



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
DOUTORADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

ALUIZIO OLIVEIRA DE SOUZA

**PAUL RICŒUR:
A NOÇÃO DE SABEDORIA TRÁGICA**

TERESINA

2026

ALUIZIO OLIVEIRA DE SOUZA

**PAUL RICŒUR:
A NOÇÃO DE SABEDORIA TRÁGICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação, em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL-UFPI), para Defesa de Doutorado na Linha de Pesquisa Filosofia Prática, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

TERESINA
2026

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S729p Souza, Aluizio Oliveira de.
Paul Ricoeur : a noção de sabedoria trágica / Aluizio Oliveira de Souza. -- 2026.
175 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2026.
“Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro”.

1. Ricoeur, Paul. 2. Sabedoria Prática. 3. Sabedoria Trágica.
I. Carneiro, José Vanderlei. II. Título.

CDD 194

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite – CRB3/1004

ALUIZIO OLIVEIRA DE SOUZA

**PAUL RICŒUR:
A NOÇÃO DE SABEDORIA TRÁGICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação, em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL-UFPI), para Defesa de Doutorado na Linha de Pesquisa Filosofia Prática, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro – UFPI
Orientador

Prof. Dr. José Elielton de Sousa – UFPI
Examinador Interno

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla – PPGFIL/UFPI/UNED/ESPANHA
Examinador Interno

Prof. Dr. Cláudio Reichert do Nascimento – UFOB
Examinador Externo

Prof. Dr. Francisco Diez Fischer – UCA/ARGENTINA
Examinador Externo

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos – UFPI
Examinador Suplente

Dedico à Ketlin Vitória Truppel dos Santos

AGRADECIMENTOS

Agradeço às seguintes instituições, cujo apoio foi essencial para a realização deste trabalho: a Universidade Federal do Piauí – UFPI; a Pontificia Universidad Católica Argentina – UCA; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL/UFPI; ao Grupo de Estudo em Hermenêutica de Ricœur – GEHR; e a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Registro minha consideração e admiração aos docentes cujas contribuições e orientações acadêmicas foram decisivas para o desenvolvimento desta pesquisa: Dr. José Vanderlei Carneiro; Dr. José Elielton de Sousa; Dr. Francisco Diez Fischer; Dra. Cristina Amaro Viana; Dr. Valdinei Vicente de Jesus; Dr. Cláudio Reichert do Nascimento; e Dr. Carlos Paula da Moraes.

Expresso, por fim, meu reconhecimento e apreço aos amigos cujos vínculos, diálogos e apoio enriqueceram significativamente esta trajetória acadêmica: Antônio Reginaldo Maia de Araújo; Tiago Marques Rego; Romário Ney R de Souza; Aluildo Conceição de Souza; Maria da Glória Oliveira de Souza; e Anazildo Oliveira de Souza.

“Si le caractère est la nécessité la plus proche de ma volonté, on peut bien dire que la vie est la nécessité de base. Elle alimente les virtualités de l'inconscient et leurs conflits, elle donne au caractère ses directions privilégiées; c'est en elle que tout se résoud en dernière instance. En dernière instance? L'animal en nous n'est-il pas à certains égards végétal et finalement minéral? Certes, mais c'est avec l'animal seul que je suis en procès; c'est seulement au point de vue de la connaissance objective que la vie implique l'ordre physico-chimique; en moi et pour moi, l'union de l'âme et du corps est l'union de la liberté et de la vie. Je suis «en vi'e»: comme le suggère le langage, il suffit que je sois «en vie» pour que je vienne «au monde», – pour que «j'existe» x. N'avons-nous pas dit sur la vie tout ce que la connaissance phénoménologique de l'homme permet d'en dire, en évoquant cette spontanéité des besoins qui vient nourrir nos motifs, ou cette spontanéité des premiers pouvoirs du corps qui s'exprime dans l'explosion émotive ou dans la construction et la ténacité des habitudes? Non; la vie est plus que la spontanéité des motifs et des pouvoirs; elle est une certaine nécessité d'exister que je ne peux plus m'opposer pour la juger et la maîtriser. Je ne peux pas aller jusqu'au bout de cet acte d'exil qu'est la conscience, de cette appréciation et de cette souveraineté que sont la motivation et l'effort; la vie échappe de toutes parts à ce jugement et à ce commandement auquel elle est secrètement présente. La vie n'est pas seulement la partie basse de moi-même sur laquelle je règne; je suis vivant tout entier, vivant dans ma liberté même. Je dois être en vie pour être responsable de ma vie. Cela que je commande me fait exister”.

Paul Ricœur, *Le volontaire et L'involontaire*

RESUMO

Esta pesquisa apresenta como tese “A noção de sabedoria trágica” a partir da filosofia de Paul Ricœur (1913-2005). O texto está dividido, basicamente, em três discussões-problemas: i) a noção de trágico segundo Ricœur; ii) os limites do conceito de sabedoria prática; iii) as implicações da noção de sabedoria trágica. A pesquisa coloca em evidência a abordagem do conceito de sabedoria prática como sendo insuficiente para a compreensão e para a interpretação dos momentos trágicos da vida humana, necessariamente, são nesses momentos que se exige uma sabedoria específica. Pontuam-se os principais interlocutores de Ricœur e essenciais para a formulação da pesquisa, são eles: Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), Immanuel Kant (1724-1804) e Karl Jaspers (1883-1969). Por conseguinte, o texto toma para si como percurso metodológico fundamental a hermenêutica fenomenológica ricœuriana, que apresenta essa noção de sabedoria trágica. Desse modo, as principais obras do filósofo francês que merecem destaque para a manifestação da tese são: *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique I* (1969), *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990), *Lectures. Tome III: Aux frontières de la philosophie* (1992). Portanto, com base nestas obras, para a configuração da noção de sabedoria trágica, torna-se de suma importância considerar as seguintes questões: o mal, a sabedoria prática, a não-filosofia e a vida.

Palavras-chave: Paul Ricœur. Sabedoria Prática. Sabedoria Trágica.

RÉSUMÉ

Cette recherche présente comme thèse «La notion de sagesse tragique» à partir de la philosophie de Paul Ricœur (1913-2005). Le texte est essentiellement divisé en trois discussions-problèmes: i) la notion de tragique selon Ricœur; ii) les limites du concept de sagesse pratique; iii) les implications de la notion de sagesse tragique. La recherche met en évidence l'approche du concept de sagesse pratique comme étant insuffisante pour comprendre et interpréter les moments tragiques de la vie humaine; ce sont nécessairement ces moments qui exigent une sagesse spécifique. Dans ce sens, il convient de souligner les principaux interlocuteurs de Ricœur, essentiels à la formulation de la recherche, à savoir: Aristote (384 av. J. – C. – 322 av. J.-C.), Immanuel Kant (1724-1804) et Karl Jaspers (1883-1969). Par conséquent, le texte adopte comme démarche méthodologique fondamentale l'herméneutique phénoménologique ricœurienne, laquelle présente: «La notion de sagesse tragique». Ainsi, les principales œuvres du philosophe français qui méritent d'être soulignées pour la manifestation de la thèse sont: *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique I* (1969), *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990), *Lectures. Tome III: Aux frontières de la philosophie* (1992). Ainsi, sur la base de ces œuvres, pour la configuration de la notion de sagesse tragique, il devient d'une importance capitale de considérer les questions suivantes: le mal, la sagesse pratique, la non-philosophie et la vie.

Mots clés: Paul Ricœur. Sagesse Pratique. Sagesse Tragique.

SUMÁRIO

REFLEXÕES INICIAIS.....	12
<i>Sobre o Método: Hermenêutica do Trágico.....</i>	<i>13</i>
<i>Percurso da Sabedoria Trágica.....</i>	<i>17</i>
 1 - A NOÇÃO DE TRÁGICO	 21
1.1 - O Mal.....	22
1.1.1 - O Pecado	31
1.1.2 - A Culpabilidade.....	45
1.1.3 - A Morte.....	57
 2 - A NOÇÃO DE SABEDORIA PRÁTICA	 68
2.1 - A <i>Phrónesis</i> em Aristóteles.....	69
2.2 - A Prudência em Immanuel Kant.....	81
2.3 – A Sabedoria Prática em Paul Ricœur.....	95
2.4 - A Noção de Sabedoria Prática.....	106
 3 - A NOÇÃO DE SABEDORIA TRÁGICA.....	 115
3.1 - A Tragédia na <i>Poética</i> de Aristóteles.....	116
3.2 - O Saber Trágico em Karl Jaspers.....	124
3.3 – O Trágico da Ação em Paul Ricœur.....	136
3.4 - As Dimensões da Sabedoria Trágica.....	145
3.4.1 - <i>Dimensão Filosófica</i>	146
3.4.2 - <i>Dimensão Reflexiva</i>	150
3.4.3 - <i>Dimensão Ética</i>	155
 Ilustração 1.....	 163
Ilustração 2.....	164
 REFLEXÕES FINAIS	 167
 REFERÊNCIAS.....	 170

REFLEXÕES INICIAIS

O filósofo francês, Paul Ricœur (1913-2005), compreende a reflexão e a especulação como partes fundamentais da atividade filosófica. Suas refigurações e interpretações nascem, frequentemente, de uma filosofia de natureza reflexiva¹, que estrutura parte considerável de sua produção. Com base nessa concepção hermenêutico-reflexiva, de orientação fenomenológica, verifica-se a ética como eixo central para a presente tese.

Ao longo de mais de cinquenta anos de atividade intelectual, Ricœur desenvolve um método filosófico reconhecido por sua complexidade e profundidade na história do pensamento ocidental. Em sua obra, nota-se que, em alguns momentos, a hermenêutica é enxertada na fenomenologia, enquanto, em outros, a fenomenologia é enxertada na hermenêutica. Isso permite identificar, ao longo dos textos, tanto o uso da expressão “hermenêutica fenomenológica” quanto “fenomenologia hermenêutica”, sugerindo uma mútua implicação.

