



SEÇÃO TEMÁTICA

O conceito de tolerância em Paul Ricoeur

The concept of tolerance in Paul Ricoeur

Donizete José Xavier*

Resumo: Na atualidade, a ideia de que somos um todo, corpo orgânico, tecidos das mesmas substâncias, parece naufragar no submundo do oceano das nossas incertezas. As buscas desenfreadas de nossas prepotências podem levar-nos ao não sentido sob pena de cairmos numa *hybris* desmedida de um pensamento e comportamento que se autoinstituem como absolutos. Agravam-se as condições das relações e da convivência humana. O dogmatismo e o ceticismo apoderam-se “da verdade” e a tolerância parece ceder lugar para o indiferentismo, o intolerável e a própria intolerância. Nesses termos, o que se põe neste artigo é a necessidade de saber sob que nuances ricoeurianas podemos analisar as condições de atividades que integram o tecido ético da nossa existência humana que não só transfiguram, mas como exigem a ressignificação da tolerância como virtude, capaz de interpelar um agir humano e generoso que se paute na história como princípio ético-político na formação real e original das paisagens humanas.

Palavras-chave: indiferentismo; tolerância; existência humana; *kénosis*.

Abstract: Nowadays, the idea that we are a whole, organic body, tissues of the same substances, it seems that it is sinking in the ocean's underworld of four uncertainties. The unruly searches of our prepotences could take us to the non-sense under penalty of falling into a disproportionate *hybris* of a thought and behavior that auto institute as absolute. The relationships and human coexistence's conditions are aggravated. Dogmatism and skepticism seize the truth and tolerance seems to give place to indifferentism, intolerable and intolerance. In these terms, what is discussed in this article is, knowing these nuances ricoeuriennes we can make possible the analysis of activities' conditions that integrate the ethical tissue of our human existence, that not only transfigure, but demand redetermination of tolerance as a virtue, capable of induce a human and generous act that is based on history as ethical-political principle on real and original formation of human landscape.

Keywords: indifferentism; intolerance; human existence; *kénosis*.

Introdução

No introito primeiro da crise humanitária que afeta nossos compromissos éticos e morais nos dias atuais encontram-se os limites e os desafios das fronteiras que estabelecemos uns com os outros. A questão nodal da atualidade é que o homem

* Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Católica de Roma (Gregoriana). Professor assistente do Departamento de Teologia Fundamental da Faculdade de Teologia da PUC-SP. djxavier@pucsp.br

pós-moderno, ideologicamente, migra para outra região que é o território da consciência autorreflexiva. O *cogito* exaltado pela busca desenfreada do poder sufoca o *sentio ergo sum* sob o risco de eliminar da pauta da discussão humana que o cuidado com o outro e a prática do amor são, *per se*, humanizantes.

Nesse percurso conflitante que oscila entre o individualismo selvagem e o totalitarismo explosivo, reivindica-se cada vez mais a necessidade de uma vida pautada na atitude de tolerância e na urgente necessidade de tomada de posição acerca do rumo da nossa própria existência. É urgente a utopia de reencontrar na carne da nossa história um novo tipo de relações humanas que nos permita passar do homem individualista, apaixonado pelo poder, competitivo e destruidor, ao homem essencialmente comunitário e relacional.

É preciso que encontremos fendas que se abram no horizonte de uma conversão humana radical que passe pela relação intersubjetiva com o outro e com o mundo cujas questões relativas à convivência humana exigirão, sempre mais, compromissos éticos em favor do desenvolvimento integral da pessoa humana, da comunhão fraterna e do diálogo. E, mais ainda, deixar-se emancipar pelo sonho de uma nova estrutura social-comunitária que abranja uma pluralidade de indivíduos comprometidos com a sacralidade e o cuidado com a vida.

Para isso, recorreremos a uma galeria de modalidades teóricas oriundas do pensamento de Ricoeur, que dilata o acesso a uma reflexão multidisciplinar deste fenômeno tardio na história das mentalidades chamado tolerância. “Se com efeito, a tolerância é um fenômeno tão tardio na história das mentalidades, é porque ela exige sacrifícios aos quais cada um dos campos em oposição tem dificuldade em consentir” (Ricoeur, 1995, p. 183). Então, podemos dizer, com o filósofo de Valence, que a questão da tolerância “põe em jogo, num nível muito mais profundo que o das instituições, as atitudes fundamentais diante do outro” (*ibidem*).

