

Esta entrevista foi recolhida em Maio de 1996, quando Paul Ricoeur participava na primeira Conferência Internacional sobre «Bioética e bio-lei» em Copenhaga.

Foi publicada em dinamarquês na *Weekend avisen* em Maio de 1996 e em francês em *From Bioethics to Biolaw, De l'éthique au biodroit*, Universidade de Copenhaga, Junho, 1998

### **Haverá uma vida antes da morte?**

Entrevista com Paul Ricoeur de Frederik Stjernelt

***Gostaria, para começar, de colocar-lhe uma questão sobre o seu modo de pensar. Poderíamos defini-lo como um pensador do terceiro termo. Visa a síntese. Se é confrontado com dois pontos de vista diferentes, procura sempre uma ideia mais geral susceptível de os subsumir. Quais são, na sua opinião, as vantagens desta forma de pensar?***

É uma opinião a meu respeito que ouço amiúde e que gostaria de corrigir. Na verdade, reconheço facilmente que existem coisas irreconciliáveis; e procuro caracterizar cada um dos contrários. Enfim trata-se, de uma forma de considerar as minhas próprias contradições; ao aceitar os contrários, coloco-os, por assim dizer, nos seus respetivos lugares. Não se trata pois de uma atitude de síntese. Pelo contrário, sou muito sensível à pluralidade dos sistemas de pensamento. Não há só uma “metafísica” com a qual podemos romper, como pensava Heidegger. Logo no início há a divergência entre Aristóteles e Platão: existem muitas espécies de metafísica! Na minha opinião, podemos distinguir três momentos fundamentais na história da metafísica. Em primeiro lugar, o período das escolas antigas, Platão e Aristóteles, mas igualmente Demócrito, os sofistas, os cépticos... De seguida, o século XVII com Descartes de um lado e os empiristas do outro. E, por fim, o idealismo alemão, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, etc. Não se trata de os reconciliar entre si, mas de tornar possível o seu encontro em nós, leitores. Cada um deverá seguir o seu próprio caminho. Quanto a mim, não me creio capaz de unir estes grandes pensadores. Não penso ter preenchido o vazio! Muito simplesmente porque a controvérsia não é apenas um acontecimento numa discussão, mas um aspecto da própria existência. É fácil mostrar que não há só uma “metafísica” – como aspirava Heidegger quando anunciava o advento da era “metafísica” depois da dos pré-socráticos, uma era que apenas terminaria com o próprio Heidegger. Vejamos o exemplo de Espinosa. O que se passa com Espinosa? Heidegger não diz nada, nunca ousou assimilá-lo ao platonismo!

***Além dos três momentos de que fala, será que não poderia existir um quarto, o nosso, o da fenomenologia, da hermenêutica, do estruturalismo, etc.?***

Não conhecemos o tempo em que vivemos. A atualidade é opaca para nós. Não podemos saber como será julgada a atualidade daqui a trinta anos. Penso num dos meus amigos, o redator da *Esprit*, nos anos cinquenta e sessenta. Nessa época escrevia que o existencialismo, o personalismo e o marxismo eram as três grandes filosofias do nosso tempo. Hoje, as três

estão mortas e enterradas! Sartre dizia que o marxismo era intransponível enquanto pensamento do nosso tempo. Hoje, o marxismo foi ultrapassado pela própria história. Não conhecemos o tempo em que vivemos. É por essa razão que não quero falar de uma época pós-moderna. O pós-moderno pressupõe o moderno, e não sei inclusive responder à questão: o que é o moderno? Dizer “pós-moderno” é já tentar dizer alguma coisa de coerente sobre o nosso tempo. Mas isso releva da filosofia da história; ora, é impossível escrever uma filosofia da história. Veja só o que se passou com Sartre. Caiu do trono que ocupava na filosofia francesa, enquanto os seus contemporâneos Merleau-Ponty e Camus regressaram em força. Eu próprio fui formado numa altura em que Bergson tinha caído num completo esquecimento, enquanto hoje regressa, graças a uma nova vaga de interesse.

