

## **Conhecimento de si e ética da acção**

Encontro com Paul Ricoeur [conversa com J. Lecomte, por ocasião da publicação de *Réflexion faite; Autobiographie intellectuelle*, publicada na revista «Sciences humaines», 1996, nº63, Julho]».

### **Uma das suas primeiras reflexões existenciais tem a sua origem num drama familiar, aquando da primeira guerra mundial.**

Efectivamente, nasci em 1913 e o meu pai foi morto na frente de batalha dois anos mais tarde. Em nossa casa, a vitória de 1918 não foi sentida como tal mas como um período de luto. Em consequência, fui muito sensível às críticas que foram feitas ao tratado de Versailles, demasiado severo para com a Alemanha e responsável pelo afundamento político desse país, já se tinha exigido uma capitulação e, por aquilo que percebi mais tarde, uma espécie de suicídio da Europa. Na adolescência, fui muito tentado pelo pacifismo cristão em particular sob a influência do movimento do Sillon de Marc Sangnier que me tinha convencido verdadeiramente que a França era responsável pela Primeira Guerra Mundial.

Continuei até muito tarde ligado a essas posições pacifistas, o que fez com que tenha vivido a derrota de 1940 como uma espécie de sanção do meu erro. Pensei então que perante Adolf Hitler, a França não deveria ter sido desarmada.

Contudo, o meu debate interior com o pacifismo ressurgiu em circunstâncias imprevistas, no meu regresso do cativeiro em 1945. Fui, com efeito, nomeado professor num pequeno colégio protestante, o Colégio Cévenol, situado em Chambon-sur-Lignon, que se notabilizou durante a guerra por ter escondido numerosas crianças judias, sob a influência de dois pastores resistentes não violentos. Isso levou-me a escrever, em 1949, um texto intitulado *O homem não violento e a sua presença na história*. Foi a guerra fria que me levou a reequilibrar novamente a minha posição.

### **A violência política é precisamente um tema que abordou na sua obra. Sublinhou o paradoxo da política, monstruoso e ao mesmo tempo útil.**

Estabeleço uma distinção entre o político, como estrutura da acção em comum e a política, como actividade que gravita em torno do poder, da sua conquista e do seu exercício. O político repousa sobre uma tensão forte entre uma procura de racionalidade histórica, que se exprime essencialmente pela construção do Estado de direito, e o uso limitado da violência ao serviço do poder.

Ao afirmar que a violência política é estrutural, não enuncio nada de original. Há já muitos séculos, Thomas Hobbes declarava mesmo que a violência política participa na construção das grandes civilizações e que não podemos por isso ter um juízo simplesmente moral sobre a violência, é preciso igualmente ver a sua poderosa produtividade. Mas, mais do que Hobbes ou Nicolau Machiavel, os dois autores que me esclareceram melhor sobre a relação do político e da violência foram o sociólogo Max Weber e o filósofo Eric Weil.

M. Weber adoptava uma visão pessimista do político, afirmando que a relação de dominação é constitutiva do político. Segundo ele, o poder permaneceu fundamentalmente um fenómeno de violência, mesmo se não deixou de se racionalizar e de se civilizar através da burocracia. As democracias de tipo ocidental constituem precisamente um esforço para reduzir o uso da violência, a que M. Weber chamava o uso legítimo da violência.

Quanto a Eric Weil, não era tanto a violência política que ele realçava, enquanto tal, mas o facto de o político ser a estrutura que permite que uma comunidade histórica tome uma decisão.

Esses dois autores permitiram-me integrar de forma menos dicotómica o problema da violência e da racionalidade do político. Mais tarde, Hannah Arendt ajudou-me a articular melhor o «desejo de viver em conjunto», a autoridade e a violência.

**Esta reflexão sobre o paradoxo político parece-me ilustrar bem uma atitude, habitual em si, aquela que consiste mais em associar posições aparentemente contraditórias do que em opô-las.**

É, de facto, uma abordagem que se pode encontrar noutros aspectos do meu trabalho filosófico. Considero uma oportunidade o facto ter sido sempre submetido a influências fortemente opostas. Por exemplo, quando comecei a filosofar, fui por um lado muito marcado pelo existencialismo cristão, em particular por Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier e pela tradição do racionalismo francês e, por outro, sobretudo por Jules Lagneau e Jules Lachelier, mais tarde ainda por Jean Nabert.

Do mesmo modo, depois disso, tive de encontrar arduamente o meu caminho entre o estruturalismo e a filosofia do sujeito. De facto, tenho talvez uma queda para a contradição. O problema neste registo é não se deixar esmagar, é encontrar uma via média que não seja um compromisso fraco, mas antes uma posição forte. No entanto, apenas os meus leitores podem dizer se eu o consegui.

