



## TRADUÇÃO - ESBOÇO PARA UMA DEFESA DO HOMEM CAPAZ (ENTREVISTA DE PAUL RICOEUR)<sup>1\*</sup>

ARNAUD SPIRE – *O senhor expressou em diversas ocasiões sua desconfiança em face das tentativas de explicar uma obra filosófica pela vida de seu autor. O senhor considera que uma obra como a sua fala por si mesma?*

PAUL RICOEUR – Este é um ponto de vista dos leitores, que não corresponde exatamente ao meu. Experimento ao invés disso o sentimento do caráter fragmentário do meu trabalho filosófico. Cada um dos meus livros constitui um espaço de gravitação em torno de uma questão bem determinada. Uma abordagem cronológica pode se justificar na medida em que cada livro procede de questões não resolvidas do livro precedente. Eu dou um exemplo. O livro *A Simbólica do mal*, segunda parte do segundo tomo de minha *Filosofia da Vontade*<sup>2</sup>, deriva de uma questão não resolvida no primeiro tomo, que trata do *Voluntário e o Involuntário*, e onde eu falava de uma espécie de “vontade inocente”, ou melhor, de uma vontade onde a questão do bem e do mal não era posta. Todavia, a história da humanidade e dos povos é muito marcada pelo mal como violência, mentira e opressão, e me pareceu insustentável que isso não fosse abordado em uma filosofia do “Voluntário” oposta ao “Involuntário”. Então, abordei o tema por meio dos mitos que relatam como o mal entrou no mundo, notadamente, por meio daqueles mitos que estão na origem da cultura ocidental. As interpretações desses símbolos e desses grandes relatos já existiam, mas confrontei-me com leituras sobre a origem do mal opostas à minha, sobretudo da parte daqueles que denominei os “filósofos da suspeita”, Marx, Nietzsche e Freud. Considerei como redutoras as interpretações desses filósofos, no sentido de que elas

---

<sup>1</sup> Entrevista com Arnaud Spire, *L’Humanité*, número spécial lors du 90<sup>e</sup> anniversaire, 21 avril 1994. Posteriormente incluída na coletânea póstuma de entrevistas do autor: RICOEUR, Paul. *Philosophie, Éthique et Politique: Entretien et dialogues*. Paris: Éditions Du Seuil, 2017, p. 33-47. (Textos preparados e apresentados por Catherine Goldenstein com Prefácio de Michël Foessel).

\* N. T. Agradeço a gentileza da família Ricoeur, na pessoa de Jean Paul, pela autorização da tradução portuguesa desta entrevista para o *Dossiê Ricoeur*, da *Revista Ideação*. Agradeço também a gentileza de Azadeh Thiriez-Arjangi, pelo zelo na condução deste pleito. Informamos que todos os direitos desta entrevista são reservados ao *Fonds Ricoeur*. A tradução foi realizada em setembro de 2022 por Roberto Roque Lauxen.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. Philosophie de la volonté, tomo I: *Le Volontaire et l’Involontaire*. Paris: Aubier, 1950. Philosophie de la volonté, tomo II: *Finitude et culpabilité*: 1. *L’Homme faillible*, 2. *La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960 (Ed. Du Seuil, “Points Essais”, 2009). [RICOEUR, Paul. *A Simbólica do mal*. Tradução Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, 2013. RICOEUR, Paul. *O Homem Falível*. Tradução Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, 2019.]

nos permitiam um recuo redutivo em relação ao manifesto: a redução à base econômica em Marx, a redução aos instintos em Freud, a redução à vontade de viver e ao desejo profundo em Nietzsche. Todas essas propostas redutivas entravam em conflito com as interpretações amplificantes que se abriam na direção de uma espécie de horizonte sagrado.