A temática abordada neste trabalho gira em torno da sabedoria prática, interpretada e reconfigurada a partir da obra *Soi-même comme un autre* (1990). Ricœur revisita o conceito aristotélico de *phrónesis* e encontra nele um elemento relevante para pensar o problema ético na contemporaneidade. A sabedoria prática (*sagesse pratique*), sob a perspectiva ricœuriana, articula o mundo teórico e o mundo prático, conecta o singular ao universal e possibilita a mediação entre reflexão e ação. Em decorrência disso, o autor investiga essa sabedoria prática a partir da ética aristotélica, explorando seus limites hermenêuticos, éticos e filosóficos.

Visando ampliar essa reflexão, do ponto de vista da filosofia ricœuriana, propõe-se aqui uma perspectiva que precisa ser explorada: a noção de sabedoria trágica. Especificando então a fundamentação dessa abordagem, identificam-se dois aspectos principais da tese: a problemática e as primeiras hipóteses.

Os problemas pontuais são:

- Quais são os fundamentos filosóficos da noção de trágico?
- Quais são os limites da noção de sabedoria prática em Ricœur?
- O que é a noção de sabedoria trágica? A que corresponde essa noção?

As breves respostas são:

- Momentos trágicos na vida humana podem implicar o mal; e, por mal, entende-se as ações puramente humanas, relacionadas ao pecado, à culpa e à morte.
- A sabedoria prática é essencial para a deliberação em momentos singulares, inclusive em momentos difíceis, mas torna-se insuficiente nos momentos trágicos.

¹ Ricœur toma com referência a filosofia reflexiva de Jean Nabert (1981 – 1960).

- A sabedoria trágica, seguindo o percurso filosófico de Ricœur, é uma noção cuja correspondência se desenvolve no âmbito ético e que se nutre das ideias de enxerto, mediação e refiguração.

Dessa forma, defende-se, nesta tese, a presença do trágico na filosofia ricœuriana e, a partir do filósofo francês, a demonstração da noção de sabedoria trágica. Descreve-se que, na filosofia de Ricœur, a tragédia grega e o trágico da ação são elementos fundamentais, sendo que, tanto um quanto o outro, são concepções indispensáveis na composição da pequena ética e da hermenêutica fenomenológica.

O objetivo final consiste em apresentar meandros, implicações e especificidades da noção de sabedoria prática, desenvolvendo, a partir dela, enxertos, mediações e refigurações de contexto hermenêutico-filosófico. Com isso, pressupõe-se que a tragédia, saber que Ricœur classifica como não filosófico, pode oferecer ao sujeito contemporâneo uma nova perspectiva ética. Postula-se, ainda, que o trágico, ao emergir como orientador da sabedoria prática, contribui de maneira significativa para a tomada de decisões morais em contextos de incerteza, complexidade e conflito. Trata-se, portanto, de uma noção que deve ser examinada entre as fronteiras da filosofia, ética e hermenêutica.

Sobre o Método: Hermenêutica do Trágico

É importante explicitar a perspectiva teórico-metodológico desta tese. Um desdobramento da compreensão de “hermenêutica fenomenológica” e suas múltiplas acepções (texto, si, ação), mais adequada ao estudo da sabedoria trágica passando pela poética², em outros termos, uma hermenêutica do trágico.

Filósofos como Friedrich Hegel³, Friedrich Nietzsche⁴ e Karl Jaspers⁵ identificaram profundos ensinamentos e saberes nos trágicos gregos. Segundo eles, a tragédia estava presente no sentimento e nas práticas cotidianas da vida. O trágico grego tinha suas implicações na vida

² “*Même si annoncé de longue date, on peut parler, avec La métaphore vive, Du texte à l'action, et Temps et Récit, d'un tournant poétique de la phénoménologie et de l'herméneutique de Ricoeur. Dans un texte intitulé «Rhétorique, poétique, herméneutique», il écrit: «La conversion de l'imaginaire, voilà la visée centrale de la poétique. Par elle, la poétique fait bouger l'univers sédimenté des idées admises, prémisses de l'argumentation rhétorique. Cette même percée de l'imaginaire ébranle en même temps l'ordre de la persuasion, dès lors qu'il s'agit moins de trancher une controverse que d'engendrer une conviction nouvelle» (L2, 487)» (Abel e Porée, 2007, p. 67).*

“Mesmo que anunciado há muito tempo, pode-se falar, com *La métaphore vive, Du texte à l'action e Temps et Récit*, de uma virada poética da fenomenologia e da hermenêutica de Ricoeur. Em um texto intitulado «Retórica, poética, hermenêutica», ele escreve: «A conversão do imaginário, eis o objetivo central da poética. Por ela, a poética faz mover o universo sedimentado das ideias admitidas, premissas da argumentação retórica. Essa mesma irrupção do imaginário abala ao mesmo tempo a ordem da persuasão, na medida em que se trata menos de decidir uma controvérsia do que de engendrar uma convicção nova» (L2, 487)”(tradução nossa).

³ *Phänomenologie des Geistes* (1807).

⁴ *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872).

⁵ *Von der Wahrheit* (1947).

humana, de tal modo que abarcava diversas possibilidades no âmbito da cultura grega, sejam educacionais e/ou jurídicas, sejam morais e/ou espirituais.

Um dos direcionamentos de Ricœur sobre a hermenêutica, parte da hermenêutica do texto⁶ que implica na seguinte descrição: “Por hermenêutica entenderemos sempre a teoria das regras que presidem a uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto”⁷. Mas a proposta aqui é a saída do texto para a ação trágica (trágico da ação), é um percurso que vai da interpretação do texto à interpretação da ação. Dois pontos fundamentais aos quais o filósofo não perde de vista: primeiro, a preocupação em situar e estabelecer uma hermenêutica do texto, considerando sua origem nas questões pertinentes à autoria, nas problemáticas relacionadas à originalidade e acerca das versões de tradução; segundo, o filósofo considera fundamental, para o trabalho de interpretação, a tarefa desenvolvida pela exegese, ir se debruçar/investigar um texto implica, antes de tudo, ter domínio das funções e das “ferramentas” exegeticas.

Ricœur compreende que a hermenêutica, a qual lida com textos, deve abarcar uma maior amplitude de dados (um maior arco de operações) para conseguir ainda mais domínio nas análises interpretativas de textos. Buscando esse domínio de compreensão do texto, essa hermenêutica defende uma investigação que abranja rigorosamente três elementos textuais, a saber: a obra, o autor e o leitor.

Para o filósofo francês: “*Une herméneutique, en revanche, est soucieuse de reconstruire l’arc entier des opérations par lesquelles l’expérience pratique se donne des oeuvres, des auteurs et des lecteurs*”⁸. Ricœur amplia suas operações de interpretação considerando os elementos hermenêuticos, especialmente, nos atos práticos da experiência referindo-se a obra, ao autor e ao leitor.

A experiência prática da hermenêutica do trágico pode ser ocasionada pela obra. O texto, o livro ou a obra ‘dá o que pensar’ quando há coerência (sentido e lógica) em sua mensagem, quando há explicitações das referências e quando há uma reflexão sobre a vida, na existência de si e do outro. O autor tenta alcançar, em algum nível, a coesão entre suas palavras (escrita),

⁶ A tese segue a leitura e a compreensão de Tomás Domingo Moratalla no que diz respeito a relação entre hermenêutica do texto e ética: “*No hay conflicto en Ricoeur entre una herméutica de los textos y una ética del cuidado del otro. La ética de la responsabilidad aúna herméutica y reconocimiento, y lo mismo su bioética*” (Moratalla, 2007, p. 284).

“Não há conflito em Ricoeur entre uma hermenêutica dos textos e uma ética do cuidado do outro. A ética da responsabilidade reúne hermenêutica e reconhecimento, e o mesmo sua bioética” (tradução nossa).

⁷ Paul Ricœur (1977, p. 19).

⁸ Paul Ricœur (1983, p. 86).

“Uma hermenêutica, em contrapartida, preocupa-se em reconstruir todo o arco das operações mediante as quais a experiência prática dá a si mesma obras, autores e leitores” (tradução de Claudia Berliner, 2010a, p. 95).

tenta expor seus objetivos, seus limites e seus ideais (ideologias⁹). O leitor, em alguma medida, busca aplicabilidade (funcionalidade) das ideias, relação (imbricamento) direta com sua existência e uma reflexão que possibilite a compreensão de sua realidade ou a fuga dessa mesma realidade.

Após essa breve introdução em torno da hermenêutica do texto, ver-se-á algumas considerações e atribuições para uma hermenêutica do trágico. Essa hermenêutica deve rigorosamente se debruçar/investigar três elementos, não textuais, mas elementos existenciais, a saber: vida, ação e sofrimento.

A hermenêutica do trágico consiste numa argumentação dialógica que demonstra três questões centrais: *“C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir”*¹⁰.

O viver, o agir e o sofrer, uma tríade que corresponde à organização interpretativa da hermenêutica do trágico. Em explicitação direta, tem-se: viver diz respeito às exigências práticas que indicam interpretações relacionadas a si mesmo e ao tempo da vida; agir com respeito e responsabilidade são características fundamentais nas ações com o outro e com o coletivo; o sofrer, em uma expressão filosófica interpretativa, é aquela que está no entremeio da vida até a morte, conseqüentemente, o sofrimento se constitui como fenômeno existencial mais transparente diante do trágico da ação.

Para Ricœur, em uma das distinções sobre a noção de vida, considerando as muitas questões e as diversas abordagens, implica na seguinte posição: “o tempo mortal do existente vivo [*existant vivant*]: é o tempo da retirada, no sentido de retirada, o tempo de desaparecer”¹¹. O tempo da obra é distinto do tempo da vida; este último, que aqui interessa, consiste no tempo em que o ser é, na participação dos tormentos e das alegrias, é significativamente o tempo mortal. O tempo mortal da vida, aquele ao qual tende a se contentar com a tristeza, a pobreza de espírito e com o fim, o “ter-de-morrer”¹².

Buscando um sentido para a ação, foi dito por Ricœur a seguinte afirmativa conceitual: “A ação é um fenômeno social, não apenas porque é a obra de vários agentes, de tal modo que o papel de cada um deles não se pode distinguir do papel dos outros, mas também porque os

⁹ Ver: *A ideologia e a utopia* (Ricœur, 2017a).

¹⁰ Paul Ricœur (1983, p. 86).

“É tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que recebe e assim muda seu agir” (tradução de Claudia Berliner, 2010a, p. 94-95).