O sujeito capaz, digno de estima e respeito

Para o nosso filósofo, cada pessoa humana é digna de estima e de respeito. É nesse contexto que valoriza a importância de se falar do sujeito capaz. Recordar-se que o homem frágil de Ricoeur é o *homo capax*. O ser que, no horizonte do querer e do reconhecimento, está configurado ao ser das possibilidades inesgotáveis. Em sua obra “Percurso do Reconhecimento”, Ricoeur expõe completamente sua hermenêutica do homem capaz, ressaltando seu interesse pelo reconhecimento do outro (Ricoeur, 2006, p. 111).

Analisando em chaves antropológicas, tem-se a consciência de que a dignidade de cada pessoa humana é idêntica à dignidade do sujeito capaz, o mesmo sujeito potencializado ao amor, ao perdão, à ação e ao sofrimento e, finalmente, à dádiva e ao reconhecimento mútuo do outro. É preciso dizer ainda que o conceito de capacidade de Ricoeur designa o poder do sujeito entendido a partir das duas palavras, *dýnamis* e *enéргеia*, utilizadas por Aristóteles à luz do *conatus* spinozista. Daí a importância de se acentuar e insistir, neste artigo, na ideia do homem capaz. Para o filósofo de Estagira, *Dýnamis* é possibilidade, potência. *Enéргеia* é energia. Aristóteles interpreta o movimento como a atualidade do possível, a atualização da *dýnamis*, que a *dýnamis* passe a ser *enéргеia*. Por outro lado, O conceito de *conatus* para Spinoza significa *impulso, inclinação, tendência*.

Nesse sentido, o labor reflexivo de Ricoeur está no fato de resgatar a dimensão teleológica da existência para a capacidade da pessoa humana. Podemos observar, a partir dessa unidade focal encontrada por Ricoeur, a finalidade das capacidades inatas do homem é desnudada reflexiva e dialogicamente pelo sujeito na atualização dinâmica das suas capacidades. Acolher, reconhecer, respeitar, responsabilizar, são atitudes humanizantes que nos revelam as capacidades inatas da pessoa humana que, para além da “tristeza finita” ou “*pathos* da miséria humana”, encontra-se a “alegria do sim”, o fundo de bondade que é mais profundo que a própria radicalidade do mal.

É nesse contexto que iremos considerar a tolerância como virtude ética endereçada à dignidade do outro. Nesse sentido, o que queremos dizer, então, é que estamos nos domínios de uma reflexão que imputa responsabilidade ética na construção de uma existência digna do ser humano. Sendo assim, nesse terreno podemos prescrutar, à luz da reflexão ricoeuriana, o artesanato da existência humana no qual a virtude da tolerância tem uma significação política, social e teológica.

Podemos dizer que os elementos apresentados pelo filósofo de Valence no que diz respeito à questão da virtude da tolerância e que investigaremos nos autoriza pensar no horizonte geopolítico, o alto nível de rejeição e intolerância a refugiados e emigrantes por todas as partes do mundo. Essa fratura ontológica aberta na carne do mundo afeta todos os níveis do tecido orgânico existencial que formamos.

Tolerância e intolerância e o tolerável

Para Paul Ricoeur, a virtude da tolerância tem relevo político, social e político. Em seu artigo *Tolerância e intolerância e o intolerável*, de 1990, publicado em 1995 em *Leitura 1: em torno do político*, Paul Ricoeur propõe ampliar a discussão do binômio

tolerância e intolerância acrescentando um terceiro elemento, denominado por ele de “intolerável”. A partir dessa fórmula ternária, afirma que na palavra “tolerância” o sentido primeiro está no fato de tolerar alguma coisa na não interceptação e interdição de algo; tal atitude esclarece que é no estabelecimento de uma liberdade que emerge como resultado do ato de abstenção (Ricoeur, 1995, p. 175).

Tolerância e a questão da liberdade

Mas, pergunta o filósofo: “que liberdade?” Recorda-nos Constância, grande conhecedora da hermenêutica francesa, que, para Ricoeur, a liberdade da pessoa humana assinala suas múltiplas capacidades de expressões. Sendo livre, o homem é capaz de dizer, narrar, imputar, e que no exercício dessas capacidades, sua liberdade, também reconhece a si mesmo como o ponto focal dessas capacidades e reconhece o outro como senhor de capacidades análogas (Constância, 2013, p. 99). Por outro lado, com a análise da prática da liberdade ou das liberdades hauriu em sua reflexão sobre a tolerância a teoria da justiça de John Rawls de 1971, que acentuara o conceito de equidade enquanto respeito à igualdade de direito. A teoria da justiça de John Rawls de 1971 parte de um pressuposto ético-motivacional que evidencia razões legítimas do compromisso de cada membro de uma comunidade moral.