***É protestante, e ainda que distinga muito claramente entre a religião e a filosofia, poderíamos supor contudo que a sua filosofia continua influenciada pela sua fé...***

No início de *Soi-même comme un autre*, distingo a motivação da argumentação, a inspiração tácita da argumentação filosófica – não é certamente de todo impossível que alguns dos meus temas filosóficos sejam motivados pelo facto de ser crente. O interesse que dou à irreduzibilidade do indivíduo poderia ser um exemplo, mas isso não é de modo nenhum um argumento. Em filosofia, restrinjo-me unicamente ao uso de argumentos válidos e susceptíveis de serem seguidos por não crentes. O meu lugar na universidade leva-me a reivindicar a tradição laica..., sou um funcionário fiel, um cidadão. Notará igualmente que, na minha obra, não tento em lado nenhum provar a existência de Deus. Reivindico assim um agnosticismo filosófico; a filosofia não deve pronunciar-se sobre questões que respeitam a fé – isso releva de uma auto-disciplina do pensamento. Poderia dizer mais sobre a minha forma de tratar os escritos protestantes. Não sou um filósofo cristão, todavia a minha filosofia é a filosofia de um cristão!

Acontece o mesmo com os filósofos e com os pintores que podem criar representações muito diferentes da Crucificação, indo desde das dos antigos mestres até à de Dali. Isso constitui um espaço interpretativo. Não nego que existem pontos comuns entre a fé cristã e a filosofia, mas existem igualmente encontros conflituais. Como sabe, o meu lugar situa-se na tradição reflexiva. Para retomar os dois conceitos de sempre: a motivação que subentende a sua argumentação é também um efeito da sua formação e de outras influências; e, como eu já disse, a argumentação obedece às suas próprias leis. Aqui, o filósofo deve refletir sobre as ciências humanas e exprimir-se em termos objetivos e descritivos. É extremamente importante preservar a relação entre a filosofia e as ciências em geral, tanto quanto essa relação foi desvalorizada pelo heideggerianismo durante muito tempo.

***Sou inteiramente da sua opinião. O que me leva a interrogá-lo sobre a diferença entre Natureza e Espírito. Ainda que se qualifique frequentemente de hermeneuta, critica continuamente a distinção muito marcada entre Natur und Geisteswissenschaften na hermenêutica clássica de Dilthey...***

Sim, sempre combati a distinção entre *Erklärung* e *Verstehen*, entre explicação e compreensão, que subentende essa distinção de Dilthey. A esse respeito, cito muitas vezes o sociólogo Max Weber que falava de uma *verstehende Erklärung*, de uma explicação compreensiva que inclui ao mesmo tempo a intropatia na vida espiritual de outrem e o processo de objetivação. Porque, o que é a ciência no fim de contas? É colocar as teorias à prova da observação. A esse respeito, não existe nenhuma diferença entre as ciências naturais e as ciências humanas. É igualmente uma condição necessária à compreensão do homem. A posição cartesiana que afirma que o sujeito é transparente a si mesmo e pode ter um conhecimento direto de si não é defensável, devemos sempre descobrir a existência humana através dos sinais públicos. Devemos reinterpretá-la através desses sinais para nos pronunciarmos sobre crenças, impressões, emoções subjectivas. O espírito humano está profundamente enraizado no sinal público, e devemos quebrar a longa série de cortinas para o entender – mas, de facto, tudo isso se encontra já na herança de Dilthey que via nos sinais externos, ou nos rastos, como ele dizia, o fundamento da interpretação. É um bom termo, “rasto”.

***Neste ponto, parece-se com o grande filósofo alemão E. Cassirer...***

No fundo, Cassirer era positivista. Ele considerava a ciência como o coroamento da história, mas reconhecia apesar disso a importância de toda a evolução através dos mitos, dos símbolos, da linguagem e assim por diante...