¹¹ Paul Ricœur (2011a, p. 78).

¹² Paul Ricœur (2011a, p. 78).

nosso acto nos escapam e têm efeitos que não tínhamos visado”¹³. O filósofo entende que, da mesma forma que a obra se desprende do autor, assim também ocorre com a ação e o agente. Resultando, desse modo, no desenvolvimento de suas próprias consequências, tal questão leva o filósofo a destacar que “a autonomização da acção humana constitui a dimensão social da acção”¹⁴.

Para Ricœur, o sofrimento é distinto da dor. Esta última está concentrada no corpo e precisa ser tratada e diagnosticada pela medicina, pela enfermagem ou pela biologia; nisso consiste o plano físico. Já o sofrimento tem sua região delineada pela ética, numa reflexão filosófica. “*La question de la souffrance revêt une dimension éthique et philosophique, dès lors que se rencontrent, dans le même affect, la passivité du souffrir, subi, voire infligé par autrui, et une demande de sens*”¹⁵. Trata-se de um tempo do sofrer que se relaciona com o modo de viver, com as ações deliberativas e, principalmente, com os conflitos individuais e sociais.

Passa-se agora a questões mais pontuais acerca da hermenêutica do trágico: apontamentos ainda referentes ao viver, agir e sofrer, mas de cunho prático, de uma escrita-prática que ponha em evidência o campo interpretativo da hermenêutica do trágico.

O objeto da hermenêutica do trágico, considerado como fundamental, não poderia ser outro que não a própria vida. A investigação proposta por essa hermenêutica se concentra na própria ideia de vida, especificamente nos momentos trágicos da vida (de si mesmo e do outro). Portanto, a vida não tem um contexto generalista, mas tem na especificidade apontada acima; em suma, indica-se que a hermenêutica do trágico volta sua pesquisa para o estudo designado nos momentos de tragédia da vida humana.

A tarefa da hermenêutica do trágico baseia-se em examinar a ação. Se se entender que a vida humana tem, em sua conjuntura, uma formação composta por diversos momentos (períodos ou situações), como momentos felizes, momentos alegres, momentos tristes, momentos reflexivos, momentos agonísticos, momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos. Ora, se em alguma medida é isso o que ocorre com a vida, então são nesses momentos que estão situadas as ações, de modo que são justamente essas ações que a hermenêutica do trágico tem de se ocupar.

Os problemas encarados pela hermenêutica do trágico são, em demasia, existenciais; estão direcionados às indagações das experiências humanas. No entanto, pode-se concluir que um dos principais problemas dessa hermenêutica remete ao sofrimento, ao sofrer humano.

¹³ Paul Ricœur (1989, p. 195).

¹⁴ Paul Ricœur (1989, p. 195).

¹⁵ Paul Ricœur (1992a, p. 17).

“A questão do sofrimento se reveste de uma dimensão ética e filosófica, desde que se encontrem, no mesmo afeto, a passividade do sofrer, sofrido, ou mesmo infligido por outrem, e uma demanda de sentido” (tradução nossa).

Trata-se de uma problemática que exige distinções conceituais (entre dor e sofrimento, por exemplo), limites quanto ao alcance reflexivo filosófico (a especulação na hermenêutica do trágico não tem pretensões universais) e mediações entre perspectivas que, na maioria das vezes, são antagônicas ou opostas (são relações e/ou enxertos metodológicos), realizadas com o intuito hermenêutico de apresentar hipóteses e teses originais.

Portanto, a hermenêutica que se dedica aos questionamentos relativos ao trágico tem sua consistência inerente à pessoa humana, necessariamente, nas seguintes dimensões: vida, ação e sofrimento. Desse modo, é cabível, para a hermenêutica do trágico, um quadro teórico de investigação que delineie, basicamente, o objeto, a tarefa e o problema. Assim, compreende-se que noções como “o vive”, “o age” e “o sofre”, na formulação substantivada, possibilitam alcançar o sentido especulativo; a hermenêutica do trágico busca, em sua primazia, na existência humana de si mesmo e do outro reflexões filosóficas sobre as ações trágicas (ações de maldade, ações pecaminosas, ações culposas e ações de mortandade)¹⁶.

Percurso da Sabedoria Trágica

O percurso da noção de sabedoria trágica se constitui a partir de duas partes anteriores: noção de trágico e noção de sabedoria prática. A organização da tese busca demonstrar três eixos fundamentais: i) as noções que compõem a sabedoria trágica; ii) os limites da sabedoria prática; iii) a noção de sabedoria trágica. Com base nessa estrutura, a tese divide-se em três capítulos principais, os quais são tratados de modo interpretativo-fenomenológico. Esses capítulos descrevem, respectivamente, a conjuntura, a análise conceitual e a proposição da tese.

O primeiro capítulo tem por perspectiva examinar características fundamentais que compõem a noção de sabedoria trágica¹⁷, entendida como mal; são elas: pecado, culpabilidade e morte. Para essa análise interpretativa, parte-se da leitura, reflexão e interpretação dessas noções cuja compreensão se dá na maneira como o pecado se expressa por meio do trágico, no

¹⁶ “Le thème que je place sous ce titre est à prendre avec la plus grande précaution. C’est ici que nous attendent les pièges du moralisme et aussi du dolorisme, dès lors que l’on tente d’ériger la souffrance en sacrifice tenu pour méritoire. C’est là un chemin que l’on peut adopter pour soi-même, mais ce n’est pas une voie que l’on puisse enseigner. Et pourtant, à suivre les Tragiques grecs, la souffrance « enseigne ». Mais quoi ? On ne peut chercher à le dire qu’en procédant avec beaucoup de modestie et surtout de respect de la souffrance. Je me bornerai à deux remarques, l’une sur l’axe de la réflexion sur soi, l’autre sur celui de la relation à autrui” (Ricoeur, 1992a, p. 17). “O tema que coloco sob este título deve ser tomado com a maior precaução. É aqui que nos aguardam as armadilhas do moralismo e do dolorismo, desde o momento em que se tenta erigir o sofrimento em sacrifício considerado meritório. Trata-se aí de um caminho que se pode adotar para si mesmo, mas não é uma via que se possa ensinar. E, no entanto, seguindo os Trágicos gregos, o sofrimento « ensina ». Mas o quê? Só se pode tentar dizê-lo procedendo com muita modéstia e, sobretudo, com respeito pelo sofrimento. Limitar-me-ei a duas observações: uma sobre o eixo da reflexão sobre si, a outra sobre o da relação com outrem” (tradução nossa).

¹⁷ A noção de sabedoria trágica, compreendida como mal, tem por tarefa debruçar-se reflexivamente sobre as noções de pecado, culpabilidade e morte.

modo como se dá o desenvolvimento da culpabilidade mediante o momento trágico da vida e o seu vínculo direto com o sentido da morte, orientados pelo momento trágico.

Esse capítulo desenvolve uma análise interpretativa-fenomenológica das principais características que compõem o momento trágico. Com base na obra ricœuriana, destacam-se as seguintes noções: o mal e intricado nele o pecado, a culpa e a morte. O método ricœuriano da hermenêutica fenomenológica junto das concepções hermenêutica do texto, hermenêutica da ação e hermenêutica do si são composições significativas para esta pesquisa. Compreende-se que a consolidação dos objetivos da tese depende de uma análise articulada entre esses três campos de saber.

O primeiro capítulo está dividido em:

1. A Noção de Trágico.

1.1 O Mal. Corresponde ao evento trágico da vida humana, com a principal característica do evento trágico, completado pelos seguintes aspectos: pecado, culpa e morte.

1.1.1 O Pecado. Demonstra-se com sentido e ressonância trágica perturbadora na vida humana; em cada pessoa, o pecado começa e recomeça apontando para a fragilidade e vulnerabilidade.

1.1.2 A Culpabilidade. Em algumas ocasiões, a culpa se mostra como internalização e como personalização da consciência do pecado; mas ela pode ser compreendida como ruptura ou recuperação da pessoa humana.

1.1.3 A Morte. Eliminar a dor, o sofrimento e a morte consistem no principal desejo de viver. A morte do outro pode ser vivenciada, e a experiência da morte de si são interpretações que vão além do biológico e do antropológico. É devido a essas dissonâncias que se configura o trágico.

O segundo capítulo trata do conceito¹⁸ de *phrónesis* em Aristóteles, da Prudência (*Klugheit*) em Kant e da sabedoria prática em Ricœur. Diante da ampla gama de pensadores

¹⁸ “Le philosophe est l’ami du concept, il est en puissance de concept. C’est dire que la philosophie n’est pas un simple art de former, d’inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts. L’ami serait l’ami de ses propres créations? Ou bien est-ce l’acte du concept qui renvoie à la puissance de l’ami, dans l’unité du créateur et de son double? Créer des concepts toujours nouveaux, c’est l’objet de la philosophie. C’est parce que le 1 concept doit être créé qu’il renvoie au philosophe comme à L celui qui l’a en puissance, ou qui en a la puissance et la compétence. (Deleuze e Guattari, 1991, p. 10).

Esta é a concepção de conceito que se segue: “O filósofo é o amigo do conceito, ele está em potência de conceito. Isso quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, descobertas ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos. O amigo seria o amigo de suas próprias criações? Ou então é o ato do conceito que remete à potência do amigo, na unidade do criador e de seu duplo? Criar conceitos sempre novos, eis o objeto

que abordaram o tema ao longo da história, optou-se por se concentrar nesses três autores em razão da relevância que cada um apresenta para a temática em questão. Este capítulo propõe uma reflexão sobre a sabedoria prática, argumentando com base no pensamento ético-teleológico aristotélico e no pensamento ético-deontológico kantiano. A análise parte da *phrónesis*, passa pela prudência e culmina na noção de sabedoria prática em Ricœur, a qual servirá de ponte para o desenvolvimento da sabedoria trágica.

O segundo capítulo está dividido em:

2. A Noção de Sabedoria Prática.

2.1 A *Phrónesis* em Aristóteles. A sabedoria prática no filósofo grego tem sua potencialidade enquanto conceito a partir da capacidade de racionalidade, o uso da razão nos atos de deliberação.