Ricoeur procura atingir, assim, o motivo a partir do qual essa teoria da justiça propõe duas formulações do princípio de justiça: o princípio de cidadania igual, ressaltando que “cada um tenha direito à liberdade igual à de todo outro indivíduo e grupo” e o segundo, mas controvertido, como afirma o filósofo. Trata-se das liberdades formais exercidas normalmente nos quadros das comunidades, muitas vezes geradoras de conflitos e desigualdades de caráter não mais formal, mas material (Ricoeur, 1995, p. 179).

Cuidando de seguir o raciocínio do filósofo, a palavra liberdade adquire um sentido que atinge diretamente o comportamento individual: “tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no outro uma maneira de pensar ou de agir diferente da que pessoalmente se adota” (Ricoeur, 1995, p. 175). O dispositivo heurístico que aqui se descortina é que o filósofo reflete uma transição de uma atitude tolerante de abstenção à admissão; “da abstenção de interditar ou de exigir por quem poderia fazê-lo à admissão da diferença por cada um” (ibidem).

Nesse sentido, tolerar pressupõe desenvolver uma atitude que consiste em admitir o outro na total dessemelhança de mim, quer seja na forma de pensar e de agir. A não aceitabilidade dessas diferenças que nos são próprias e garantem nosso

tecido social gera o fenômeno da intolerância. É aqui que, para o filósofo, o termo intolerância, enquanto atitude que afeta a decisão de um indivíduo, passa na frente da regra pública e comum. Tal primazia dessa atitude individual é o que tende a “não suportar, a condenar o que se desagrade nas opiniões ou nas condutas dos outros” (Ricoeur, 1995, p. 175).

Dando particular realce à virtude da tolerância, Ricoeur propõe um percurso reflexivo que nos parece ser explorado neste artigo. É preciso passar de uma atitude de tolerância de abstenção para uma atitude pautada no trato com as diferenças. Daí a importância de se quebrar a ambiguidade do binômio tolerância e intolerância e se lançar no grito ambíguo: “Isso é intolerável” (ibidem). O intolerável atinge as esferas dos planos: institucional, cultural e religioso e teológico.

O plano institucional

Nessa linha de raciocínio, o filósofo de Valence leva sua ideia ao plano institucional, o que significa dizer que defende que o Estado de Direito que nasce sob o impulso da cultura leiga é responsável por garantir a igualdade de todos perante a lei e, concomitantemente, torna-se responsável pela partilha dos bens e encargos da sociedade à medida que procura trabalhar com uma teoria da justiça de que se ocupou através de seus processos. Para Ricoeur, minimizar a vitimização é a divisa do plano institucional. Nesse sentido, é preciso tomar como referência os interesses concretos dos grupos minoritários, uma vez que a proteção contra a obstrução não basta. A premissa, contudo, é a de que a correção das desigualdades devidas à diferença de peso social é exigida pela regra da justiça (Ricoeur, 1995, p. 179-180). Como se pode perceber, a teoria da justiça tem por finalidade limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos na partilha desigual dos benefícios, encargos e oportunidades. Como afirma o filósofo: “A tolerância assume então um sentido positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício de sua livre expressão” (ibidem).

Mas, o que seria o intolerável no plano institucional? Para Ricoeur, é a confusão entre a justiça e a verdade, o que significa dizer que o Estado de Direito não possui competência em questões de verdade. O seu objeto é a justiça e não a verdade, uma vez que a proteção das verdades exige o que J. Rawls chama de “regra de ordem” (Ricoeur, 1995, p. 181). Recordar-se de que, para o professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, as regras de ordem são necessárias para disciplinar a discussão sobre a verdade. Por outro lado, a questão que se põe é, portanto, a de

saber sob que condições os princípios da justiça idealizados por J. Rawls sustenta em Ricoeur a igualdade de direito e o compromisso de cada ser humano, membro de uma comunidade ética e moral. Sabemos que a teoria da justiça de John Rawls de 1971 parte de um pressuposto ético-motivacional que evidencia razões legítimas do compromisso de cada membro desta comunidade moral. Nesses termos, nas palavras de Denis Coitinho Silveira, o filósofo de Harvard “defende a tese da co-originalidade da liberdade e da igualdade de uma sociedade marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas abrangentes, visando fornecer uma orientação filosófica e moral para as instituições democráticas” (Silveira, 2007, p. 169-170). Os princípios da justiça idealizados por J. Rawls são as liberdades públicas ou os direitos fundamentais, alicerce do Estado de Direito. A justiça é o fundamento valorativo do agir do Estado.