*Em suma, segundo a sua apreciação, tanto em Marx, Nietzsche ou Freud, o mal é sempre concebido de modo redutivo, já que se trata a cada vez do mal reduzido a uma única causa, enquanto o senhor desenvolveu uma concepção do mal plural e multiforme?*

A noção de conflito de interpretação se relaciona aos dois termos da oposição. Não se trata de substituir uma concepção do mal, demasiado materialista ou instintual, por uma concepção que seria mais espiritual. O conflito de interpretação faz justiça aos dois lados. Aliás, é um aspecto bastante comum do meu trabalho, o de me colocar sempre em um cruzamento conflitual. Tento ultrapassar o que haveria de paralisante em uma posição oscilante entre dois pólos. É nesse sentido que cada um dos meus livros é, em suma, a retomada do que foi deixado não resolvido no anterior. Trata-se de um encadeamento meio cronológico, meio dialético, mas não procuro uma via média, nem intermediária, simplesmente coloco o acento sobre a criatividade da qual a linguagem é portadora. Com isso, participei da “virada linguística” comum a todas as escolas filosóficas dos anos 1960, 1970. Ao mesmo tempo, ultrapassei o conflito das interpretações em um novo quadro de reflexão, que permite ver os dois lados da questão. O lado regressivo, que me parece ser justamente o fundo do imaginário humano, e também o lado prospectivo. Assim, o imaginário humano possui ao mesmo tempo o lado que poderíamos chamar de nostálgico e esse outro lado que poderíamos chamar de profético.

Foi então que passei a lidar com o problema da metáfora, ou seja, tendo como ponto de partida o problema da substituição de uma palavra que se produz como imagem da palavra ordinária. Formulado desse modo, parece ser um assunto limitado ao funcionamento da linguagem poética, mas me pareceu que a metáfora era o ponto nodal da criatividade na linguagem. Com esse trabalho eu quis mostrar que a linguagem não era simplesmente um instrumento de uso para satisfazer as necessidades elementares da conversação ordinária, nem tampouco que se reduzia à linguagem científica, mas que ela era um fabuloso revelador da face oculta das coisas e dos aspectos soterrados de nossa experiência profunda. A linguagem poética está assim em ruptura com a linguagem ordinária e até mesmo com a linguagem científica.

Também não é uma linguagem descritiva que nos diria como é o real, mas revela aspectos do mundo habitável que são como que ocultados pelo cotidiano ou pelo manuseio das coisas.

*O senhor quer dizer que este é um instrumento que transborda sua instrumentalidade?*

Sim! A esse propósito me oponho a outro tipo de redução que reprovoo no filósofo alemão Martin Heidegger: a de ter rebaixado a linguagem científica a suas aplicações tecnológicas, como se a técnica fosse capaz de devorar a ciência! É preciso afirmar o caráter totalmente desinteressado da ciência contra o caráter instrumental da técnica. E isso não impede que a linguagem científica “diga” o mundo, mas sob duas condições: a da conformidade com aquilo que podemos observar e a da conformidade com a coerência lógica. São essas duas regras, do observável e da coerência, que a linguagem poética enfrenta, realizando assim uma espécie de implosão da linguagem. Em suma, tentei ligar o caráter revelador da linguagem poética a seu caráter subversivo. A linguagem científica tem sua disciplina lógica, e até mesmo sua disciplina ética, pois a exigência de rigor tem sua própria moral. A poesia, por sua vez, é a linguagem em festa, que exprime aspectos do mundo e de minha participação no mundo que eu não teria percebido sem a profusão e o caráter um pouco delirante da poética. Essa questão tem sido o nó de meu livro *A Metáfora viva*<sup>3</sup>. O adjetivo “viva” é sem dúvida importante, na medida em que nossa linguagem cotidiana é um grande cemitério de metáforas mortas. Assim, o “pé” da cadeira ou o “pé” da montanha deixaram de ser metáforas percebidas em ruptura com a linguagem ordinária, mas estão integradas a ela. Eu diria que o poeta é o guardião das metáforas que não podem ser convertidas em linguagem ordinária.