2.2 A Prudência em Immanuel Kant. A sabedoria prática na concepção kantiana aparece justamente em uma contraposição do conceito de imperativo categórico, justificando que este é capaz de obrigação e dever, o que ocorre com a prudência.

2.3 A Sabedoria Prática em Paul Ricœur. A sabedoria prática na concepção conceitual cumpre as determinações de racionalidade e do bem agir para uma sociedade, mas demonstra seus limites perante os momentos trágicos da vida.

2.4 A Noção de Sabedoria Prática. A sabedoria prática enquanto noção, e não como conceito, tem suas implicações e suas intenções exigidas pela noção de sabedoria trágica ao que correspondente aos enxertos, mediações e refigurações dos momentos trágicos vividos pelos seres humanos.

O terceiro capítulo introduz a noção de sabedoria trágica, compreendida como categoria ética e especulativa voltada para os momentos trágicos da existência humana, em uma interface entre o filosófico e o não filosófico. Tal proposição visa demonstrar a importância dessa noção no contexto da tese. A abordagem articula as filosofias de Aristóteles, Jaspers e Ricœur¹⁹, propondo, a partir deste último, uma reconfiguração da sabedoria trágica. Essa se apresenta como um saber com implicações filosóficas, éticas e bioéticas²⁰, voltado à reflexão e à tomada de decisões em situações-limite da vida humana.

da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como aquele que o tem em potência, ou que possui a potência e a competência” (tradução nossa).

¹⁹ Díez Fischer (2021, p. 14).

“Seguindo a Jaspers, Ricoeur reconhece que a *phónesis* aristotélica tem uma origem dolorosa e trágica no provenir de *Antígona*” (tradução nossa).

²⁰ Tomás Domingo Moratalla (2007, p. 287).

O capítulo final está dividido em:

3. A Noção de Sabedoria Trágica.

3.1 A Poética Trágica em Aristóteles. A *Poética*, ou como se denomina aqui a poética trágica de Aristóteles, apresenta a gênese da tragédia e sua contribuição ética.

3.2 O Saber Trágico em Karl Jaspers. O saber trágico em Jaspers analisa as implicações da tragédia, mas com um diferencial: além da cultura grega, o filósofo investiga a cultura judaico-cristã.

3.3 O Trágico da Ação em Paul Ricœur. O trágico da ação em Ricœur tem ligação direta com a sabedoria prática e demonstra sua contribuição, prioritariamente, para a ética.

3.4 A Noção de Sabedoria Trágica. A formulação da sabedoria trágica, após a reflexão de Ricœur, está concebida pelas possibilidades distintas em: dimensão filosófica, dimensão reflexiva e dimensão ética.

Sendo assim, a noção de sabedoria trágica passa por enxertamentos, mediações e refigurações com base na obra de Ricœur e contribui para repensar o papel da ética nas decisões humanas, especialmente diante do trágico demonstrado nas características do mal, como: pecado, culpa e morte, intrínsecos na finitude da pessoa humana. Assim, é ponto crucial dessa abordagem mostrar o desenvolvimento de atuação da noção de sabedoria trágica nas específicas ocasiões das vidas humanas, isto é, os chamados momentos trágicos.

“A ética hermenêutica de Ricoeur contribuirá decisivamente na fundamentação narrativa da ética (bioética), no desenvolvimento e fortalecimento de uma racionalidade hermenêutica (vital) e também na proposta de um modelo de aplicação superador de princípios, casuísmos, situacionismos, etc” (tradução nossa).

1

A NOÇÃO DE TRÁGICO

A abordagem deste capítulo mostra que a compreensão sobre trágico (*tragique*), definido na filosofia de Paul Ricœur, envolve diretamente a noção de *mal*²¹. A noção de trágico não está situada apenas no texto, mas na ação das pessoas; seus limites não se definem apenas nas peças poéticas dos dramaturgos gregos (Ésquilo, Sófocles e Eurípides), mas se configuram e se reconfiguram nas disposições, decisões e atitudes da ação humana. O questionamento de Ricœur deseja saber: em que consiste o trágico? E, a esse respeito, o que o filósofo francês pode dizer ou pode falar.

A discussão ricœuriana em torno da temática do trágico percorre as seguintes referências bibliográficas: *Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité: La symbolique du mal* (1960); *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986); *Lectures. Tome III: Aux frontières de la philosophie* (1992)²². São significativos outros textos como: *O poder e o mal*²³; *O mal radical*²⁴; *Os gregos e o pecado*²⁵. Consequentemente, defende-se que o trágico, em Ricœur, desdobra-se na passagem por algumas noções, o que sugere dizer que o nó e a relação dessa problemática se voltam para termos que são derivações do mal, variações de maldade compreendidas pelos ocidentais.

O percurso deste capítulo se volta para a investigação do que Ricœur pensa sobre o mal, que diz: “Somos conduzidos a um grau mais alto em direção a um único mistério de

²¹ “*Le mal est sans nul doute un fil conducteur de la pensée de Ricoeur et particulièrement de sa réflexion sur le langage. En témoignent ses études sur le symbole mais aussi sur la métaphore et sur le récit - où l'on peut voir autant de « ripostes » au pouvoir de négation que le mal oppose à notre désir d'être. On doit relever cependant l'inflexion de sa pensée entre les textes des années soixante, où l'accent est mis sur la faute et où l'herméneutique apparaît, entre « problème » et « mystère », comme la voie moyenne qui permet de maintenir le mal dans la sphère du sens, et, ceux des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, qui privilégient la souffrance et se bornent à en dénoncer le « scandale ». À l'herméneutique de la faute succède ainsi, concernant la souffrance, une phénoménologie sans herméneutique. Et le mal apparaît plus radicalement alors comme une puissance opposée à toutes les puissances du langage - et non au seul discours conceptuel*” (Abel e Porée, 2007, p. 51).

“O mal é, sem nenhuma dúvida, um fio condutor do pensamento de Ricoeur e, particularmente, de sua reflexão sobre a linguagem. Disso dão testemunho seus estudos sobre o símbolo, mas também sobre a metáfora e sobre a narrativa – onde se pode ver tantas « respostas » ao poder de negação que o mal opõe ao nosso desejo de ser. Deve-se notar, no entanto, a inflexão de seu pensamento entre os textos dos anos sessenta, onde a ênfase é colocada na culpa e onde a hermenêutica aparece, entre « problema » e « mistério », como a via média que permite manter o mal na esfera do sentido, e aqueles dos anos oitenta e noventa, que privilegiam o sofrimento e se limitam a denunciar o seu « escândalo ». À hermenêutica da culpa sucede, assim, no que diz respeito ao sofrimento, uma fenomenologia sem hermenêutica. E o mal aparece então mais radicalmente como uma potência oposta a todas as potências da linguagem – e não apenas ao discurso conceitual” (tradução nossa).

²² Nota de esclarecimento: usa-se nesta pesquisa as obras *Lectures II* e *Lectures III* (1992) na versão digitalizada, ISBN 978-2-02-106903-7, www.seuil.com.

²³ Tópico: “O poder e o mal” está no texto “O paradoxo político”. In: *História e Verdade* (1968).

²⁴ Tópico: “O mal radical” está no texto “Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant” (1992). In: *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia* (1996). O item “O mal radical” está no texto “O destinatário da religião: O homem capaz” (1996). In: *Escritos e conferências, 3: Antropologia filosófica* (2016).

²⁵ Paul Ricœur, *Les Grecs et le péché* (1957).

iniquidade, pelo pressentimento de que pecado, sofrimento e morte exprimem de modo múltiplo a condição humana em sua unidade profunda”²⁶.

Seguindo essa reflexão acerca do mal, Ricœur aprofunda dizendo: “O que fornece o caráter enigmático ao mal é a nossa posição de colocarmos, em uma primeira aproximação, sob um mesmo plano, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, fenômenos tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte”²⁷. O filósofo francês afirma que, no Ocidente, os fenômenos do pecado, do sofrimento e da morte são configurados, hermeneuticamente, como mal. Sendo assim, esta tese mostra como Ricœur entende essas noções e como elas estão relacionadas com o trágico da ação.

Será usada essa conjuntura das noções de pecado e morte, acrescentando entre elas a noção de culpa. Ricœur identifica a proximidade com o trágico do seguinte modo: “*Nous avons une deuxième source qui est celle d-e la tragédie grecque oui plus encore que la précéd-ente est dominée par un sentiment violent de la culpabilité*”²⁸. Portanto, o percurso dessa reflexão se ancora nas problematizações das noções: pecado, culpa e morte. Isso implica dizer que há formas distintas de maldade e atuações diferentes no campo do mal, porém estão amplamente voltadas para correspondência com o momento trágico da vida.

1.1 – O Mal

Paul Ricœur, na obra *História e Verdade* (1968), identifica e demonstra algumas fontes culturais e filosóficas do mal no poder, especificamente a proximidade do mal com o poder político²⁹. É significativo como Ricœur relaciona o mal, a política e o poder, utilizando as referências da antiga profecia bíblica judaico-cristã, como o livro de *Amós* e a morte de Jesus, e a perspectiva grega da filosofia socrático-platoniana na obra *Górgias*. Destaca-se, em primeira linha, que o filósofo francês investiga o mal nesse coletivo político do Ocidente, considerando duas heranças socioculturais: a judaico-cristã e a grega.

Além dos profetas de Israel e do Sócrates de *Górgias*, Ricœur pontua outras duas referências às quais considera fundamentais para a questão do mal político. O filósofo francês

²⁶ Paul Ricœur (1988, p. 25).

²⁷ Paul Ricœur (1988, p. 23).

²⁸ Paul Ricœur (1957, p. 18).

“Temos uma segunda fonte, que é a tragédia grega, que, ainda mais do que a anterior, é dominada por um violento sentimento de culpa” (tradução nossa).