Ricoeur, procurando atingir esse motivo original da justiça, propõe duas formulações do princípio de justiça: a primeira diz respeito ao princípio de igualdade no que respeita à nossa condição de cidadãos do mesmo espaço comunitário que compartilhamos. Nessa esfera, ressalta que cada um tenha direito à liberdade igual à de todo outro indivíduo e grupo. “Uma vez satisfeita a igualdade formal diante da lei: é a distribuição que favorecerá a comunidade mais fraca” (Ricoeur, 1995, p. 179). Já a segunda formulação se refere às liberdades formais exercidas normalmente nos quadros das comunidades, muitas vezes geradoras de conflitos e desigualdades não mais formais, mas materiais. É aqui que o filósofo fala de “igualdade de oportunidades”. O aspecto material do Estado de Direito é ocupar-se da condição ética por excelência: “minimizar a vitimização”, uma vez que “a correção das desigualdades devidas à diferença de peso social é exigida pela regra da justiça” (Ricoeur, 1995, p. 180).

É esse tipo de questionamento sócio-político que conduz, em particular, a leitura ricoeuriana da regra da justiça à ideia nevrálgica de que “quanto maior for a liberdade de meu adversário, maior será a minha” (Ricoeur, 1995, p. 181). Nesse sentido, se realmente queremos entender a latitude significativa da tolerância no plano institucional, há que acentuar que ela resulta do desdobramento histórico dos direitos fundamentais da pessoa humana e sua conexão com a positivação desses direitos no nível institucional. Daí a importância que o filósofo confere à necessária passagem de uma atitude tolerante de abstenção para a do trato e da convivência com as diferenças. O Estado de Direito tem grande relevância nessa passagem, uma vez que deve garantir os direitos de liberdade e de justiça de cada pessoa humana,

principalmente quando se refere aos mais desfavorecidos na partilha desigual de benefícios e encargos. Aqui, o problema do reconhecimento do outro, do sujeito digno de respeito e de estima, é resolvido segundo as exigências, positivas e negativas, da ideia de justiça.

O plano cultural

Firma-se aqui a segunda baliza teórica importante na análise da virtude da tolerância em Ricoeur. O filósofo afirma que nesse nível se encontra o sentido número dois da palavra “tolerância”, o que significa acentuar o respeito pelas diferentes convicções. É nesse horizonte que se desnudam as tão necessárias e emergentes atitudes fundamentais diante do outro. Como afirma o filósofo: a tolerância “põe em jogo, num nível muito mais profundo que o das instituições, as atitudes fundamentais diante do outro” (Ricoeur, 1995, p. 183).

Convergem, aqui, do ponto de vista ético, a ideia da renúncia e do reconhecimento na análise percuciente do consenso conflitual que o filósofo tem apontado como condição integrante da convivência humana no interior do Estado de Direito. Para ele, o conceito de consenso conflitual caracteriza a tolerância ativa, positiva, dá feição à própria virtude da tolerância (Ricoeur, 1995, p. 184). De fato, estamos nos domínios de uma reflexão que imputa a responsabilidade ética à questão central da nossa convivência humana: o reconhecimento e o respeito do outro. Sabemos que, para Ricoeur, o reconhecimento do outro, quando mediado pela via do respeito mútuo, se insere no horizonte da economia do dom. Aqui, cada pessoa, na condição do respeito mútuo, na corporificação da alteridade recíproca, vê em sua existência a dignidade inviolável que não tem preço e não é comercial.

Nesse horizonte semântico, o filósofo nos convida a refletir que no nível cultural diante da dificuldade do consenso, fruto da relação polêmica que exige sacrifícios dos campos em oposição e a questão do respeito do outro reivindica a construção de uma atitude de renúncia à tentação de impor aos outros a própria convicção. Isso seria uma forma violenta de nossa convicção. De fato, é preciso ter em conta a mais tenaz das formas da tolerância. Ser tolerante não significa ser indiferente à perspectiva distinta do outro, pelo contrário, o outro, na sua convicção diferente da minha, é sempre livre. Não tenho o direito de me impor em relação às convicções do outro, quer seja no âmbito de sua fé ou sua crença, quer seja no terreno de suas opções e convicções existenciais. Diante dessas proposições, torna-se evidente que a tolerância está intimamente vinculada com uma atitude de respeito a liberdade do outro.