***Pensava sobretudo no seu auto-retrato de “kantiano pós-hegeliano”; isso vale igualmente para ele...***

Sim, era uma piada, mas é de veras verdade. À parte *A fenomenologia do espírito*, o livro mais importante de Hegel é a *Filosofia do direito*, que passa em revista toda a série de instituições nas quais o espírito se objetiva. O espírito objetivo é qualquer coisa de absolutamente central. Para mim, isso diz respeito ao lugar das instituições – as instituições têm uma função mediadora entre os homens. Nós compreendemo-nos a nós próprios graças a esta pertença a uma multiplicidade de instituições, e um ser é definido pela sua capacidade de mudar de ponto de vista e de transgredir as fronteiras entre estas diferentes instituições.

***Um outro domínio no qual justapõe – de momento, atrevo-me a dizer “harmoniza” – duas posições contrárias é o do tempo. Considera de um lado a concepção fenomenológica, onde o tempo é estendido, onde ele se estende para o futuro, e do outro, o tempo físico da concepção “cosmológica”, onde o agora não é senão um ponto localizado numa linha...***

O tempo como estrutura cosmológica da realidade torna-se humano quando é objeto de uma narração. Corrigi todavia essa opinião – que foi também a minha – na conclusão de *Temps et récit*. Não devemos sobrestimar a narrativa, existem muitas outras articulações do tempo que não se deixam reduzir a ela. Pense apenas no tempo na poesia. Nós não temos apenas uma só

conceção coerente do tempo, e como acabo de dizer, não devemos sobrestimar a narração, a narrativa. Devo confessar que passei ao lado de um fator intermediário entre o tempo e a narrativa, que é a memória. Atualmente, escrevo sobre a relação entre o tempo e o esquecimento. Não podemos ligar o tempo directamente à função narrativa, falta um elo: o da memória e do esquecimento que não são nunca inteiramente conscientes. Narrar é um acto consciente, constante, mas a memória opera sobre múltiplos níveis diferentes, dos quais alguns não são completamente conscientes; é o que nos ensina a psicanálise. Além disso, o esquecimento é importante por razões políticas: o esquecimento é crucial para a Europa, particularmente nestes anos em que sobra apenas uma geração de sobreviventes da guerra. Há uma tendência em fugir para o esquecimento. A este respeito, o livro de François Furet, *Le passé d'une illusion*, que trata do comunismo dos intelectuais ocidentais, é de uma grande importância. Uma estratégia de esquecimento foi encetada pelas autoridades comunistas. A invasão da Rússia por Hitler permitia ao resto da Europa esquecer o pacto de não-agressão entre Hitler e Estaline, permitia mesmo perdô-lo... De igual modo, a admiração pela União Soviética atingiu o seu auge no instante em que a opressão era mais violenta – e nós, que éramos anti-fascistas, tentamos todos esquecê-lo. O esquecimento pode ser uma *estratégia* e não apenas uma falta ou uma fraqueza. Existe qualquer coisa de *seletivo* na memória, qualquer coisa que pode ser passivo, porque nós não podemos lembrar-nos de tudo, mas a seleção é um fenómeno muito complexo.

***Será que existe uma relação entre essa reflexão e a “conexão de uma vida” da qual diz que constitui o seu centro de interesse atual?***

Sim, é exatamente isso. E não é um acaso se emprego a palavra *Leben*, e não consciência. São as relações da vida nela incluídas, aquelas que se unem a quem da consciência, que me interessam. Tenho menos apreensões face à *Lebensphilosophie* do que Husserl; ele era provavelmente demasiado prudente sobre este ponto. Somos ser vivos e procuro revelar o que é próprio da vida humana relativamente à dos animais. Mesmo quando caracterizo o fundamento da ética como o *desejo de uma vida boa*, já há vida aqui; uma vida que não é apenas um espaço entre o nascimento e a morte, mas que constitui igualmente a dinâmica da própria existência. Isto também é devido, provavelmente, ao viver num período da vida que é o do seu fim: o que será que quer dizer a vida tocar o seu fim, estar próximo da morte mas ainda em vida? Isso lembra-me uma piada que os meus estudantes de esquerda contavam nos anos setenta: *Haverá uma vida antes da morte?* Considero a resposta a esta piada como uma tarefa pessoal! Deparei-me com este problema há alguns anos atrás, quando o meu filho se suicidou; este facto marcou-me bastante. O que significa que alguns seres humanos, plenos de vida e de força, sintam de forma muito intensa que a única coisa justa a fazer é acabar com a existência? Será este um ato vital ou uma falta vital? A articulação entre a vida e o pensamento, entre a vida e a linguagem, entre a vida e as instituições, a questão de saber como é que a vida é resultado de si mesma, como se mantém, é isso que me interessa. A sua articulação narrativa num texto intervém a um nível ulterior.