²⁹ “Esse mal específico do poder foi reconhecido pelos maiores pensadores políticos em impressionante harmonia. Os profetas de Israel e o Sócrates do *Górgias* encontram-se exatamente nesse ponto: o *Príncipe* de Maquiavel, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* por Marx, o *Estado e a Revolução* de Lênin – e... o relatório de Khruchtchev, esse extraordinário documento sobre o mal na política – dizem fundamentalmente a mesma coisa, em contextos filosóficos e teológicos radicalmente diferentes” (Ricœur, 1968, p. 260-261).

evidencia a importância de ‘Maquiavel e Marx’³⁰ na demonstração de como o mal se desenvolve na política. Ricœur entende que o mal, na obra de Maquiavel³¹, está na constatação da violência na política. Afirma ele: “Maquiavel trouxe, pois, à luz a relação entre a política e a violência; nisto está sua probidade, sua veracidade”³². Sobre Marx, Ricœur compreende que ele mostra o mal na política quando distingue a ilusão e a pretensão entre o ideal e o real. Igualmente, cita o filósofo francês: “O essencial da crítica de Marx é a denúncia de uma ilusão nessa pretensão [...]. É a partir dessa *mentira essencial*, discordância entre a pretensão e o ser verdadeiro, que Marx reencontra o problema da violência”³³.

Concentrando atenção na temática do mal político, em *História e Verdade*, a interpretação de Ricœur corresponde a dizer que: “É a política – a política definida em referência ao poder – que faz aflorar o problema do mal político, porque existe um problema específico do poder”³⁴. Seria difícil, talvez impossível, refletir sobre a política em um contexto isento ou excluído de poder. Verificando essa observação ricœuriana acerca do poder, percebe-se uma movimentação de continuidade e fluidez, a exemplo de uma pequena nascente que se transforma em um rio gigantesco devido a uma série de fatores naturais, hidrográficos e geográficos, ao longo do percurso das águas, que desemboca na completude do mal.

O mal político, em conformidade com Ricœur, representa uma parte significativa do poder humano: “O ‘mal’ político, em sentido próprio, é a loucura da grandeza, isto é, a loucura daquilo que é grande – Grandeza e culpabilidade do poder!”³⁵.

O filósofo francês menciona essa “loucura da grandeza” para explicar o mal político, que geralmente se manifesta no exercício do poder. Essa ambição exacerbada pela grandeza, esse desejo de poder que se eleva aos cumes dos montes para demonstrar sua grandiosidade, talvez resida nessa busca gloriosa. O mal político se evidencia no exercício do poder quando

³⁰ O filósofo francês Raymond Aron, em um apêndice da obra *O Príncipe*, propõe refletir sobre Maquiavel e Marx, especificamente, no âmbito de uma filosofia política: “contentar-me-ei em refletir em alta voz alta sobre alguns elementos de um possível diálogo [...]. Descendentes tão numerosos quanto embaraçosos aproximam Maquiavel de Marx, mas a obra desses dois homens difere tão profundamente que seus respectivos discípulos e adversários quase nada apresentam em comum [...]. As disputas entre os descendentes de Marx não se parecem com as disputas entre descendentes de Maquiavel [...]. Caracterizados dessa forma, Maquiavel e Marx representam cada qual um modo típico de pensar a história, a política e a ação [...]. É preciso dizer que Marx, e não mais Maquiavel, torna-se o autor maldito?” (Maquiavel, 2010, p. 135, 136, 138, 143, 157).

³¹ Cabe explicar que o texto de Raymond Aron não tem foco e nem pretensão a uma abordagem sobre a noção de mal na política, mas tão somente, sobre questões políticas entre Maquiavel e Marx. Vale também destacar que, relacionando com esta pesquisa, Aron identifica na perspectiva política de Maquiavel o elemento trágico, afirmando que: “Não nos cansamos de interrogar Maquiavel, porque foi, até o fim, de uma insolúvel contradição: proibir aos políticos os instrumentos do êxito é sem uma espécie, não de hipocrisia, mas de absurdo, e permitir-lhes o uso de meios em si execráveis já não é satisfatório. Não há saída, e a política deve aceitar o lado trágico de sua condição” (Maquiavel, 2010, p. 156).

³² Paul Ricœur (1968, p. 263).

³³ Paul Ricœur (1968, p. 263-264).

³⁴ Paul Ricœur (1968, p. 260).

³⁵ Paul Ricœur (1968, p. 266).

não há sequer uma mínima perspectiva de leis justas, Estado democrático, pluralidade de pensamento, liberdades individuais, direitos humanos e sociais.

Nessa verificação, Ricœur apresenta outra explicação a qual centraliza a figura do mal político. Grosso modo, pode-se citá-la como sendo a racionalidade: ela está na política e, conseqüentemente, é cooptada pelo mal. Não faria sentido (ou, no mínimo, seria ingênuo) um mal na política sem racionalidade. E sobre essa questão, o filósofo francês nos indica: “A lucidez face ao mal do poder não deveria ser separada de uma reflexão total sobre o político”³⁶. Essa racionalidade do mal político elimina, por exemplo, a dualidade ou polaridade no seguinte sentido: “o pessimismo e o otimismo são humores e não dizem respeito senão à caracterologia, em outras palavras, nada há a fazer com eles aqui”³⁷.

Compreendendo o mal na política e como ele se exerce na prática do poder, chega-se a esse posicionamento porque é a pessoa humana que assume esse exercício e essa práxis do mal. A existência política do ser humano se desdobra nessa passagem em que o poder político se filia e se adequa ao mal: “Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez seja ele na história a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal”³⁸. Em Ricœur, verifica-se a compreensão de que há um deslocamento do mal, pois este não se localiza no poder, mas na sua atividade à qual é exercida pela pessoa humana.

Ricœur defende a ideia de que a pessoa humana tem inclinação para o mal e afirma que “é a grandeza humana mais exposta, mais ameaçada, mais inclinada ao mal”³⁹. Tendo identificado, na história do Ocidente, por intermédio das heranças grega e judaico-cristã, bem como pelos apontamentos, diagnósticos e teses de teóricos como Maquiavel, Marx e Lênin, que o mal está presente na política, Ricœur realiza um movimento de descensão da esfera política para a esfera individual-existencial.

O filósofo francês deixa de analisar o âmbito coletivo, estatal e político para observar como o ser humano, em suas atitudes e decisões, pode se inclinar para o mal. Portanto, as ações maléficas, na dimensão singular de uma pessoa que decide, parecem ser mais apropriadas e verossímeis do que na esfera política.

Agora, o filósofo francês, ao refletir sobre o mal no ser humano, utiliza como referência central a obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1992), de Immanuel Kant, dialogando sobre se o mal é intrínseco à pessoa, se há uma relação aproximativa do ser humano

³⁶ Paul Ricœur (1968, p. 265).

³⁷ Paul Ricœur (1968, p. 265).

³⁸ Paul Ricœur (1968, p. 260).

³⁹ Paul Ricœur (1968, p. 266).

com o mal e se existe uma propensão da humanidade ao mal. O que chama atenção no texto de Ricœur é, precisamente, a noção de *l'inclination au mal*, ou seja, o “pendor para o mal”⁴⁰.

Passa-se para a exploração dessa ideia: a noção de pendor para o mal. Quem é o pendor do mal? Qual é o pendor para o mal? O que é o pendor do mal? A interpretação de Ricœur diz: “A virada decisiva se dá, entretanto, com a introdução do ‘pendor para o mal’ [...]. O enigma do mal consiste precisamente em que esse pendor, sobrevivendo não se sabe de onde nem como, permanece uma determinação do livre-arbítrio”⁴¹.

Ricœur entende que existe uma propensão, inclinação, disposição ou pendor dos seres humanos para o exercício do mal. Se essa identificação é objetiva e certa, o mesmo não ocorre com a questão de sua origem. O filósofo francês compreende o problema genealógico do mal no ser humano como uma indeterminação, algo que não se sabe como nem de onde surgiu.

A discussão, acentuada pelo filósofo francês em relação ao mal nas pessoas, passa pelo entendimento da responsabilidade de suas ações. Ricœur acrescenta e afirma dizendo que: “Tudo o que é dito na sequência sobre o homem mau por natureza não poderia pôr em questão o pertencimento do pendor para o mal ao círculo das disposições, portanto da motivação do livre-arbítrio, o que justifica sua imputabilidade ao homem”⁴².

Se o mal na pessoa humana é algo natural, tem-se, então, uma coerência justificada para tal cometimento? Bem, se o mal é parte intrínseca da natureza humana, significa, então, que se deve arcar com toda a responsabilidade possível? Ou seria a disposição para o mal algo passível de ser evitado e até eliminado da pessoa humana?

Ricœur encontra o mal tanto na política quanto no ser humano. Na primeira parte, sua atuação corresponde ao desenvolvimento do poder; usando outras palavras, faz-se o mal na política por meio do poder. Assim, não existe mal na política sem o exercício do poder; consequentemente, fazer o mal corresponde à atuação do poder.

Na segunda parte, o mal no ser humano indica, acima de tudo, o modo de suas ações deliberativas, não que o ser humano tenha, em sua natureza, o mal; não que seja nato das pessoas agirem com maldade, mas que isso decorre de suas próprias escolhas. Isso não significa que a pessoa tenha nascido exclusivamente para a prática do mal. Ricœur não argumenta, tampouco trata a questão com determinismo, mas com o sentido paradoxal de disposição para o bem e propensão para o mal⁴³.

⁴⁰ Paul Ricœur (2016, p. 319).

⁴¹ Paul Ricœur (2016, p. 319).

⁴² Paul Ricœur (2016, p. 319).

⁴³ É com respeito a essa noção básica que se faz a distinção entre as duas noções-chave que governam toda a sequência da obra: a “disposição original para o bem na natureza humana” (*Anlage*) e o “pendor ou propensão para o mal na natureza humana” (*Hang*). O enraizamento da disposição para o bem na estrutura teleológica da natureza

O mal na política e o mal na pessoa humana levam à reflexão de que, tanto uma quanto a outra, têm, explicitamente, a dimensão ética a qual, quando não interpretada, desagua em uma atividade maléfica, exclusivamente propensa ao mal.

Se o mal está na política e no exercício do poder, isso significa que se trata da tomada de decisão que pode, ou não, ser ética; não sendo, tem-se a efetivação do mal, assim, a ação má implica em questões éticas. “O pendor para o mal, decerto, é do mesmo âmbito de categorização que os graus entre os quais vimos articular-se a disposição para o bem e com a qual se equilibra a hierarquia dos graus do pensador para o mal: fragilidade, impureza, maldade”⁴⁴. Portanto, o pendor humano para o mal é uma propensão ética ou antiética.

