, numa

situação de contenda, às forças exteriores e interiores de destruição” (*op. cit.*, p. 288). Uma das questões centrais é o da confusão entre religião e nacionalismo; “a maior parte dos conflitos no mundo são de origem religiosa ou (...) a religião é invocada como elemento essencial da identidade cultural” (*id.*, p. 294).

Para abordar a conexão entre religião, intolerância e violência, que constatamos no mundo atual, Ricoeur forja o conceito de “paradoxo religioso”. Analogamente ao “paradoxo político”, que consiste em, do maior bem - o bem-viver juntos - poder surgir o maior mal - os totalitarismos e a violência - também da religião, que deveria ter “a função social (...) de reunir, (...) de criar a confiança, de trazer conforto face a uma natureza hostil e perante a morte (...)”, (*id.*, p. 295); em suma, as funções de permitir “a confiança na palavra do outro” (*id.*, p. 298) e de promover a paz, entre as diferentes convicções (*id.*, p. 304) - pode surgir o mal e a violência. A pretensão a uma verdade única e a não universalidade da expressão do religioso, constituem o *paradoxo religioso*.

A superação da oposição entre as confissões não pode consistir, diz o filósofo, numa unificação de todos os credos. Supõe, na verdade, “o reconhecimento mútuo entre o melhor cristianismo e do judaísmo, o melhor do Islão, o melhor do budismo, etc., na linha (...) do aforismo segundo o qual a verdade reside na profundidade” (*id.*, p. 305). Se cada religião renunciar a *dizer* a verdade, a possuir a verdade, limitando-se a “esperar estar na verdade” (...) e reconhecendo que “o fundamental passa também por outras línguas (...),

[está] além de suas múltiplas línguas” (*id.*), a paz entre as religiões começa a ser possível. Há uma incidência do religioso na moral, há um denominador ético que é possível alcançar, através da razão.

O problema do mal se apresenta como um escândalo e como a negação do religioso em três níveis: o primeiro, o da *linguagem*: “[é] violência na linguagem (...) destruição da linguagem pela ruptura dos pactos” (*id.*, p. 317); o segundo da *ação*: o mal é “atentado à integridade física e psíquica dos outros” (*id.*); o terceiro, o das *instituições*: o mal é a guerra, forma de violência mais ampla e temível (*id.*).

Nosso mundo se caracteriza por conflitos econômicos, políticos, culturais; “o tesouro simbólico das grandes religiões” (*id.*, p. 331) poderia oferecer um elemento unificador, que permitiria o diálogo entre os homens, ao nível de uma sabedoria prática. A deliberação, a discussão, os comitês de ética, reforçariam um ato essencial de confiança, de recurso a um fundamento originário, de reafirmação da “coragem de viver fazendo prevalecer a bondade sobre o mal...” (*id.*, p. 322).

A riquíssima meditação sobre os conflitos culturais de nosso tempo, levada a efeito por Ricoeur, tem múltiplas implicações. Escolhemos assinalar apenas alguns de seus aspectos, que conduziram nosso filósofo a propor uma “ética de deliberação”, e uma “arte da reconciliação”, como instrumentos de superação dos impasses graves em que nos encontramos.