O que fica subentendido nessa proposição é a ideia nodal de Ricoeur de que a convicção que cada um é, *per se*, portador, será sempre uma tentação de intolerância e de violência. Nas palavras do filósofo, quando impomos aos outros, quer seja de maneira individual ou comunitária, nossas próprias convicções, isso é intolerante. Diz Ricoeur: “É certo que há algo de potencialmente intolerante na convicção: não admitimos facilmente que aqueles que não pensam como nós tenham o mesmo direito que temos em professar as suas convicções porque, pensamos, isso seria dar um direito igual à verdade e ao erro” (Ricoeur, 1995, p. 183). A tolerância relaciona-se efetivamente com a atitude de respeito quando os outros pensam e agem diferente do que queremos impor como verdade absoluta.

Neste sentido, compreendemos que, para Ricoeur, a tolerância, no terreno cultural, manifesta-se pelo fenômeno que denominara “conflito consensual”. Nesse contexto, podemos considerar que o consenso de fato é conflitual quando se trata de vivenciar a virtude da tolerância diante do respeito que devemos ter diante do outro. Como ressalta o filósofo, o respeito entre os seres humanos efetiva-se verdadeiramente pelas atitudes discordantes. É sadio para o ser humano acolher e conviver com o que pensa diferente. Mas o consenso também não é conflitual, isso quando se trata de nos posicionarmos diante de um contexto marcado pelo indiferentismo sistêmico e amorfo, quer seja no campo religioso, quer seja no político. A indiferença é o grande mal do século, uma cegueira social, fratura ontológica aberta que afeta todos os níveis do tecido orgânico da carne histórica que formamos.

Ao lado dessas considerações, Ricoeur traz à baila em sua reflexão a questão do que seja intolerável. Para ele, é preciso distinguir dois tipos de intoleráveis: a) aquela que emana como reflexo da expressão de intolerância frente à violência de nossas convicções. Em suas palavras: “da violência em nossas convicções, e o verdadeiro intolerável, que define o que não merece absolutamente nosso respeito porque exprime o irrespeitável” (Ricoeur, 1995, p. 185). O autor denuncia essa forma violenta de muitas vezes percebermos nossa verdade como universal ou absoluta, desrespeitando outras formas. No quadro dessa enunciação, nos é perceptível o desdobramento do seu famoso axioma que tomou por empréstimo de seu mestre Gabriel Marcel: “Espero está na verdade”. Ao nosso ver, o que está subentendido nessa impositação é que não há um pensamento totalizante. Que nenhuma pessoa ou comunidade institucional possui a verdade absoluta; só assim, nesta consciência de uma unidade com horizontes e com limites, é que nos livraremos de postular uma totalidade absoluta das nossas convicções violentas e autoritárias.

O segundo intolerável denunciado por Ricoeur afeta o terreno do artesanato da existência humana. Perguntando-se pelo critério do que é intolerável, o próprio filósofo responde: “Não pode haver senão um: é o que não merece respeito, se o respeito é a virtude da tolerância no plano da cultura” (Ricoeur, 1995, p. 185). O intolerável é o que não merece respeito e o que não merece respeito é aquilo que Ricoeur denomina por “irrespeitável”, que se traduz por toda e qualquer atitude de recusa do pressuposto da liberdade e da crença do outro. Tudo aquilo que não se pauta sobre a lógica do respeito se configura como irrespeitável e intolerável. Não podemos tolerar o intolerável, uma vez que, segundo o filósofo de Valence, “há para cada indivíduo, para cada comunidade, para cada coletividade nacional, o intolerável – nós não toleramos o racismo, o antissemitismo, o apartheid ou, num outro campo, a exploração sexual das crianças em benefício da pornografia comercial” (Ricoeur, 1995, p. 185).

Não podemos tolerar o desrespeito à pessoa humana em nenhuma instância e sentido sob o risco da violação do direito fundamental garantido pelo princípio da dignidade humana. Nesse sentido, para Ricoeur há o que é intolerável em si mesmo, o que denominou por “abjeto”. Abjeto é o que rejeitamos de forma consensual, pois conscientes de que não há outro caminho quando se trata daquilo que não merece o nosso respeito porque manifesta o irrespeitável (Ricoeur, 1995, p. 185-186).

