

Convenhamos que a “filosofia francesa” enraizada em condições históricas particulares que Serres utilizou para fortalecer a sua posição crítica, não escapa, no entanto, às razões sentimentais e nacionalistas que tal questão suscita. Os seus argumentos poderão ser usados por outros para falar das filosofias em língua alemã, italiana, inglesa.... Exilado, mas de origem italiana, Brunetto Latini (c.1220-1294) contribuiu generosamente para a formação da língua francesa como língua filosófica, apta a transmitir o pensamento ético de Aristóteles. Aí, o sistema pode ser entendido como uma troca, um exercício interlinguístico de que todos colhem frutos ao longo do tempo. Mais: o esforço de tradução de Latini corrói a tese de que só os franceses elevaram a sua língua a um patamar de excelência filosófica e literária.

Talvez por isso, neste século que ainda estamos longe de historiar e de compreender, a ideia de hospitalidade proposta no volume editado por Éric Fottorino seja mais salutar do que o ardiloso e erudito elogio das filosofias nacionais.

*Marisa das Neves Henriques*

Centro de Literatura Portuguesa

Email: marisaneves.henriques@gmail.com

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_54\\_14](https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_14)

Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris: Seuil, 2017, 222 pp. ISBN 9 782021 353327.

Organizado e apresentado por Catherine Goldenstein e com um prefácio de M. Føessel, o livro de P. Ricoeur que recenseamos, neste número da revista, é póstumo e constituído por um conjunto de textos do filósofo, de difícil acesso e quase todos publicados na página online do *Fonds Ricoeur*, na rubrica *Articles et textes en ligne*. Estes escritos encontram-se, na sua maioria, já traduzidos em português, na página da Unidade de Investigação IEF ([http://www.uc.pt/fluc/uidief/publicacoes\\_online](http://www.uc.pt/fluc/uidief/publicacoes_online)), uma iniciativa do grupo de investigação *A racionalidade hermenêutica* da então Unidade de Investigação Linguagem, Interpretação e Filosofia. A referida tradução foi autorizada pela direção do Fonds Ricoeur.

A obra em epígrafe é constituída por doze diálogos e entrevistas, realizados entre 1981 e 2003 que correspondem, como nos diz M. Føessel, ao período de maturidade da filosofia de Ricoeur e a uma fase em que o filósofo faz de novo ouvir a sua voz em França, como intelectual implicado e interessado nos problemas éticos e políticos da democracia e da cidade. Dada a relevância dos textos, optámos por comentá-los um a um, em ordem a despertar a curiosidade e o desejo de leitura da referida obra.

Ricoeur revela, logo no primeiro texto incluído nesta obra, o seu ponto de partida antropológico sobre a política recordando Aristóteles que, nos livros III e

VI da *Ética a Nicómaco*, assinala como é ontologicamente possível a capacidade ética e política do homem. Uma política sem antropologia parece algo puramente processual e sem seiva. A renúncia de alguma filosofia dos anos oitenta ao tratamento das questões antropológicas fundamentais, como as do mal, da decisão, da pessoa e das capacidades humanas, é pelo filósofo criticada como nociva à própria ideia filosofia. Daí o título «Aguardo a renascença».

O segundo texto, sobre a defesa do homem agente e sofredor, isto é capaz, apesar do mal, centra-se na questão da linguagem como lugar da criatividade humana, nomeadamente, na linguagem poética e na importância ética da criação narrativa de intrigas históricas e de ficção. Elas são a coluna vertebral da antropologia, na medida em que testemunham que o homem é nas suas ações, nas suas tristezas, conflitos e alegrias; que estes levam o seu tempo a acontecer, que têm um efeito histórico e que apenas se dizem por meio de uma intriga. Isto é, não são coisas, mas relações onde se encontram envolvidas capacidades que não são puramente operatórias, mas dizem antes respeito ao viver com outros em instituições. Este é um assunto central na filosofia ética e política.