Em *Temps et récit* considerei as formas *literárias* da narrativa e passei muito rapidamente sobre as formas mais primitivas, por exemplo, os contos e as pequenas histórias que nós contamos quando nos apresentamos a alguém: eu sou fulano e sicrano, faço isto e aquilo –

damos sobre nós mesmos uma pequena notícia nestas ocasiões. Passei ao lado disso, e por essa razão passei ao lado da memória. Como vê, estamos na autocrítica! Lembro-me do tempo em que terminava o terceiro tomo de *Temps et récit*; mostrei-o a um amigo: disse: mas, isto não é uma conclusão! Passei ainda mais seis meses, no isolamento, para escrever a conclusão e compreender os limites do projeto. É por isso que me interessa mais o que se encontra além destes limites, isto é, as diferentes formas da razão prática, do raciocínio prático.

Existe qualquer coisa de *criativo* na aplicação da razão, uma *Verwendung* que não é uma simples aplicação. Isto vale para múltiplos domínios e para as relações entre estes domínios, por exemplo, no domínio do direito: como podemos efetuar um juízo justo em casos que são sempre singulares? Uma região próxima da do direito é a do diagnóstico médico: é preciso fazer um juízo, mas não o podemos fazer com uma garantia total. Um outro caso ainda é o do historiador que deve reescrever uma parte da história e portanto reavaliar o papel dos poderes e dos indivíduos: narrar de novo os mesmos eventos faz também parte do conhecimento prático. Finalmente, há decisões políticas que repousam sobre uma prática retórica da linguagem – uma situação com a qual muitos indivíduos se encontram confrontados e sobre a qual cada um tem a sua visão das coisas. Estes quatro campos: do direito, da medicina, da história, da política, considero-os como um retângulo, no qual aparecem as forças e as fraquezas da retórica: a retórica é uma prática muito frágil da linguagem que se inscreve entre a prática puramente demonstrativa da linguagem, como, por exemplo, na física e nas matemáticas, por um lado, e os simples sofismas, por outro.

***Isso faz-me pensar numa das suas grandes polémicas, aquela que manteve com o estruturalismo. Como o avalia actualmente?***

O estruturalismo é menos popular atualmente; outrora era um fenómeno de moda. No entanto, sempre distingi entre o estruturalismo como sistema global e as análises estruturais de textos isolados que considero extremamente pertinentes. Estes últimos sobreviveram melhor do que o projeto global. Por outro lado, não aprecio nada os “pós-estruturalistas” americanos: eles nunca foram estruturalistas e não sabem, por isso, do que se trata.

A título pessoal, tive discussões muito profícuas e densas com um dos mais importantes estruturalistas franceses, A. J. Greimas.

***Escreveu livros sobre os símbolos, as metáforas, as narrativas. Devemos ver nesse interesse pelos diferentes fenómenos textuais a ideia segundo a qual cada género tem o seu próprio estatuto ontológico?***

Em todos esses domínios, o que me guiou foi o problema de inovação semântica. É por este motivo que eu vislumbro um parentesco entre metáfora escrita e narrativa: construir uma trama narrativa é tão criativo quanto inventar uma metáfora; as duas operações alargam o campo de extensão da linguagem. Mas é preciso notar bem que se trata de uma criatividade regulada, na medida em que a linguagem permanece uma instituição. Mesmo a retórica tem as suas regras, é por isso que a tradução inglesa de *La métaphore vive* se intitula *Rule of*

*Metaphor...* Aristóteles dizia já que a arte da metáfora era a de ver semelhanças, de compreender, nos diversos fenómenos, semelhanças que não tinham sido compreendidas antes.