**Esta tensão é particularmente sensível quando aborda de frente filosofia e religião.**

Eis um grande exemplo desta dupla fidelidade que pode manifestar-se, de forma relativamente serena, no protestante que sou e que não tem os constrangimentos dogmáticos

que um católico pode sentir. As posições protestantes têm poucos impedimentos relativamente ao racionalismo francês, que é bastante favorável a uma certa filosofia do sujeito. Era, pois, neste interesse pelo sujeito que eu poderia operar uma articulação. Digo bem articulação, e não acordo, menos ainda fusão. Trata-se antes de uma situação conflitual que, aliás com a idade, se apaziguou claramente.

**Mas a sua postura não é banal, uma vez que se apresenta simultaneamente como crente no plano pessoal e agnóstico no plano filosófico.**

Creio em Deus, mas não encontrará no conjunto da minha obra o mais pequeno indício de uma tentativa de prova da existência de Deus. É sobretudo quando tenho de decidir sobre o que constitui o mais íntimo do ser humano, isto é, o problema da consciência moral, que me digo agnóstico em filosofia. Existe a voz da consciência que me diz: «Não matarás, não roubarás, etc.» Mas quem me diz isto? No plano filosófico, podemos deixar um ponto de interrogação ou antes um ponto de suspensão, que não é porém um ponto forte.

Paralelamente, enquanto crente, recebo o Decálogo ou o Sermão da Montanha que me conduzem a uma palavra que vem de muito longe. Tudo isso é epistemologicamente discordante, mas existencialmente convergente.

**Temos frequentemente a impressão de que constrói a sua obra em resposta às obras dos outros.**

Exactamente, é uma espécie de grande conversação com aqueles que pensam de uma forma diferente da minha. Isso é tanto mais verdade quanto ensinei durante vinte e três anos nos Estados Unidos e tive a oportunidade de descobrir muitas obras desconhecidas em França. A França fechou-se terrivelmente sobre ela própria. Assim, a *Teoria da Justiça*, obra fundamental do filósofo político John Rawls, foi traduzida para francês vinte anos depois de ter sido publicada. Os livros do teórico do direito Ronald Dworkin começam a custo a ser traduzidos. Esse diálogo, ao qual faz referência, permitiu-me contribuir por conseguinte para o conhecimento desses autores, junto do público francês. Outras correntes filosóficas desempenharam em mim essa mesma função, de me por à prova pela exterioridade; é o caso particular da filosofia analítica. Tendo tido sempre uma espécie de fascínio pela contradição, sinto-me de facto à vontade com os pensamentos opostos, porque pergunto: «Que questões é que me colocam? O que é que me força a mudar?». Mas admito perfeitamente que se possa agir de outro modo. Um caso totalmente contrário é o do meu bom amigo, o filósofo Michel Henry, que não cita nunca ninguém nos seus livros. Diz: «Avanço no meu caminho.»

**Sigmund Freud faz parte dos autores com os quais se confrontou. Manifesta o seu interesse em relação à obra de Freud, assinalando contudo a diferença.**

Sigmund Freud colocou radicalmente em questão a crença no domínio do sujeito sobre si mesmo. Ele falava nomeadamente das três feridas do narcisismo humano: com Galileu, o homem descobriu que não está no centro do mundo; com Charles Darwin, que não está no centro da vida; com Freud, que não está no centro do seu próprio psiquismo. Aproximo-me de Freud no sentido em que desde cedo me opus à ideia de que o homem se conhece a si mesmo, de uma forma imediata e transparente. Contudo, confrontei-me vigorosamente com a psicanálise de modo a reconquistar uma visão do sujeito que teria atravessado essa experiência do desconhecimento verdadeiro de si mesmo.

Isso conduziu-me aliás a uma alteração de vocabulário, já que emprego hoje o termo «si mesmo» ao invés de «mim» ou de «sujeito». Escolhi esse termo «si mesmo» porque ele está naturalmente em posição de complemento, como o mostram a expressão: «cuidado de si» o si mesmo é sempre reflectido, situa-se sempre em segundo grau, sendo o primeiro grau precisamente a passagem pelo exterior.

**O seu encontro com a psicanálise não é feito através da experiência da cura ou da leitura dos escritos clínicos, mas unicamente mediante os textos teóricos de Freud. Isto leva-nos a uma questão mais geral respeitante à sua reflexão sobre o ser humano. Este constitui um dos seus temas preferidos, mas parece acantonar-se numa análise muito abstracta.**

Tem de facto razão no que diz respeito à psicanálise. Reconheci aliás que dei demasiada atenção aos textos teóricos de Freud e que, não tendo passado pela experiência da transferência, permaneci nas margens da psicanálise.