Quantos não são os abjetos da atualidade, os inaceitáveis na linha do humano, o que rejeitamos, como afirma o filósofo, porque devemos rejeitar e que, portanto, não deve ser tolerado?

A prática da tolerância no nível cultural torna-se um grande desafio para a atualidade, uma vez que, colocando o reconhecimento mútuo e o respeito do outro no bojo da questão a se pensar, não deixa de exigir que se crie espaço de pluralidade, de afirmação da legitimidade das diferenças. Nesse sentido, é preciso dizer que o intolerante é o que rejeita injustamente o diferente e o tolerante o que não tolera o que é intolerável.

Justificações teológicas da tolerância

Dos três níveis da tolerância analisados por Ricoeur, o das justificações teológicas é o mais crítico, segundo o filósofo. Porém, por opção metodológica, por crítica e convicção, ele demonstra que as justificações teológicas da tolerância podem ser demonstradas via um retorno às motivações mais profundas da fé cristã (Ricoeur, 1995, p. 187). Partindo da ideia de que o pluralismo é um fenômeno tardio ressaltado pelo espírito crítico das Luzes em que as Igrejas cristãs, sob diferentes

formas e graus em vista de uma particular valorização da unidade social e religiosa, permaneceram tributárias contra heresia e cisma. Esse elevado nível do dogmatismo eclesiástico, que pode levar a um indiferentismo ou mesmo à intolerância, Ricoeur denomina de “violência da convicção” ou “violência na convicção”. Para superar essa realidade de violência, propõe voltar às raízes do Cristianismo, efetivamente na passagem da “violência da convicção à não-violência do testemunho”.

Foi exatamente no momento em que a Igreja dispensou a unção do príncipe imposta pela cultura emancipadora que a fé se viu livre e pôde descobrir que seu único poder é o da Palavra. Nas palavras do filósofo: “Uma fé que jamais tem direito de legitimar o príncipe está em via de descobrir que o seu único poder é o da Palavra” (Ricoeur, 1995, p. 187).

O que se observa aqui é que, para Ricoeur, quando a religião se liberta da função de legitimação o poder do Estado, ela reencontra a sua razão de ser. “O cristianismo encontrou o Estado Fundado” (*ibidem*). Nesse sentido, não está em sua origem este tipo de poder. Como Ricoeur costumava dizer: “Se a religião, as religiões têm um sentido, é o de libertar o fundo de bondade dos homens, de ir procurá-lo aí onde ele está completamente escondido”. Desse pilar matricial decorre pensar que na passagem da “violência da convicção” à “não violência do testemunho”, fica-nos claro que Ricoeur propõe pensarmos na origem e nas entranhas do Cristianismo. Voltar a Jesus histórico e reconhecer a força da sua ação: “Ela falava com autoridade”. Nele, em Jesus de Nazaré, a religião cristã fiel ao seu fundador saberá que sua força é a autoridade da Palavra elevada à categoria não violenta do testemunho e não o poder intolerante da “violência na convicção”.

Nesse contexto de retorno às fontes do Cristianismo que acentuam a proclamação do Evangelho, firma-se outra baliza reflexiva importante para a abordagem em questão. O ensinamento sobre o evento Jesus Cristo abre um espaço de interpretação no qual múltiplos discursos se contaminam solidariamente, formando assim uma pluralidade de narrativas fundadoras de uma fé. Essa unidade plural dos quatro evangelhos, enquanto formas interpretativas da pessoa e da ação de Jesus Cristo, é uma riqueza para pensarmos que desde o início há uma justificativa teológica da tolerância.

Quando se trata do fenômeno da confissão de fé, Ricoeur insiste em dizer que “não apenas cada forma de discurso suscita um estilo de confissão de fé, mas a confrontação destas formas de discurso suscita, na própria confissão de fé, tensões, contrastes, que são teologicamente significativos” (Ricoeur, 1986, p. 126). Ao lado dessa consideração, a pluralidade de narrativas e a multiplicidade de interpretações em torno de uma autoridade unificadora não esgotam a riqueza da experiência das

comunidades cristãs originárias. Essas testemunham o acontecimento histórico Jesus de Nazaré e o reinterpretem nomeando-o com diversos títulos cristológicos oriundos da cultura hebraica e da cultura helênica (*ibidem*).