O mal, assim como ocorre na política e no ser humano, tem implicações de desenvoltura ética. Essas mesmas questões éticas estão imbricadas com problemáticas do mal. Isso, de algum modo, significa que, na dimensão ética (na tomada de decisão ética, no conjunto de virtudes), não se fazem presentes elaborações e contextualizações acerca do mal. Nas conjunturas de valores éticos, não se elimina a presença do mal.

Portanto, a partir do momento em que o mal se instala no comportamento e nas deliberações éticas – seja na esfera política ou no âmbito pessoal –, cabe estabelecer uma oposição que rediga e reclame pela boa decisão e por uma ação justa, a noção de sabedoria trágica.

Em suma, o mal pode ter seu início na discussão sobre a religião e, sobre esse ponto, Ricœur diz: “a religião atinge o homem em um nível de incapacidade específica, classicamente designado como erro, pecado, mal moral; que a religião tem por objetivo prestar socorro, ajuda, remédio a esse homem ferido [...]; a religião opera essa regeneração por meios específicos”⁴⁵.

Para Ricœur, após esse começo na religião, o mal passa pela complexidade da política (quando da atuação do poder) e da antropologia (quando da inclinação das pessoas); e, nelas, defende-se o profundo envolvimento de aspectos éticos. Isso leva à reflexão sobre a ética, no sentido da importância e da necessidade de uma noção de sabedoria trágica, que melhor aborda as decisões nos momentos trágicos da vida humana.

Agora, a discussão continua com a mesma obra de Immanuel Kant, *A religião nos limites da simples razão* (1992), mas a partir do texto de Ricœur, *Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant* (1996), que tem por temas: o mal radical, uma hermenêutica filosófica da

humana determina o caráter original dessa disposição. Situando-se no prolongamento da segunda parte da terceira Crítica dedicada ao julgamento teleológico, Kant liga claramente essa disposição ao bem às três disposições que ele caracteriza como “elementos do destino humano” (Ricœur, 2016, p. 318).

⁴⁴ Paul Ricœur (2016, p. 320).

⁴⁵ Paul Ricœur (2016, p. 316).

religião, a natureza humana e, por último (o que interessa aqui), a ideia de inclinação (*Hang*), em outros termos, é a inclinação da pessoa humana para o mal.

A noção de inclinação pode ser identificada em Ricœur quando ele afirma, no *Midrash filosófico* de Kant, que: *“le paradoxe est présenté comme double inhérence, comme surimpression du penchant sur la disposition. Em ce sens le mal radical n’est pas le péché originel. Seuls des êtres demeurés capables de respect peuvent faire consciemment le mal”*⁴⁶.

Esse duplo paradoxal faz referência às ideias de inclinação para o mal e disposição para o bem. Há uma distinção entre os termos alemães usados por Kant, *Hang* e *Anlage*, traduzidos para o francês como *penchant* e *disposition* e, conseqüentemente, para a língua portuguesa como pendor (ou inclinação) e disposição.

A inclinação para o mal, verifica Ricœur, tem relação opositiva à lei. O filósofo francês expressa que:

*En effet, aucune inférence inductive à base d’énumération ne peut conduire à quelque chose qu’on puisse appeler un penchant (Hang) au mal comme fondement de toutes les maximes par lesquelles la volonté s’oppose dans le temps à la loi. Il n’y a pas d’expérience d’un tel penchant”*⁴⁷.

O mal, nesse caso descrito por Kant e reinterpretado por Ricœur, condiz com o descumprimento das normas, implica na desmoralização das regras que foram antecipadamente estabelecidas e remete à falta de respeito pelos princípios morais. Assim, o mal se torna a máxima fundamental para as ações humanas, e sua origem não está baseada no mundo empírico, mas sim em uma capacidade racional *a priori*.

Na discussão a respeito da ideia de inclinação, Ricœur afirma: *“Ce n’est donc pas un concept empirique. Le penchant doit être appréhendé a priori comme une structure du libre arbitre”*⁴⁸. Não é empírico, é *a priori* e contido no livre-arbítrio, essa é a descrição de Ricœur sobre a inclinação.

O filósofo francês tem a preocupação de esclarecer que a inclinação não é uma formulação química que possa ser experienciada em um laboratório, nem uma experiência que possa ser testada pelas percepções dos sentidos. A inclinação que o ser humano tem para o mal

⁴⁶ Paul Ricœur (1992b, p. 21).

“o paradoxo é apresentado como dupla inerência, como sobreimpressão da inclinação sobre a disposição. Nesse sentido, o mal radical não é o pecado original. Apenas os seres que permaneceram capazes de respeitar podem fazer conscientemente o mal” (tradução de Nicolas Nyimi Campanário, 1996a, p. 25).

⁴⁷ Paul Ricœur (1992b, p. 19).

“Nenhuma interferência indutiva à base de enumeração pode conduzir a algo que se possa chamar de uma inclinação (*Hang*) para o mal como fundamento de todas as máximas por meio das quais a vontade se opõe no tempo à lei. Não há experiência de tal inclinação” (tradução de Nicolas Nyimi Campanário, 1996a, p. 23).

⁴⁸ Paul Ricœur (1992b, p. 19).

“Portanto não é um conceito empírico. A inclinação deve ser apreendida a priori como uma estrutura do livre-arbítrio” (tradução de Nicolas Nyimi Campanário, 1996a, p. 23).

não pode ser verificada pela sensibilidade, o que leva Ricœur a compreender e aceitar a interpretação de que tal inclinação está na perspectiva transcendental de Kant, conhecida como *a priori*.

Ricœur entende que o mal, em Kant, pode ser entrecruzado com a esperança, articulando uma via: “*une voie de passage entre l’herméneutique du mal et celle de l’espérance. [...] la culmination du mal radical coïncide avec le premier essor de l’espérance[...]. Et le concept de mal radical devient lui-même la première composante d’un espoir justifié.*”⁴⁹. Portanto, a ação da vida implica ter esperança; estar vivo consiste na esperança de continuar. Em Ricœur, pelo menos nesses textos, não cabe uma posição pessimista ou niilista. O mal não pode ser compreendido como consequência da esperança; o mal não ocorre porque se tem esperança na vida, nem se sustenta a ideia de que a maldade acontece por se estar vivo.

O mal não é resultado, tampouco corrobora para se ter esperança na vida. Não é por causa do acontecimento do mal que o ser humano compreende a necessidade da esperança.

Passa-se à noção de mal cometido e mal sofrido. A problemática do mal, juntamente com as questões colocadas para as filosofias e para as teologias, é: qual a origem do mal? De onde vem o mal? Sem deixar de lado as relações do mal com a ontologia e com o livre-arbítrio, essas se encontram na abordagem do pensamento de Ricœur. Primeiramente, vale o destaque para *O problema do Mal*⁵⁰ de Santo Agostinho.

Agostinho levanta a questão distinguindo que: “Dir-te-ei, se me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo ‘mal’ em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal”⁵¹. O filósofo de Hipona se dedica na exposição do conceito de ‘mal cometido’ distinguindo-o filosoficamente do ‘mal sofrido’; não diferentemente desse caso, Ricœur explora a diferenciação imanente do termo. Ricœur como Agostinho questiona sobre as ações e práticas, voluntárias e involuntárias, desse mal cometido.

Sobre o mal cometido, afirma o filósofo de Hipona: “o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor [...]. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação”⁵². Agostinho e, posteriormente, Ricœur identificam que o mal cometido se concentra nas ações das pessoas. É justamente esse mal, com implicações no

⁴⁹ Paul Ricœur (1992b, p. 22).

“uma via de passagem entre a hermenêutica do mal e a da esperança [...] que a culminação do mal radical coincide com o primeiro impulso da esperança [...]. E o conceito de mal radical torna-se ele próprio o primeiro componente de uma esperança justificada” (tradução de Nicolas Nyimi Campanário, 1996a, p. 27).

⁵⁰ Santo Agostinho, *O livre-Arbítrio* (1995).

⁵¹ Santo Agostinho (1995, p. 25).

⁵² Santo Agostinho (1995, p. 25-26).

trágico da ação humana, que merece a devida atenção por parte da noção de sabedoria trágica; nela (na sabedoria trágica) não se recorre às elaborações ou posições transcendentais, como Deus.

Assim, diferentemente de Agostinho, a pesquisa não busca a origem ou a essência do mal, mas uma sabedoria a qual se possa refletir e agir perante uma ação má⁵³.

Ricœur esclarece que o mal se encontra em múltiplas dimensões, e uma delas (que não pode ser esquecida) é o mal na esfera da pessoa humana. Com respeito a esse ponto, o filósofo francês destacou: “Todo o mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém. A violência não para de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento”⁵⁴.

Corroborando com essa citação, compreende-se que o mal está delimitado nas relações entre as pessoas, nas ações e deliberações dos indivíduos. Consequentemente, fica-se aqui com essa fundamental distinção elaborada pelo filósofo francês: a de que essas pessoas, diante do mal, correspondem a agentes passivos e agentes ativos, são os seres humanos que protagonizam tanto o cometimento quanto o sofrimento de uma ação maléfica.

O filósofo francês acentua ainda mais o esclarecimento de que é com e pelo ser humano, considerando a racionalidade dialética, a qual se tem a produção de atitude maldosa: “Na sua estrutura racional – dialógica – o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro; é neste ponto de intersecção maior que o grito da lamentação é mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do homem”⁵⁵.

Essa intersecção, da maldade na pessoa pela pessoa, a ação maldosa do indivíduo para o indivíduo, funciona exatamente para dizer que o mal, referido nesse momento, não é de procedência da natureza (como terremotos, maremotos, pandemias, alagações ou secas), nem

⁵³ Considera-se importante, descrever aqui, parte do diálogo entre Agostinho e Evódio sobre o mal. “Ag. Por certo! Com efeito, a instrução comunica-nos ou desperta em nós a ciência, e ninguém aprende algo se não for por meio da instrução. Acaso tens outra opinião?

Ev. Penso que por meio da instrução não se pode aprender a não ser coisas boas.

Ag. Vês, então, que as coisas más não se aprendem, posto que o termo “instrução” deriva precisamente do fato de alguém se instruir.

Ev. De onde hão de vir, então, as más ações praticadas pelos homens, se elas não são aprendidas?