Mas queria responder à sua crítica mais geral de duas formas. Em primeiro lugar, concebo o trabalho filosófico como um trabalho de conceptualização, como aquilo a que você chama abstracção. Para mim, o termo conceptualização não é negativo, pelo contrário, já que estou convencido de que um serviço essencial que o filósofo pode prestar é justamente o de ajudar os especialistas, nas suas disciplinas, a melhor conceptualizar, a estruturar melhor os seus argumentos. Assim, quando um termo tem múltiplos sentidos, é preciso prestar atenção, para não cometer um desvio conceptual ao precisar em que sentido concebemos esse mesmo conceito no contexto presente. É o que mostro nos meus últimos escritos, em particular no meu livro sobre a justiça, no qual analiso, entre outros, o trajecto do conceito de responsabilidade.

A minha segunda resposta à sua acusação de abstracção consistirá em sublinhar que os meus trabalhos de ética estão essencialmente orientados para a ideia de sabedoria prática, isto é, de decisão em situações singulares. É todo o trajecto desde a norma à decisão singular, por intermédio da deliberação. Dou exemplos do que chamo «o trágico da acção», onde levo a sério o facto de que o conflito é uma dimensão irreduzível da acção humana.

Tomemos o exemplo do bom patrão, como antigamente, que tenta levar a cabo relações paternalistas com os seus empregados mas que os impede de se sindicalizar. Enquanto a presença de um sindicato pode favorecer a emergência de um conflito criador, por exemplo na compatibilidade entre os horários de trabalho das mulheres e a sua vida familiar, pode daí resultar um compromisso interessante, que não devemos de modo nenhum confundir com uma acção de comprometimento. É, pelo contrário, o resultado de uma negociação. Notemos de passagem que muitas vezes, em França, a negociação não aparece senão depois de um confronto: «*Forço-vos a negociar.*» Ao contrário, os alemães estão habituados a negociar desde o início, por exemplo entre o patronato e os sindicatos ou entre o Estado e a sociedade civil. Acabo de falar em conflitos de interesse, mas o carácter irredutível do conflito na acção humana constata-se igualmente nos conflitos de crenças, de convicções e mesmo nos conflitos de dever.

### **Qual pode ser o contributo específico dado pelo filósofo ao trágico da acção, ao qual acaba de fazer referência?**

Existem múltiplos níveis de intervenção dos filósofos e admito perfeitamente que a filosofia se faça nos cafés de Paris e noutros sítios. Se as pessoas retiram daí alguma coisa, está muito bem. É no fundo um pouco o que fazia Sócrates. No entanto, pela minha parte, preocupo-me mais com a argumentação trabalhada. Penso cada vez mais que acabou o tempo dos filósofos tribunos, do qual Jean-Paul Sartre foi o último. Nós somos mais úteis participando na reflexão em equipas pluridisciplinares. Nestes últimos anos, tive a oportunidade de trabalhar com três grupos de profissionais: magistrados, médicos e historiadores, junto dos quais encontrei problemáticas semelhantes. Com efeito, a justiça, em particular a penal, a medicina e a história são três domínios que obrigam a efectuar uma deliberação regida por uma lógica do provável, e não por uma lógica da prova, para conseguir uma decisão concreta.

### **Pode desenvolver esse aspecto do seu trabalho?**

No domínio judiciário debruço-me sobre aquilo a que os juristas americanos chamam os casos difíceis [*hard cases*], as situações inéditas para as quais é preciso inventar uma solução, mas a partir de uma deliberação razoável. É, por exemplo, o caso do sangue contaminado ou, actualmente, o das vacas loucas.

No que diz respeito ao domínio médico, trabalho com professores de medicina e médicos no quadro da investigação e da clínica sobre o modo de efectuar a passagem de uma deontologia a uma decisão concreta, tomada em consciência. Aquando de casos limites, tais como os dos indivíduos em fim de vida, reflectimos em conjunto sobre a maneira de gerir tudo isso em consciência e sem trair a ética médica. Fiquei por vezes muito espantado ao ver como se passa facilmente de uma situação de obstinação terapêutica a uma situação de eutanásia passiva.

O trágico da acção manifesta-se particularmente em certas situações onde não é entre o bem e o mal que se deve escolher, mas entre o mal e o pior. Tomemos, por exemplo, a legislação sobre o aborto. É melhor, em algumas circunstâncias, que uma mulher aborte do que dar cabo da sua vida e talvez da do seu filho. A legislação de Simone Weil baseava-se precisamente sobre a recusa do pior que era o aborto clandestino. Os médicos que praticam a IVG não estão provavelmente encantados por fazê-lo, prefeririam certamente acompanhar os partos. Mas não o fazer poderia conduzir a situações mais graves do que a situação presente de aflicção.