Cabe ainda dizer com o filósofo que toda comunidade de fé é uma comunidade de escuta e de interpretação dotada de uma compreensão finita, porém aberta para um horizonte ilimitado, o que resulta afirmar que nenhum sistema dogmático esgota a riqueza potencial da proclamação inicial (Ricoeur, 1995, p. 188). Ela está dotada de uma polifonia que lhe é própria. De fato, desde o início das comunidades primitivas, nas entranhas do Cristianismo, a justificativa teológica da tolerância ganha significação.

A matriz de análise de Ricoeur sobre o conceito de polifonia das narrativas evangélicas centra-se primeiramente em sua travessia pela leitura do “Grande Código”, de William Blake, e simultaneamente pela leitura dos grandes textos poéticos do célebre crítico literário canadense Northrop Frye (Ricoeur, 1990, p. 35-36). Ricoeur confere uma grande ênfase aos textos bíblicos, evidenciando suas feições múltiplas que se configuram como polissemia e os reconhece juntamente com a tradição viva como um Grande Código. Se cada forma de discurso é diversa, porém elas nomeiam todas juntas a Deus (Ricoeur, 1994, p. 291). Nesses termos, considerando a pluralidade das formas de discursos ou narrativas fundadoras de uma fé, estas formam um tecido simbólico unitário e unificado e, concomitantemente, nomeiam uma autoridade unificante.

Entre o Grande Código e a própria vida se estabelece uma relação de interpretação circular: por ele me preceder na linha da minha existência e por ser transcendente à minha compreensão finita, eu posso interpretá-lo, mas, concomitantemente, eu posso ler e interpretar a minha vida no espelho de suas palavras, uma vez que as fontes simbólicas do Grande Código são mais vastas que minha compreensão finita. Sem violência na convicção e a não violência do testemunho, esta relação de interpretação circular entre o Grande Código e a vida interpretada encontra uma justificativa da tolerância que a fé cristã inspira aos crentes. Nesse sentido, como afirma Ricoeur, a figura de Cristo não limita a significação de Deus, mas aumenta o seu enigma.

Sendo assim, é preciso ainda ter em conta a mais tenaz das formas de ocultamente e manifestação de Deus em seu Filho Jesus Cristo. Aqui, Ricoeur nos convida a pensar o significado do caráter kenótico de Cristo cravado na história. E, recorrendo ao célebre anacoluto paulino do aniquilamento de Cristo, do esvaziamento da sua substância e do seu poder, defende que o simbolismo kenótico de Cristo denuncia todo e qualquer tipo de poder autoritário eclesiástico e sua pretensão fundacional ao poder público. (Ricoeur, 1995, p. 189).

Desta feita, podemos dizer que, na lógica do simbolismo da *kénosis*, Ricoeur suspende toda e qualquer interpretação que, primeiramente, evidencie a onipotência de Deus. Para ele, o problema é que o modelo de onipotência que temos se pauta num modelo político que modela a imagem de Deus à dos príncipes e imperadores sem dar lugar ao dom gratuito que Jesus, servo sofredor fez da sua vida (Ricoeur, 2009, p. 229). Nesse sentido, é a figura kenótica de Deus que cancela definitivamente a imagem de um Deus despótico, monárquico, patriarcal que legitima todo e qualquer tipo de poder autoritário, tanto no campo eclesiástico como no terreno político. Nesse sentido, a *kénosis* do hino cristológico da Carta aos Filipenses (2, 6-11), além de despojar-nos das ideias gregas de imutabilidade e impassibilidade conferidas a Deus para descobrirmos sua potência de amor como tem manifestado nos textos bíblicos (Ricoeur, 1994, p. 300), revela um Deus que renuncia ao despotismo e, como servo, se solidariza com os pequenos e os que sofrem. Então, fica-nos claro que a questão que aqui se põe pelo filósofo é a de que a figura kenótica de Cristo denuncia o absolutismo muitas vezes assumido por estâncias eclesiásticas. Nas palavras do filósofo: “esse simbolismo da *kénosis* destitui de maneira total e irreversível toda pretensão autoritária de qualquer potência eclesiástica e, ao mesmo tempo, toda pretensão fundacional relativamente ao poder público” (Ricoeur, 1995, p. 189).