Ag. Talvez, porque as pessoas se desinteressam e se afastam do verdadeiro ensino, isto é, dos meios de instrução. Mas isso vem a ser outra questão. O que, porém, mostra-se evidente é que a instrução sempre é um bem, visto que tal termo deriva do verbo “instruir”. Assim, será impossível o mal ser objeto de instrução. Caso fosse ensinado, estaria contido no ensino e, desse modo, a instrução não seria um bem. Ora, a instrução é um bem, como tu mesmo já o reconheceste. Logo, o mal não se aprende. É em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será para nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a cometê-lo. De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem.)” (Agostinho, 1995, p. 26-27).

⁵⁴ Paul Ricœur (1988, p. 48).

⁵⁵ Paul Ricœur (1988, p. 24-25).

de ordem ontológica, metafísica ou teológica (como Satanás, demônios ou espíritos malignos), mas sim ocasionado por pessoas.

As noções de mal cometido e de mal sofrido, em Ricœur, têm preocupações práticas diretamente voltadas para o ser humano. É neste ser humano que o filósofo francês desenvolve investigações sobre questões como o amor, o respeito, a justiça, a vulnerabilidade, a falibilidade e a culpabilidade, mostrando nele um caráter complexo e paradoxal.

O filósofo expressa que “uma causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem”⁵⁶. Nesses últimos três parágrafos, o que se evidencia com importância fundamental é a identificação que Ricœur elabora acerca da capacidade da pessoa humana de cometer o mal. Tal constatação tem o intuito de mostrar que as pessoas estão suscetíveis ao cometimento e à sofreguidão da ação do mal.

Para dar prosseguimento e passar aos pontos do pecado, do sofrimento e da morte, é preciso, agora, a averiguação da relação do mal com o trágico, a partir do capítulo “O deus malvado e a visão ‘trágica’ da existência”, escrito por Ricœur na obra *A simbólica do mal* (2013). Assim, então, coloca-se a discussão em torno da relação entre o trágico e o mal.

O trágico ao qual se reporta esta pesquisa corresponde à noção de sabedoria trágica e à sua relação com o mal. Sob esse ponto de vista, Ricœur aborda o trágico afirmando que: “é da tragédia grega que temos de partir”⁵⁷. Ele aprofunda a relação e a distinção entre o trágico e a tragédia grega, dizendo que “compreender o trágico é repetir em si mesmo a experiência trágica grega, nunca como um caso particular da tragédia, mas como a origem da tragédia, ao mesmo tempo como a sua origem e o seu aparecimento autêntico”⁵⁸. Observe-se que Ricœur demonstra preocupação quanto ao ponto de partida na compreensão do trágico, o que, para ele, não poderia ser outro senão a própria tragédia grega⁵⁹.

Ricœur elenca dois pontos que são próprios da tragédia grega – a constatação do trágico no âmbito teológico e a distinção entre o espetáculo teatral e a especulação filosófica. Explicando sobre o percurso do trágico, o filósofo diz: “Faz parte da essência do trágico o dever mostrado mediante um herói trágico, mediante uma ação trágica, mediante um desenlace trágico”⁶⁰. E, conseqüentemente, sem sombra de dúvidas, não faria sentido atribuir ao trágico a

⁵⁶ Paul Ricœur (1988, p. 24).

⁵⁷ Paul Ricœur (2013, p. 229).

⁵⁸ Paul Ricœur (2013, p. 229).

⁵⁹ “A partir da tragédia grega, particularmente, com a *Antígona* de Sófocles, os conflitos surgem por provocação da formação de integridade das pessoas em torno de uma identidade estreita com uma regra partícula” (Carneiro, 2018, p. 91).

⁶⁰ Paul Ricœur (2013, p. 230).

categoria de teoria. “Talvez o trágico não tolere ser transcrito em uma teoria que, digamo-lo desde já, não poderia ser outra que não a escandalosa teologia da predestinação para o mal”⁶¹.

Consequentemente, limitando-se a este momento, o importante é mostrar que, desde o início do trágico (corroborando com o exemplo grego) o mal esteve, continuamente, presente para o grego que está no início do espetáculo trágico. Por isso, Ricœur afirma: “o mito trágico tende a concentrar o bem e o mal no cume do divino”⁶². Ele compreende que a teologia grega tem grande influência na imputação do princípio da maldade a Zeus. Como referência para essa afirmativa, Ricœur se utiliza da obra *Prometeu Acorrentado*, na versão descrita pelo tragediógrafo Ésquilo.

Então, a tese argumentativa-interpretativa de Ricœur defende que: “A tragédia nasce da exaltação, até ao ponto de ruptura, de uma dupla problemática: a do ‘deus malvado’ e a do ‘herói’”⁶³. Vê-se que são duas as situações-problema que corroboram para o surgimento da tragédia grega; porém apenas a primeira tem relação direta com o mal, ao passo que, segundo o filósofo francês, “o divino manifesta-se, através da ira e do sofrimento”⁶⁴. Essa questão conduz à percepção de que o deus mau está atuante desde o início do nascimento da tragédia (seja no natural, seja no sobrenatural; no imanente e no transcendente), interpretação que Ricœur não perde de vista. Essa mesma tragédia, quando compreende e interpreta a ação trágica ou o trágico na ação, considerada, de sobremaneira, a presença e o impacto do mal.

Portanto, seguindo essa linha de compreensão, é preciso destacar que todo momento trágico, em alguma medida, está entrelaçado com o mal. Isso implica diretamente na impossibilidade de mensurá-lo: não há como quantificar o mal em si, tampouco existem métodos precisos para medir o quanto uma situação foi maléfica. No entanto, os efeitos de uma ação maligna podem, sim, ser analisados de forma qualitativa e quantitativa. Esse mal pode se manifestar em atos pecaminosos, o pecado moral e o pecado transcendente representam gradações distintas do mal. Estar em sofrimento, seja físico ou mental, indica a presença de um mal contra o qual se luta. Portanto, o mal mantém uma relação direta com a morte, especialmente no que diz respeito à finitude da existência. Por fim, pecado enquanto noção investigada pela filosofia corresponde aos escritos de Santo Agostinho de Hipona, indagando voluntariedade, involuntariedade, essência, origem e motivo.

1.1.1 – O Pecado

⁶¹ Paul Ricœur (2013, p. 230).

⁶² Paul Ricœur (2013, p. 234).

⁶³ Paul Ricœur (2013, p. 236).

⁶⁴ Paul Ricœur (2013, p. 238).

O filósofo de Hipona apresenta uma das problemáticas acerca do pecado, quando indaga que: “perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?”⁶⁵. Constatase, portanto, o imbricamento entre o caráter teológico cristão e o sentido ontológico metafísico que transparece nesta perspectiva filosófica. Agostinho, então, mostrará a proximidade entre as noções pecado e mal, e a resolução para o problema do mal como sendo o conceito de livre-arbítrio.

Agostinho não demonstra com tanta clareza a distinção conceitual entre mal e pecado, chegando a esboçar em alguns momentos os termos como sinônimos. Não há um grau de certeza e nem um ponto exato a qual o pecado se configura como mal. “Portanto, não será exato dizer que todo pecado, para que seja mal, nele a paixão deve dominar. Ou em outras palavras, haveria uma espécie de homicídio que poderia não ser pecado”⁶⁶. Percebe-se, na citação, a relação de proximidade do pecado com o que o filósofo chama de ‘paixão’, o pecado enquanto mal ocorre devido a superioridade dessa paixão.

Em Agostinho⁶⁷ existe uma observável distinção entre o que é natural e o que é voluntário. Para o filósofo, o pecado em relação à alma seria de caráter voluntário, enquanto a relação da pedra, quando arrastada para baixo, consiste em um caráter natural; (o fenômeno da força gravitacional⁶⁸, a qual os corpos são naturalmente arrastados para baixo).

Em consequência, é preciso considerar que o caráter voluntário da alma, no sentido da escolha que ela pode fazer, difere da pedra, que não exerce esse controle para poder deliberar. O mal, o voluntário e o trágico são termos que estão relacionados com a noção pecado, na leitura ricœuriana; de que maneira? Em qual sentido?

Ricœur compreende que a cultura hebraica foi a que mais se aprofundou na reflexão sobre o pecado. Nesse contexto, o filósofo descreve que: “As culturas que chegaram mais longe

⁶⁵ Agostinho (1995, p. 28).

⁶⁶ Agostinho (1995, p. 33).

⁶⁷ “Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. Tanto assim que, se fosse dito a pedra cometer pecado porque por seu próprio peso ela tende para baixo, seríamos julgados, não digo, mais estúpidos do que uma pedra, mas indiscutivelmente uns loucos. Ao contrário, podemos acusar a alma de pecado, quando verificamos que claramente ela prefere os bens inferiores, em abandono dos superiores” (Agostinho, 1995, p. 150).

⁶⁸ Aqui, uma nota explicativa, sobre como alguns séculos depois de Agostinho, Issac Newton tratou da questão da gravidade. “Assim é que, próximo à superfície da Terra, onde a gravidade acelerativa ou a força que produz a gravidade em todos os corpos é a mesma, a gravidade motora ou o peso é igual ao corpo. Mas se subíssemos a regiões mais altas, onde a gravidade acelerativa é menor, o peso seria da mesma maneira diminuído, e seria sempre o produto do corpo pela gravidade acelerativa. Nessas regiões, onde a gravidade acelerativa é diminuída pela metade, o peso de um corpo duas ou três vezes menor, será quatro ou seis vezes menor” (Isaac Newton, 2016, p. 44).

no que diz respeito à meditação do pecado como grandeza religiosa ‘perante Deus’ (e, mais que qualquer outra, a cultura hebraica) nunca romperam com a representação da mancha”⁶⁹.

A experiência hebraica, em perspectiva religiosa, foi talvez aquela que mais se dedica e mais discorre sobre as causas, os princípios, os efeitos e as consequências do pecado. Partindo dessa premissa, pretende-se então apresentar, com base no filósofo francês, uma interpretação cronológica do pecado na cultura hebraica e, em seguida, sua relação com o trágico.