*Tempo e narrativa*<sup>4</sup> é a obra gêmea de *A Metáfora viva*. *O senhor estende ao relato e à sua trama – e não mais apenas à metáfora – o campo da criatividade da linguagem. Ampliando seu domínio de investigação a todos os textos suscetíveis de receber várias interpretações, o senhor não estaria se apropriando da ideia de que tudo o que é humano tende a ultrapassar sua simples existência material?*

Fundamentalmente, a pluralidade de significações caracteriza toda linguagem que não é estritamente descritiva ou lógica. Eu considerei em *Tempo e narrativa* – de nascimento

---

<sup>3</sup> RICOUER, Paul. *A Metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. 3 vols. Tradução: Cláudia Berliner e Márcia Valéria Martines de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

posterior, mas de projeto simultâneo – uma outra vertente da criatividade da linguagem humana, não mais a vertente lírica, mas a vertente narrativa. Minha ideia era que a construção das tramas no relato marcava a mesma capacidade criadora que a invenção das metáforas no domínio lírico. Há assim um paralelismo entre o poder criador da metáfora e o da trama no domínio narrativo. Evidentemente, isso me conduziu muito mais longe do que eu havia previsto, porque o narrativo não toca simplesmente a epopéia, a tragédia ou o romance, mas também todo o domínio histórico. Esforcei-me então por manter a ideia de que a arte de narrar cobre uma diversidade de relatos que vão desde o conto de fadas até a grande narração histórica. Chegando a esse ponto, minha obra conheceu uma espécie de reviravolta. Tentei reagrupar todas essas abordagens e perguntei a mim mesmo, de modo recapitulativo em *O si-mesmo como outro*<sup>5</sup>, o que o sujeito se tornava em meio a tudo isso? Procurei então encadear o sujeito falante, o sujeito agente, o sujeito narrativo, o sujeito moral, o sujeito político. Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é responsável? Quem é sujeito político? É assim que me surgiu a ideia de que somente pode ser um sujeito-cidadão aquele que pode colocar a questão “Quem?”, em todos os outros domínios.

*Continuo pensando que a reflexão do senhor escapa a toda exposição cronológica. De História e verdade*<sup>6</sup>, publicado pela primeira vez em 1955, a *O si-mesmo como outro*, editado em 1990, Olivier Mongin<sup>7</sup>, o último de seus biógrafos recentes, afirma que com o senhor o sentido “sacrificado sobre o altar da história [...] se tornou uma aposta”. Em que medida o senhor acrescenta ao trabalho de luto do sentido o do luto da história do sujeito... O senhor não tem defendido constantemente e, em princípio, de modo um pouco premonitório, a questão de saber se podemos compreender ao mesmo tempo a história passada e fazer a história em curso sem ceder ao espírito de sistema das filosofias da história?

Há com certeza um primeiro nível, o da história que se sofre e o da história que se faz. Nessa justaposição quero dizer que jamais abandonei a fórmula de Marx que afirma que o homem faz a história sob condições que ele não produz. Esse aspecto, ao mesmo tempo ativo e passivo, de pertença à história, é constitutivo do ser humano enquanto histórico. Um ser histórico é aquele

---

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Du Seuil, 1990. [RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014].

<sup>6</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Du Seuil, 1955 (Reedição aumentada em 1964 e 1967). [RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Tradução: F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968].

<sup>7</sup> MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Tradução: Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.].