A terceira situação concreta na qual estou implicado actualmente é o juízo histórico, isto é, a interpretação de grandes fenómenos como o totalitarismo. Podemos, por exemplo, interrogar-nos se é um facto que há uma singularidade distinta do Goulag e da Shoah ou se existe, ao contrário, uma grande categoria que seria o totalitarismo exprimindo-se de diversas maneiras. Na parte que me toca, defendi sempre que as irrupções do mal são, de cada vez, singulares. Não há um sistema global do mal que se poderia totalizar, mas emergências do mal incomparáveis umas às outras.

**Há, igualmente, de alguns anos a esta parte, um importante debate junto dos historiadores alemães sobre a génese da Shoah. Os partidários da tese «intencionalista» consideram que o genocídio foi premeditado por A. Hitler, desde o início; os representantes da tese «funcionalista» pensam ao contrário que o processo foi progressivamente colocado em marcha, sem uma intenção clara no início.**

No que diz respeito a este debate, junto-me à posição do historiador Saül Friedlander que defende uma terceira posição: a tese «gradualista». Segundo ele, A. Hitler era desde o início um paranóico, que conseguiu mascarar esse facto com uma incrível habilidade, o que lhe permitiu ser eleito. Mas, à medida que foi perdendo, a sua paranóia manifestou-se claramente e, de alguma maneira, ele tornou-se gradualmente naquilo que era. Ainda que o crime de Auschwitz seja incompreensível no plano moral, um historiador pode e deve mostrar a sua progressiva formação.

**A reflexão sobre o mal está muito presente na sua obra. Mas no fundo, o que é o mal, um instinto inscrito no íntimo do homem, estruturas sociais de opressão ou ainda outra coisa?**

Sou muito kantiano: o mal é radical, mas menor que a bondade do homem. Immanuel Kant opõe a «disposição para o bem», que é constitutiva do homem, e a «propensão para o mal» que se manifesta como uma constituição adquirida. A partir daí, podemos dizer que o mal é radical, mas é-o na medida em que não conseguimos capturar a sua origem. Ele já está sempre presente e observamos apenas as suas manifestações. Uma das grandes descobertas do século XX sobre esta questão é que a cultura não nos põe ao abrigo da barbárie.

**Abordámos muitos aspectos da sua obra que toca em domínios muito diversos: a linguagem, a política, a história, a justiça, a religião, etc. Mas não será que a envergadura da sua reflexão constitui a sua própria fraqueza? Com efeito, não é evidente a coerência global da sua obra. Será que existe um fio condutor ou cada obra tem a sua autonomia própria?**

Efectivamente, cada obra diz respeito a um tema distinto. Mas cada novo livro surgiu a partir de um resíduo do precedente, representou de cada vez a ordenação dos restos. No meu primeiro livro, *Le volontaire et l'involontaire*, não falei da vontade má. Ele tornou-se assim o tema do livro seguinte, intitulado *La symbolique du mal*. Esta obra debruçava-se sobre o uso do mito e do símbolo. Mas percebi que S. Freud tinha uma teoria diversa sobre o sujeito. Escrevi então um ensaio sobre Freud, *De l'interprétation*. Mas o seu ponto de partida era o emprego de um método antagónico ao de Freud. Daí o livro seguinte, *Le conflit des interprétations*, que colocava em paralelo o meu confronto com S. Freud e o meu confronto com o estruturalismo. A minha resposta ao estruturalismo resumia-se a dizer que a linguagem não se exprime apenas sob formas de códigos estruturados, mas pode dar igualmente espaço à criatividade. Assim surgiu *La Métaphore vive*. Mas a metáfora, é ainda qualquer coisa de muito codificado, já que faz parte da retórica. Perguntei-me então se não haveria uma espécie de super-código da própria inovação e se não existiria um domínio onde tudo isso se verificaria melhor do que na metáfora. É justamente o que se passa na narrativa, o que me levou a escrever *Temps et Récit*. Ora, há um paralelo entre a inovação semântica ao nível das estruturas de discurso próprias da narrativa, e a inovação semântica na ordem predicativa da metáfora. O que me levou a querer recapitular tudo isto, dizendo-me: «Em que se tornou o sujeito?». Esta interrogação incitou-me a escrever *Si-mesmo como um outro*, onde analiso os domínios do discurso, da acção e da narrativa, antes de desenvolver uma «pequena ética» em que culmina a exploração dos poderes que fazem do homem um ser «capaz». Abre-se assim o âmbito ontológico do ser como agir e padecer. O que me permite caracterizar o homem como ser que age e sofre.

Pode pois constatar que, se eu abordei temas muito diferentes na minha obra, os meus livros foram contudo gerados uns a partir dos outros.