O terceiro, sobre o agir, é um diálogo que se dedica ao problema fundamental da compreensão da intencionalidade da ação e à sua relação com a do texto. Ricoeur recusa os determinismos na explicação da ação e procura compreendê-la à maneira de um texto. O próprio campo do agir político releva também do campo hermenêutico do provável, o que habitualmente é olvidado. Como é esquecido também o facto de o “poder” nascer do viver em conjunto, como disse H. Arendt. Ora, este facto supõe um passado, tradições, mas também projetos. Somos, enquanto comunidade, uma identidade constituída pelas narrativas que fazemos de nós mesmos, logo não um mesmo acabado e substancial, mas um si mesmo responsável, isto é, aberto ao outro. «O acolhimento dos imigrantes (...) faz precisamente parte da história que nós narramos sobre nós mesmos».

O quarto texto, sobre a cidade e o papel da filosofia na vida pública, situa o político e o seu discurso ao nível da boa retórica ou dos argumentos prováveis. O político precisa da filosofia e hoje não se dá conta disso, pois para além do âmbito do verosímil, precisa de uma clarificação sobre a natureza dos bens a distribuir numa democracia, nomeadamente e sobre a natureza do que sejam os valores e qual a sua diferença relativamente às mediações institucionais. Com efeito, hoje, o discurso político emprega termos que nos remetem para conceitos muitas vezes incompatíveis.

O quinto capítulo, sobre a história como saber e como prática, aborda a função narrativa da historiografia no quadro das capacidades ontológicas do homem capaz e da sua natureza eminentemente temporal. É contando a sua vida que o homem alcança uma identidade pois não a possui à partida. Os projetos e decisões que tomamos apoiam-se nas histórias que contamos sobre nós. O historiador respeita os documentos e traças do passado e escolhe uma intriga para dizer o que já foi

e não é mais. Esta capacidade humana de construir intrigas entre acontecimentos dispersos, está também na base dos fenómenos da ideologia e da utopia que governam o nosso imaginário social. A ideologia tem antes de mais a função de preservação da identidade de um grupo, através de símbolos fundadores; a utopia tem pelo contrário, uma função de exílio. Ela abre a dimensão do possível, de que depende a criação do novo. Mas tal como a ideologia se pode tornar repressiva, também a utopia pode ser manipulada por um grupo.

O sexto representa um diálogo do filósofo com Michel Rocard sobre a justiça e o mercado. O ponto de partida proposto pelo filósofo, para a conversa, é a ideia de sociedade, entendida como uma rede de instituições que consiste num vasto sistema de distribuição de todo o tipo de bens e não apenas dos bens mercantis. Está em jogo a crítica ao modelo de distribuição meramente mercantil, fomentado pelo capitalismo e ainda a oposição, tão vulgar nas democracias de hoje, entre uma lógica económica de distribuição e uma lógica moral, de que o representante último no Ocidente foi a regulação moral e religiosa do período medieval.

Porque não há hoje alternativa à democracia, é preciso detetar os valores capazes de emergirem acima das regras meramente processuais da troca e capazes de presidirem à escolha de prioridades. Vivemos, no entanto, numa era de vazio de valores, sabendo que a democracia é o regime onde todos os conflitos estão em aberto. São pois necessários procedimentos para a negociação e discussão mas o filósofo sublinha que esta não pode fazer-se sem convicções. Ora o paradoxo dos Estados laicos é precisamente o facto de proporem um modelo de cidadania purgado de qualquer convicção, a partir do momento em que substituíram a legitimidade antiga, fundada na tradição, pela validade fundada na argumentação. Com efeito, as tradições são os grandes vetores das convicções e é hoje necessário ter em conta o plano em que se desenvolvem as crenças, isto é, a sociedade civil. Sem elas, o próprio Estado acaba por ser substituído pela economia. Mas a economia não pode resolver todos os problemas humanos, nem consagrar a morte de todas as ideologias. O projeto de uma humanidade reconciliada ou pacificada deve ser o grande eixo da política dos próximos séculos.