que simultaneamente sofre e faz a história. Ele cria assim sua identidade nessa dupla relação. O outro nível é o da história dos historiadores. Que grau de verdade ela pode reivindicar? Essa história pode ser tomada em diferentes níveis. Primeiramente, um nível documental sólido. Em seguida, o nível das histórias nacionais, econômicas, políticas e das mentalidades. Por fim, o nível das “grandes narrativas”, que levanta a questão de saber se podemos tomar o conjunto histórico da humanidade como fazendo sentido. Confrontei-me com essa concepção no último capítulo de *Tempo e narrativa*, intitulado “Renunciar a Hegel”. É verdade que vivemos hoje uma época muito marcada pela suspensão do sentido global. Isto é particularmente verdade desde o fim da guerra fria e da grande política bipolar que tinha ainda uma aparência de racionalidade. Recordo-me a esse respeito da palavra de um dos meus amigos historiadores, despedindo-se de seu centro de pesquisa da história do tempo presente: “Se o século XIX conheceu uma categoria como a ‘astúcia da razão’; no século XX estamos bastante sujeitos à categoria de ‘surpresa da história’”. Creio também que somos muito mais sensíveis à indeterminação, que talvez sempre tenha existido, mas que estava relativamente mascarada pelas grandes visões, as grandes sínteses da história. Percebemos ainda ilhas de racionalidade, mas não temos mais os meios para situá-las em um grande arquipélago de significações únicas e englobantes. Isso justifica, na minha opinião, uma posição muito mais moral e voluntarista. Na ausência de um sentido dado e englobante, é preciso impor um sentido que nós tiramos de nosso fundo moral: justiça, igualdade, luta contra a opressão. Estamos em uma época onde, na falta de um sentido histórico determinado, é por meio de um sentido moral imposto que se pode fazer a substituição das grandes filosofias da história. Nisso se encontra a responsabilidade do filósofo. Não se trata mais de uma teleologia (visão do mundo organizado em vista de um fim), mas de uma deontologia (conjunto de regras éticas decorrente da posição do sujeito).

*Que lugar ocupa o “trabalho de luto” nessa passagem de uma a outra?*

Após os eventos de Budapeste, em 1956, acrescentei ao livro *História e verdade* um texto intitulado “O paradoxo político”. Não é por acaso que, em um livro que se intitula *História e verdade*, surge um terceiro termo que é justamente “o político”, como lugar de um conflito maior entre o sentido – que se apresenta sob a forma do Estado de direito – e o que resta de violência em todo Estado dado, onde se situa a irracionalidade profunda de todo poder. No meu trabalho, a noção de paradoxo político ocupa, desde então, o lugar da noção de sentido histórico que conteria uma injunção hipermoral. É a partir daí que assumimos o luto de Hegel, no sentido

de “trabalho de luto”. Não no sentido de lamentação, mas de empurrar para o futuro. Fazer o luto é ser capaz de sobreviver aos objetos perdidos.

*Podemos considerar O si-mesmo como outro como uma espécie de acabamento? A intenção do senhor não seria a de prolongar o alcance da fenomenologia de Husserl (discurso filosófico que se articula na descrição de fenômenos) à filosofia francesa por uma espécie de fenomenologia da ação? Posso apontar o novo registro filosófico que dele resulta reduzindo-o a um esforço generalizado para substituir o formidável par “questão-resposta” por um novo par “chamado-resposta”?*

O núcleo organizador de *O si-mesmo como outro* é a ideia do homem agente e sofredor ou, como digo às vezes, do homem capaz. Este é um homem capaz da palavra, capaz da ação, capaz de promessas. Um homem cujos atos são coordenáveis aos valores que ele se dá a si mesmo (valores potencialmente atribuíveis a si-mesmo e a outro que si-mesmo). A meu ver, essa noção de homem capaz tornou-se sem dúvida central, porque ela me permite conjugar, de uma parte, o que se poderia chamar uma antropologia – uma espécie de descrição geral do que é ser um homem –, de outra parte, uma moral, na medida em que o homem é essencialmente respeitável enquanto vejo nele a capacidade de ser ele mesmo. Desse ponto de vista, adotei como primeira máxima de minha ação: toda outra vida, por suas capacidades, é tão importante quanto a minha. Além disso, o que caracteriza a humanidade do homem, o que o torna respeitável, não se encontra apenas no ponto de vista moral, mas também no ponto de vista político, que faz da cidade o meio de efetuação das capacidades humanas. A respeito disso direi que há uma massa inumerável de homens e de mulheres que, para mim, não têm rosto, mas que me encontro em uma relação de direitos e deveres. Este é o nível da instituição, notadamente, o do poder e da política. A ideia de que existe dois “outros” – um outro próximo, o do encontro e do diálogo; e um outro distante, que está em uma relação na e por meio da instituição – deveria encontrar seu lugar na filosofia contemporânea. O “outro” muito rapidamente e muito facilmente se torna “tu”, enquanto na realidade, as relações de amizade e de amor são recortadas por um vasto campo de alteridade que me conduz aos confins da humanidade. Nesse sentido, há uma bela página de *À Paz Perpétua*, do filósofo alemão Immanuel Kant, onde ele afirma sobre a paz que ela implica uma “hospitalidade universal”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> N.T. KANT, Emmanuel. *À paz perpétua*. Tradução Marcos A. Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989, p. 43.