Ao lado dessas considerações, objetiva-se dizer que a resposta da fé à imagem kenótica de Deus no exercício da pregação e do testemunho não violento da palavra dá um sentido novo e originário às nossas tentativas de interpretar as coisas e exercer eticamente nosso reconhecimento do outro. Sendo assim, a hipótese do Deus que se esvazia renunciando a qualquer direito de onipotência dominadora instiga o Cristianismo a renunciar a qualquer tentativa de justificação teológica de um poder político pautado na prática da dominação. Um critério maior na autenticidade do simbolismo da *kénosis* será o seu poder heurístico de inserir na reflexão sobre a moral da atividade política um significado mais profundo se visualizado à luz do aniquilamento de Deus. Uma ação política responsável deve ser a de fazer valer na vida pública um *ethos* político positivo que desmistifique o desejo de dominação para ressignificar o que realmente compete ao Estado de Direito.

Uma das tarefas da Teologia na atualidade é recolocar o sentido da história e da pessoa humana à luz da fé no Deus despótico, que se esvazia amorosamente renunciando a quaisquer direitos de onipotência dominadora. Por outro lado, compete a fé combater todas as formas de política e de Estado que se arroguem o direito de ditar a verdade, em lugar de exercer a justiça que é a sua única e grande função. Como afirma Ricoeur: “[...] a pulsão sempre renascente do poder político em dizer a verdade em vez de se limitar a exercer a justiça, o que é a suprema ascese do poder” (Ricoeur, 1995, p. 190).

Conclusão

O objetivo a que o autor se propôs nesta reflexão foi o de saber sob que nuances ricoeurianas é possível analisar a virtude da tolerância neste tempo marcado por uma forte crise dos valores universais e pela pluralidade cultural e religiosa. Como afirma Paul Ricoeur: “estamos no crepúsculo do dogmatismo, no limiar dos verdadeiros diálogos” (Ricoeur, 2006, p. 291). O mundo, a verdade, a cultura são plurais, e o desdobramento histórico da vida se tece nas diversidades que se cruzam e integram o grande apelo ético da nossa existência humana. Desse pilar matricial decorre compreender que a tolerância é a não violência que se pauta na obediência à lei do amor e a justiça é a virtude política fundamental. Ela consiste no reconhecimento da pluralidade da verdade, no não dogmatismo, na recusa do ceticismo e na resistência ao indiferentismo.

O que resulta ainda de nossa reflexão é a possibilidade de entrar na compreensão hermenêutica da virtude da tolerância, via um diagnóstico ontológico, capaz de gerar um lugar fronteiro de onde emergem elementos plausíveis que colocam de maneira inquietante, a questão do outro. Para Ricoeur, o caminho em direção à tolerância é o que leva da violência da convicção à não violência do testemunho. Desta feita, a crise humanitária em que vivemos denuncia a violência, a intolerância e o intolerável em que se agravam as relações de respeito e de reconhecimento do outro como parte constitutiva da nossa própria carne. O panorama geopolítico, com sua Ordem Mundial, caracterizada pela sua multipolaridade em termos econômicos e ideológicos, não pode ter a última palavra diante de milhões de vozes, de gritos, que exigem que este momento seja de fato de escuta e de exercício de um diálogo possível. Quando os observadores e autores da história se deixam fascinar pelo mistério do homem em sua condição mais profunda e sagrada, como sujeito digno de estima e respeito, o reconhecimento do outro é uma passagem obrigatória para a construção de um novo humanismo que tem valor e ressonância pública.

Bibliografia

CESAR, C. M. *A hermenêutica Francesa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CUNHA, J. T. Tolerância e Intolerância em Democracia. In: *Theologica* 2ª Serie. v. 45, fasc. 2. VERITATI, Braga: Repositório Institucional da Universidade Católica Portuguesa, 2010.

HAUGHT, J. F. *Mistério e Promessa*. Teologia da Revelação. São Paulo: Paulus, 1998.

RICOEUR, P. *Do texto a acção*. Ensaio de Hermenêutica II. Porto : Rés, 1986.

_____. De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. In : BOUCHINDHOMME, C. ; ROCHLITZ, R., *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, 1990.

_____. *Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

_____. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. *Dire Dio. Per un' ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 2005.

_____. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *La logica di Gesù*. Magnano: Edizione Qiqajon Comunità di Bose, 2009.

SILVEIRA, D. C. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitário. *TRANS/FORMAÇÃO*: Revista de Filosofia da UNESP, São Paulo, v. 30, 2007.

Recebido: 05/10/2017

Aprovado: 01/11/2017