O sétimo capítulo, sobre a defesa de uma ética do compromisso, parte do princípio de que nenhuma sociedade dispõe de um único sistema de justificação do que é justo ou injusto. Por todo o lado há desigualdades. Daí a necessidade do compromisso muitas vezes confundido com o comprometimento. É o problema da paz cívica que leva ao compromisso, que é assim uma espécie de barreira entre o acordo e a violência; o compromisso exige sempre negociação e imaginação; esta é absolutamente necessária para que possamos admitir que existem outros que vivem com referências distintas das nossas.

Devemos hoje reconhecer que há um pluralismo nos jogos sociais mantidos pelos cidadãos, logo que não há um princípio unificador. Daí a importância do compromisso. A história do estado é a história da penhora progressiva da vio-

lência pública retirada aos indivíduos. Ora, a ética do compromisso precisa da paz civil dado que as pessoas estão aqui divididas por papéis diferentes e bem identificáveis. Mas a vida social é marcada, como mostra a tragédia grega, pelo conflito. O compromisso releva de uma sabedoria prática que seja capaz de elaborar um protocolo de acordo entre as partes em disputa, para as quais não se encontra um princípio superior àquele que cada uma delas reivindica. Todos os compromissos são frágeis, mas lembra Ricoeur, o bem comum define-se «pelo compromisso entre as regras rivais que cobrem os diversos setores de atividade, os mundos de ação».

O oitavo, sobre a guerra, analisa o que se passou na Europa após a segunda guerra mundial, uma resolução dos conflitos violentos, e pergunta se o Islão virá a conseguir libertar-se das suas formas extremistas. É também abordada a questão do religioso como motivação da guerra, no caso americano, nomeadamente, e a questão da tomada de decisão nas democracias ocidentais.

Ricoeur valoriza absolutamente a supressão da pena de morte como condição da entrada dos vários países na União Europeia e o facto de existir uma ratificação, por sessenta estados do ato de fundação do tribunal penal internacional. A partir de então nenhum tirano estará mais em segurança. O filósofo refere-se ainda ao papel importante das ONG, situadas hoje entre a estrutura internacional da ONU e o envolvimento popular. A opinião pública dos nossos dias é dominada pela questão da segurança: precisamos de uma resposta à insegurança. E a liberdade deve ser entendida como um poder de agir que precisa de ser complementado pela solidariedade relativamente à igualdade de oportunidades. O homem contemporâneo valoriza a tranquilidade, a cordialidade e o tipo de relações, não mercantis que permitem o estabelecimento de laços sociais decentes.

O nono, sobre o mal como desafio para a filosofia, começa por abordar a questão dos limites e das fronteiras da filosofia, em seguida, a questão do religioso e da filosofia e afirma claramente que o religioso não existe em lado nenhum como universal. Há núcleos organizadores do religioso, textos fundadores. Ricoeur considera aliás que a pluralidade está já inscrita na origem do cristianismo pois existem quatro Evangelhos para interpretar a paixão de Cristo. A multiplicidade de leituras destes textos resulta do carácter insondável da mensagem, pois os próprios textos fundadores são apenas testemunho de uma reserva de sentido que não pode ser plenamente entendida.

O mal, porta de entrada no religioso, é um desafio para a filosofia e para a teologia, na medida em que escapa a toda a racionalização. Os filósofos tentaram, com efeito, elaborar teodiceias sobre o mal enquanto nas religiões cristã e judaica o mal permanece um verdadeiro mistério: é preciso viver com ele de forma significativa. À pergunta sobre o modo como o filósofo avalia a grandeza de uma religião, Ricoeur responde que valoriza sobretudo o modo como ela é capaz de produzir a compreensão de si ao nível comunitário e ao nível social

e político. Considera assim que o judaísmo e o cristianismo permitiram que o homem capaz entrasse na esfera ético-política, isto é, que fosse capaz de existir com outros em instituições e que produzisse cultura, ciências e artes. Daí que o filósofo valorize estas religiões e considere ainda que só o budismo, com a sua ideia de compaixão, pode confrontar-se com o judaísmo e com o cristianismo.