*Gostaria de interromper a reflexão do senhor aqui com uma questão que não me parece irrelevante. Embora certas interpretações teleológicas de Karl Marx – no estilo “o comunismo é a sociedade dos amanhã que cantam” – tenham dado origem a monstruosidades do ponto de vista da emancipação humana, o senhor pensa que haveria ainda futuro para uma deontologia que pudesse se referir a Marx como pensador dos possíveis?*

Partilho com outros pensadores a ideia de que a obra de Marx foi encoberta pelo marxismo. Em particular pelo marxismo alemão da Segunda Internacional. Basicamente, o que fracassou historicamente foi o legado desse marxismo. É o lugar onde foram inventadas as concepções mais estúpidas, tais como a oposição entre “ciência proletária” e “ciência burguesa”, “arte proletária” e “arte burguesa”. E, provavelmente, também, a ideia que a política, a moral, a religião, são “superestruturais”. Ora, no fundo, tudo é infraestrutural e superestrutural simultaneamente, de acordo com o ponto de vista de onde se conduz a análise. Nosso problema é saber até que ponto Marx está livre disso. O fim do marxismo ideológico – ou seja, do marxismo utilizado como justificação de um poder político – libera Marx para leituras nas quais o lemos exatamente como os economistas que ele criticou. De fato, temos com Marx três questões em nossas mãos!

Primeiramente, saber o que resta de sua economia, em uma época onde a produção não é mais o prolongamento do esforço muscular humano – como foram as energias do século XIX –, mas o prolongamento do cérebro, da lógica, com a cibernética? Marx pertence a uma era tecnológica ultrapassada, ou sua obra guarda em si um modo de conceituar o “trabalho vivo” que ainda seria eficaz? Creio que é preciso abordar isso de uma maneira muito livre, já que não se trata mais de uma questão de poder. Assim, podemos praticar uma releitura livre e tranquila de sua obra, como fazemos com Spinoza ou Kant.

Em seguida, além de saber em que medida Marx está ileso aos desvios que são reclamados de seu pensamento, precisamos saber até que ponto ele faz justiça à especificidade do político. Surgiram-me dúvidas após os acontecimentos da Europa Central. Não há em Marx o preconceito (no sentido forte do termo) de que não existe verdadeiramente uma história específica da política e que esta seria apenas um efeito da história da economia? Creio que segmentos importantes da história da Europa não foram devidamente considerados. Tenho em vista a história das cidades livres, italianas, flamencas, hanseáticas – e não apenas a da democracia parlamentar inglesa. Talvez haja uma história propriamente política da liberdade

que recupera e cruza de outro modo a da relação entre capital e trabalho. E, como resultado, pode haver um mal político específico que não seria necessariamente a expressão do mal econômico da exploração, mas seria devido ao próprio exercício do poder. Um certo silêncio de Marx sobre esse aspecto criou uma espécie de brecha na qual se precipitaram usos francamente maquiavélicos do político.

Por fim, no nível simbólico – dos signos, da linguagem, das normas –, que é um nível fundador à sua maneira, não nos deparamos com um limite da explicação referente a Marx? Por exemplo, se o maquinismo não se desenvolveu na antiguidade, não é simplesmente porque estava sob as mãos dos escravos, mas também porque naquela época não se valorizava o trabalho como expressão e meio de educação e formação do homem. É somente quando o trabalho se torna um dos lugares fundamentais da educação do gênero humano que sua emancipação se torna exigível? Essa questão diz respeito ao lugar das técnicas não somente em relação ao plano político, mas em relação ao plano simbólico. É este nível que foi o mais ocultado pelo marxismo depois de Marx. Condene esse período como tendo sido um período de ocultação das fontes profundas da obra de Marx. Seu conteúdo essencial foi encoberto por uma visão muito ideológica, que serviu de justificção a um poder que não era de forma alguma fundado nos grandes textos de Marx.

*Em O si-mesmo como outro o senhor reserva o termo “ética” para a “visão de uma vida realizada” e o de “moral” para “a articulação dessa visão nas normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de obrigação”. E o senhor escreve: “De ti, me diz o outro, espero que você mantenha a palavra. E a ti respondo: tu podes contar comigo”. O senhor estima assim ter conseguido articular a contradição entre, por um lado, a pretensão à universalidade dos direitos e deveres humanos e, por outro, a singularidade de cada pessoa?*

Temos hoje modelos de universalidade que não têm mais nada a ver com aquele proposto por Hegel, ou qualquer outra filosofia da história. Temos o do filósofo americano John Rawls, com sua teoria da justiça, ou o do filósofo alemão Jürgen Habermas, com sua ética da comunicação e da argumentação, no qual o universal é a capacidade de argumentar, independentemente do conteúdo dos argumentos. O problema hoje não é mais de articular o universal e o singular, mas o universal abstrato e o histórico. O debate encontra uma de suas expressões por ocasião do renascimento dos nacionalismos. De um lado, o nacionalismo que seduz pela riqueza concreta



de seu conteúdo, seus costumes, suas práticas, suas convicções partilhadas e, no limite, de sua identidade puramente étnica. De outro, uma concepção puramente abstrata da universalidade deixada insatisfeita. Um de nossos grandes problemas contemporâneos consiste em conectar esse universal abstrato com o histórico comunitário. De um lado, a tradição do contrato social, que é uma realidade abstrata, de outro, a das comunidades de partilha, que são as realidades concretas.

Há partes do mundo onde esse dilema não chegou à maturidade ou sequer foi percebido. Seja na Iugoslávia ou em outros conflitos do mesmo tipo, falta-nos sentido histórico a esse respeito. No que concerne à nossa era geopolítica, julgamo-nos com uma moral política que nasceu em 1945. Fizemos então uma espécie de juramento, implícito em toda a Europa, de não nos tratarmos mais como nos tratávamos nas guerras mundiais anteriores. Mas há uma parte da Europa onde essa mensagem não foi recebida. Por isso, continua a se comportar como tínhamos nos comportado até 1945. Penso também na Argélia, confrontada com duas corrupções que são as do FIS (Frente Islâmica de Salvação) e do Estado-FLN (Frente de Libertação Nacional). Em tais situações regressivas, diante de grandes momentos de desastre, apenas algumas pessoas convictas e algumas consciências indomáveis são, na realidade, portadoras do futuro civilizado da sociedade. Para mim, a convicção é a réplica da crise: meu lugar está designado, a hierarquização das preferências me obriga, o intolerável me transforma de foragido, ou expectador desinteressado, em homem de convicção que descobre criando e cria descobrindo. A lucidez do olhar não nos isenta da energia do protesto e da vontade de reparar as violações.

*O pensamento filosófico do senhor me parece muito mais sustentado em uma reinterpretação de fundo republicano, da qual Kant é o portador, do que por um ato de fé religiosa. Dado que, se cada homem deve ser considerado como sendo ele mesmo seu próprio fim e não como um meio em vista de um fim que lhe seria exterior, isso não pressupõe que a realidade seja de outra forma? O senhor nunca se perguntou se o impensado desse preceito kantiano não seria, fundamentalmente, a exploração do homem pelo homem?*