Quanto ao Islão, depois de afirmar que nunca nele encontrou nada que não estivesse já nos textos do Novo Testamento, o filósofo mostra-nos que o Livro nesta religião não é da mesma natureza que os textos que estão na base do judaísmo e do cristianismo. Com efeito, os autores dos textos do Novo Testamento, escreveram em grego, sabiam que Deus não falara grego e que, portanto, havia uma distância entre a Palavra e a sua tradução humana. Ora, para o Islão, Deus fala árabe, pela boca de Maomé, o que dá origem a que seja muito difícil que aqui surja um problema de interpretação. A grande questão do Islão reside pois na dificuldade da crítica ou da interpretação. Estas sempre existiram no judaísmo e no cristianismo que sempre souberam negociar com a crítica. No cristianismo o debate, sempre existente, revelou a sua vitalidade.

Hoje, quando o religioso já não é característica das sociedades europeias, laicas, Ricoeur vê, no entanto nele uma fonte de motivação fundamental: encorajar a justiça a ir até ao fim do seu projeto, encontrando a caridade e o dom que já não são do seu foro. E referindo-se ao plano da educação, o filósofo considera conveniente evitar a laicidade feita de abstenção e pensa ainda que seria vantajoso que a escola preparasse os jovens para o confronto religioso que surge hoje na sociedade civil. Com efeito, a herança religiosa faz parte, com as Luzes e o Romantismo, das grandes tradições da modernidade.

O décimo texto, sobre ética, política e ecologia, aborda a importância de H. Jonas e a questão por ele colocada da ética da responsabilidade diante das consequências globais e dos perigos possíveis das mutações tecnológicas introduzidas na vida humana sobre a terra. A heurística do medo de Jonas leva-nos a perceber que o homem se tornou perigoso para o homem e que hoje as instituições e o político devem integrar a moderação e a prudência como virtudes éticas da arte de governar. Há que ter em conta que a capacidade de iniciativa não é a única medida da ética; nos dias de hoje em que as decisões são difíceis e têm efeitos globais, elas devem passar pela realidade dos conselhos como acontece já na ética médica; a vantagem destas comissões reside no facto de as grandes escolhas surgirem após uma forte discussão interdisciplinar. As células de conselho que apareceram nos comités de ética, constituídos por moralistas, por médicos, por biólogos, e filósofos teólogos, são hoje absolutamente fundamentais para tratar problemas como os do início e fim da vida, por exemplo. E a questão coloca-se nos mesmos termos à escala internacional; como nos diz o filósofo, é necessário «um colóquio de competências, de responsabilidades e de sensibilidades diversas». Devemos ter consciência da necessidade de haver no mundo contemporâneo vários

planos de discussão: no espaço público, no fórum, na ágora, nos comités de ética. Os comités de especialistas devem ser os verdadeiros conselheiros do público. Ricoeur considera neste contexto «que os movimentos especializados na reflexão e na ação ecológica não deveriam tomar a forma clássica de um partido político», mas antes integrar um conselho de resposta aos problemas colocados hoje pelos efeitos nocivos da tecnociência. Não devemos esquecer que nos últimos dez anos houve uma maior demanda de ética do lado da política, devido à dimensão sem precedentes dos efeitos perigosos de algumas aplicações técnicas da ciência.