Em um dos seus escritos políticos, Kant fala de uma “insociável sociabilidade”. No plano jurídico, o direito, e no plano político, o Estado de direito, têm por função tornar possível a coexistência entre seres de desejo e de interesses muitas vezes opostos. O fato de não nos esganarmos uns aos outros, de concordarmos em viver juntos, constitui um mínimo consensual. No entanto, o conflito não está ausente do quadro, na medida em que possuímos,

individualmente ou coletivamente, interesses adversos. A sociedade contemporânea é cada vez mais conflituosa, porque cada vez mais complexa. O conflito não é um infortúnio, mas alguma coisa de estrutural em uma sociedade onde a diversidade de projetos não cessa de se amplificar e, para tornar possível a convivência, é cada vez mais urgente uma regra de jogo. Mas o futuro impõe, em contrapartida, a questão absolutamente nova das pessoas que estão excluídas da regra do jogo. Da exclusão resulta um tipo de pobreza que não é de forma alguma semelhante à pobreza do século XIX, que se situava na mesma escala da riqueza. A exclusão e a inclusão estão hoje em uma relação incomensurável. Refiro-me ao meu incômodo político diante do aumento do número de pessoas dessocializadas. Há pessoas que estão completamente de fora, e até mesmo de fora de uma alternativa. Isso é algo sem precedentes. Trabalhei muito com o pessoal da *ATD Quart Monde*<sup>9</sup>. Há atualmente uma margem de pessoas que não são mais membros do contrato social. Como reintegrá-las? Ajudando-as a encontrar um trabalho, um alojamento? Mas precisamente, procurar trabalho ou habitação supõe que se pertença ainda ao corpo social. Há aí uma grande questão colocada às sociedades ocidentais: elas podem integrar a todos? Não sei se isso se inscreve na problemática marxista ou se, ao contrário, a exclusão ocupou o lugar da exploração. Em caso afirmativo, as mesmas descrições, as mesmas explicações, as mesmas terapias são ainda válidas?

*Resta saber se a exclusão ocupa o lugar da exploração ou se ela é a forma de exploração levada ao extremo, alguma coisa como o desenvolvimento moderno do velho conceito do lumpem proletariado do qual foi escrito tantas coisas contraditórias...*

Penso aqui em um texto que foi fundador, apesar de sua estreiteza e seus excessos. Trata-se do *Manifesto do Partido Comunista*<sup>10</sup> de 1848. A hipótese é que os proletários fazem parte do círculo social, pois tiveram que se organizar em uma classe entre outras classes. Os excluídos, hoje, não são nem mais capazes de ser uma classe. Eles são “fora de classe”. Isso levanta novas questões concernentes à democracia parlamentar, à democracia majoritária. Existe atualmente um número suficientemente grande de pessoas satisfeitas para não permitir mais que os desfavorecidos tornem-se o centro de gravidade de uma alternativa política. Isso é para mim objeto de uma profunda inquietação. Eu tinha começado a me colocar esse problema durante

---

<sup>9</sup> N. T. *ATD Quart Monde* é um movimento internacional que luta para erradicar a miséria no mundo e, assim, como indica a sigla, ATD, (*Agir Tous pour la Dignité*) age para que todos possam viver em igual dignidade. O Movimento tem atuado em 34 países pobres.

<sup>10</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução: Sueli Tomazi Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

meus anos nos Estados Unidos. Mesmo que a capacidade de absorção da sociedade americana ainda continue relevante, aqueles que são retirados do sistema não constituem sequer uma alternativa. Posso ver claramente como o Partido Democrata americano funcionou por longo tempo como representante das minorias que eles absorviam, assim, elas eram partes integrantes do sistema, mas hoje, nos Estados Unidos, um quarto da população vive em verdadeira pobreza. Na França, o problema da exclusão preocupa a todos os partidos de esquerda, inclusive o partido comunista: é em torno dos mais desfavorecidos, mas ainda pertencentes ao sistema, ou a partir daqueles que estão fora do sistema, que se desenha a possibilidade de reagrupar os excluídos com os incluídos que estão na base da escala social?