Tal como o trágico grego se debruçava sobre os efeitos nocivos do poder de reis e príncipes, também hoje os efeitos terríveis do poder técnico da ciência aparecem expressos na designação de tecnociência. Ricoeur é contra os excessos da tecnociência tal como contra os da ecologia naturalista que, nomeadamente, Luc Ferry acusa de anti-humanista (Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset: 1992). O homem é, de facto, para Ricoeur, apenas um fragmento do ecossistema, mas o único dotado de conhecimento e de responsabilidade. Numa ideologia naturalista, esquece-se que quem levanta questões é o homem. É preciso, pois, manter o equilíbrio frágil entre estes dois aspetos e não cair num extremo ou no outro. Com efeito, a própria preservação da natureza faz parte do projeto humanista.

Se os movimentos ecologistas partem do pressuposto que a relação das sociedades com a natureza e o ambiente têm sido destruidoras, pode, segundo Ricoeur, dizer-se que há um prisma ecológico sobre todas as questões políticas, mas que nem todas as questões são ecológicas na sua problemática central. A ecologia torna-se política quando integra o seu problema na temática política central - o da distribuição do poder pelo maior número possível de pessoas. Segundo Ricoeur, talvez estejamos ainda na infância da temática. A ecologia tem que encontrar a justa medida entre a sua dissolução e o sectarismo.

O capítulo onze sobre *A ética, entre o mal e o pior*, exprime o teor de uma conversa entre Ricoeur e o Psiquiatra Yves Pelicier, ocorrida em 1994. O tema é a importância da ética nos dias de hoje. Ela surge com importância crucial quando as bifurcações do agir humano originam inúmeras situações de decisão que implicam valores. Ricoeur, neste texto, distingue claramente, como noutros, ética de moral, mostrando-nos como para si a ética diz respeito ao desejo humano de realização com outros em instituições que saibam ser prudentes na aplicação das normas. Isto é, se a ética enraíza no desejo de viver bem, o desejo não basta, é necessário a moral e as instituições para que se apliquem as normas constringentes, necessárias por causa da violência e do mal. Mas é ainda necessário que a aplicação das normas passe pela decisão prudente, terceiro nível da ética, a que Ricoeur chama sabedoria prática, em ordem a que as situações concretas e singulares sejam salvaguardadas.

Ora, a relação médico doente nos dias de hoje é um bom exemplo da aplicação destes três níveis éticos. Vejamos, em primeiro lugar o que é a doença: é para o homem o contrário do uso pleno das suas capacidades, isto é, o doente é

atingido nos seus poderes e precisa de ajuda. É isto que causa sofrimento, sendo este uma resposta a todas as figuras da incapacidade para ser. Há tantas figuras da incapacidade como há diferentes níveis da saúde.

Claro que a felicidade não é incompatível com o sofrimento, embora hoje, com a grande evolução e promessas da medicina, tenhamos a pretensão de não sofrer. Ricoeur lembra-nos que por felicidade entende a capacidade de encontrar uma satisfação e realização de si, o que evidentemente não exclui o sofrimento e o seu caráter inelutável na vida humana. Devemos integrar o conflito e o sofrimento nas nossas vidas humanas, consentir-lhes, fazer-lhes frente ou ser capaz de negociar com a adversidade. Claro que esta capacidade supõe muitas vezes a ajuda de um outro; com efeito temos sempre a necessidade do cuidado do outro na efetivação dos nossos poderes. No âmbito da saúde esta ideia de cuidado é bem presente nas células de bom conselho, constituídas, para além do doente, pela equipa médica e pela família.

Mas não implicará a relação ética em Ricoeur a reciprocidade? No âmbito médico, Ricoeur lembra que apesar de as relações serem bastante assimétricas, surge uma reciprocidade dos insubstituíveis, um acompanhamento que é possível fazer. Dar e receber quando já não é possível fazer mais. O médico que trata, recebe do olhar dos seus doentes, mesmo dos moribundos, uma aprendizagem da sua própria humanidade. Deve assim ajudá-los a poder ainda dar. Dar e receber é na opinião de Ricoeur, que relembra P. Kemp, o último reduto da Humanidade.

O filósofo francês sublinha neste diálogo que os problemas realmente difíceis da ética não dizem respeito à escolha do bem e do mal, mas do cinzento e do preto isto é a decisão entre o mal e o pior. Os casos difíceis são justamente aqueles em que não sabemos a que regra recorrer e em que é necessário «inventar ao mesmo tempo a norma e o juízo». Daí mais uma vez a necessidade atual dos conselhos. Enquanto na justiça conhecemos a regra, na equidade, é preciso encontrá-la, sob pena de cairmos em situações como a representada pela tragédia *Antígona*.

O último texto intitulado *Arte, linguagem e hermenêutica estética*, começa, como não poderia deixar de ser, com uma referência a Kant e ao subjetivismo estético. O filósofo de Königsberg, conseguiu ultrapassar o relativismo estético por meio da ideia de comunicabilidade sem conceito, uma forma do universal. O que na obra de arte é transmitido não é uma regra, nem um caso particular, mas o jogo entre o entendimento e a imaginação. Para Ricoeur, que como Gadamer, considera que Kant ficou ainda preso ao modelo da experiência científica enquanto lugar da verdade, o que é verdadeiramente importante na experiência estética é que os resultados desta, diferentemente dos fenómenos económicos e políticos, são sempre um excesso relativamente à sua produção. A obra escapa à própria história da sua constituição e cria ela própria uma nova temporalidade por meio do fenómeno da sua comunicação. Ela é sempre a relação a um público, é apresentação, exige ser partilhada, cria uma história, a

da sua receção e um público temporalmente aberto e indefinido. Importa sobretudo a sua capacidade de transcender o utilitário e imediato e de se reinscrever e mostrar indefinidamente. A obra de arte não proporciona uma experiência ética, mas tem o mérito de nos mostrar que no nosso mundo vivido nem tudo se reduz ao utilitário e ao mercantil.

O poder refigurador da arte implica que ela seja, à maneira da mimese, em sentido aristotélico, uma inovação semântica ou capaz de abrir um mundo. Ricoeur valoriza a narrativa pelo seu poder de nos dar conta da experiência contingente dos personagens e pelo facto de estas criarem pelas suas escolhas e ações algo de inelutável. Uma obra cria as suas influências e, apesar do filósofo distinguir claramente entre ética e estética, reconhece que a arte abre novas perspetivas e horizontes à praxis. Daí a sua importância filosófica.

*Maria Luísa Portocarrero*

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação,  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Unidade I&D CECH  
mlp600@gmail.com

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_54\\_15](https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_15)

Keith Ansell-Pearson. *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition*. London: Bloomsbury Academic, 2018, 208 pp. ISBN-10: 135004394X (Kindle edition)

O mote central do livro de Keith Ansell-Pearson é a ideia desenvolvida por Bergson em seu texto de 1903, *Introdução à metafísica*, de que a filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana, avançando para além das percepções exteriores e adentrando, através da intuição, nos domínios do *esprit*. Quando restrita à condição humana, afirma Ansell-Pearson, a filosofia falha em apreciar o quanto somos não apenas criaturas de hábitos e automatismos, e que estamos também envolvidos numa *creative evolution of becoming* (pos. 165). Esse debate vai atravessar toda a extensão do livro, e ao longo dos capítulos esta ideia de um superar a condição humana é gradativamente associada aos temas centrais de Bergson.

Tendo isso em vista, o autor avança, no primeiro capítulo, algumas definições sobre aspectos capitais do pensamento de Bergson, tais como duração e intuição, investindo ainda na receção crítica de Kant na obra do pensador francês, bem como sua desconfiança em relação a um racionalismo levado ao extremo. No segundo capítulo, Ansell-Pearson aborda a leitura que Bergson faz do epicurismo, num texto publicado em 1884, através da análise do poema de Lucrécio *De rerum Natura*. O grande interesse aqui é sobretudo o método utilizado por Bergson para