Inicia-se esta reflexão com a seguinte questão: como Ricœur compreende e desenvolve a noção de pecado? E, nesta questão, percebe-se que Ricœur desenvolve análises, separações, definições e apresenta algumas distinções com a intenção de evitar mal-entendidos e imprecisões na compreensão acerca da noção de pecado. Consequentemente, para uma primeira diferenciação, o filósofo francês esclarece que: “do princípio ao fim, o pecado é uma grandeza religiosa, e não moral”⁷⁰.

Sobre isso, o filósofo francês designa a seguinte explicação: “o pecado é uma grandeza religiosa antes ser uma grandeza ética: não é a transgressão de uma regra abstrata – de um valor –, mas antes a lesão de um vínculo pessoal”⁷¹.

Ricœur separa pecado religioso e pecado ético; em uma segunda distinção, descreve que “há que fazer apreciação correta da diferença que separa o sentido da mancha e o do pecado: a distância entre eles é mais de ordem ‘fenomenológica’ do que ‘histórica’”⁷². De acordo com Ricœur, a mancha “é um símbolo de exterioridade, mas que exprime mais a ocupação, a possessão e a escravização que o contágio e a contaminação”⁷³.

Bem, se essas descrições correspondem à ideia de mancha, o que indica a noção de pecado “é já a relação pessoal com um deus que determina o espaço espiritual no qual o pecado se distingue da mancha; o penitente experiencia o ataque dos demônios como sendo a contrapartida do afastamento de deus”⁷⁴.

Passa-se agora à interpretação ricœuriana do pecado na cultura hebraica, é a forma como o filósofo francês Paul Ricœur interpreta o pecado, extrapolando os limites da cultura hebraica e abordando-o como uma experiência universal da condição humana. O ponto de partida é o relato do pecado de Adão.

Essa abordagem está presente no texto *O “pecado original”: estudo de significação*, incluído na obra *O Conflito das Interpretações: Ensaio de interpretações* (1988). Nele, Ricœur

⁶⁹ Paul Ricœur (2013, p. 66).

⁷⁰ Paul Ricœur (2013, p. 68).

⁷¹ Paul Ricœur (2013, p. 68).

⁷² Paul Ricœur (2013, p. 63).

⁷³ Paul Ricœur (2013, p. 64).

⁷⁴ Paul Ricœur (2013, p. 64).

discute o conceito de pecado original, destacando aspectos que merecem investigação mais aprofundada. Sua proposta é que “refletir sobre a significação é, de certo modo, desfazer o conceito, decompor as suas motivações e, por meio de uma espécie de análise intencional, reencontrar as setas de sentido que visam o próprio *kerigma*”⁷⁵.

O que se apresenta, portanto, é a forma intencional com que Ricœur interpreta e compreende o conceito de pecado original a partir de Santo Agostinho. Nesse sentido, vale pontuar o seguinte destaque: “Mas o meu trabalho também não é um trabalho de historiador: não é a história da polêmica antimaniqueísta, depois antipelagiana, que me interessa, mas as próprias motivações de Agostinho”⁷⁶.

Ricœur identifica Agostinho como o principal responsável pela formulação clássica desse conceito e pelas condições teológicas conflituosas que o cercaram, especialmente nas disputas com o pelagianismo⁷⁷ e o maniqueísmo⁷⁸: “É Agostinho que é responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original e da sua introdução no depósito dogmático da Igreja, em pé de igualdade com a cristologia, como um capítulo da doutrina da graça”⁷⁹.

Agostinho não apenas concebe esse conceito, mas transforma um termo comum na teologia hebraica, judaica e cristã em um conceito filosófico sofisticado; e, conseqüentemente, em um dogma da Igreja. Ricœur entende que Agostinho, quando diante do conceito de pecado original, põe-se em conflito contra Mani e os maniqueístas, Pelágio e os pelagianos.

O problema do mal reverbera no conflito entre Santo Agostinho⁸⁰ e o maniqueísmo, e esse atrito é compreendido por Ricœur como um combate argumentativo-filosófico, no qual Agostinho tentava desqualificar e desfazer a tão divulgada ideia de o mal como ser ontológico.

⁷⁵ Paul Ricœur (1988, p. 265).

Nota explicativa: “Querigma (*it. Kerygma, Cherigma*). Termo grego (anúncio, mensagem) que designa o ato e o conteúdo da primeira pregação cristã” (Abbagnano, 2007, p. 960).

⁷⁶ Paul Ricœur (1988, p. 266).

⁷⁷ Nota explicativa: “(*in Pelagianism; fr. Pélagianisme; al. Pelagianismus; it. Pelagianismo*). Doutrina do monge inglês Pelágio, que, no início do século V, ensinou em Roma e Cartago; em polêmica com S. Agostinho, sua doutrina dizia que o pecado de Adão não enfraqueceu a capacidade humana de fazer o bem, mas é apenas um mau exemplo, que torna mais difícil e penosa a tarefa do homem. Agostinho combateu essa tese em muitas obras, a partir de 412, defendendo a tese oposta: de que toda a humanidade pecara com Adão e em Adão e que, portanto, o gênero humano é uma única ‘totalidade condenada’: nenhum de seus membros pode escapar à punição a não ser por misericórdia e pela graça” (Abbagnano, 2007, p. 872-873).

⁷⁸ Nota explicativa: “(*in. Manicheism; fr. Manichéisme; al. Manichäismus; it. Manicheismo*). Doutrina do sacerdote Persa Mani (*lat. Manichaeus*), que viveu no século III e proclamou-se o Paracleto, aquele que devia conduzir a doutrina cristã à perfeição. O M. é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa, que é a do bem” (Abbagnano, 2007, p. 739).

⁷⁹ Paul Ricœur (1988, p. 273).

⁸⁰ Esta alegação que afastou polemicamente não se encontra somente nas metafísicas fantásticas como as que Santo Agostinho combatia – maniqueísmo e ontologias de toda a espécie do mal-ser –, ela dá-se numa aparência positiva, e mesmo científica, sob a forma de determinismo psicológico ou sociológico; tomar sobre si a origem do mal, é afastar, como uma fraqueza, a alegação de que o mal é alguma coisa, que ele é o efeito no mundo das coisas observáveis, quer sejam realidades físicas, psíquicas ou sociais” (Paul Ricœur, 1988, p. 421).

No entanto, a questão se torna grave para Ricœur quando a desqualificação desse mal *ôntico* dá lugar ao conceito de pecado original.

A movimentação filosófica do filósofo de Hipona busca mostrar que o mal não é ontológico; o que existe, segundo ele, é o conceito de pecado original, o que remete a um caráter positivo e científico. Essa é justamente a questão com a qual o filósofo francês discorda completamente, por considerá-la uma imposição de cunho determinista.

Ricœur entende que o maniqueísmo apresenta uma leitura metafísico-ontológica sobre o mal, enquanto Agostinho desenvolve uma percepção voltada para a existência. Ao afirmar essa posição, o filósofo francês declara: “É este alcance existencial da narração adâmica que Agostinho encontrará contra Mani e os maniqueístas”⁸¹. Isso significa que, para Ricœur, o filósofo de Hipona interpreta o mal a partir do campo da ética. Reforça Ricœur, ao descrever: “Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal, em que o homem é integralmente responsável”⁸². Considerando a responsabilidade humana, compreende-se que a questão fundamental não é a conexão do mal com Deus ou com divindades superiores, mas com a própria ação ética da pessoa humana.

Ricœur percebe que, do mesmo modo que Mani entendia o mal como tendo uma natureza ontológica, Agostinho tinha por objetivo a modificação do termo “pecado original” em conceito. Isso significa, incisivamente, uma transformação em ciência: “A intenção do pseudoconceito de pecado original e então esta: incorporar na descrição da vontade má, tal como ela foi elaborada contra Mani e a gnose, o tema de uma quase-natureza do mal”⁸³.

Essa constatação de Ricœur mostra que, no pensamento de Agostinho, é visível a substituição do pecado ontológico pelo pecado ético. O problema disso, segundo o filósofo francês, é a transformação em uma perspectiva conceitual para consolidar um segundo conceito: o de livre-arbítrio.

Na discussão entre Mani e Agostinho, Ricœur não concorda com o *status* de ciência atribuído à ideia de pecado original pelo filósofo de Hipona; ao contrário, chama-a de “pseudoconceito”. Mas qual é a posição do filósofo francês em relação ao conflito entre Pelágio e Agostinho? “É certo que a polêmica contra os pelagianos foi determinante, embora, vê-lo-emos, ela não dispense de procurar, no crescimento interno do pensamento agostiniano, o motivo profundo do dogma do pecado original”⁸⁴. O que se precisa verificar agora é a distinção

⁸¹ Paul Ricœur (1988, p. 269).

⁸² Paul Ricœur (1988, p. 269).

⁸³ Paul Ricœur (1988, p. 301-302).

⁸⁴ Paul Ricœur (1988, p. 273).

entre a ideia de pecado em Pelágio e nos pelagianos, por um lado, e em Santo Agostinho, por outro. Compreender o distanciamento entre essas concepções é fundamental.

É precisamente neste ponto da discussão que se constitui a questão do pecado para Pelágio e os pelagianos, em contraposição ao pensamento do filósofo de Hipona. Continuamente, pode-se dizer, que o posicionamento de Ricœur sobre o pecado em Agostinho implica em: “A exegese agostiniana é já, como se vê, interpretação teológica [...]. Se *ἐφ’ ᾧ* significa ‘mediante o quê’, ‘sobre o quê’, ou mesmo ‘por consequência do que’ todos pecaram, o papel da responsabilidade individual nesta cadeia do pecado hereditário é reservado”.⁸⁵ Essa interpretação teológica de Agostinho corresponde à ideia de hereditariedade. Isto significa que o pecado original se confirma como conceito devido, exatamente, à herança adâmica.

Aprofundando em algumas questões acerca do pecado em Agostinho, Ricœur não se limita a dizer: “E, ao mesmo tempo, produziu-se uma mudança no domínio da expressão: o cativo era uma imagem, uma parábola; o pecado hereditário quer ser um conceito”.⁸⁶ Concepção que apresenta duas confirmações: primeira, a de que o pecado, causados pelos seres humanos, tem essa carga hereditária desde Adão; segunda, a vontade do filósofo de Hipona de transformar o termo, pecado originário, em conceito.

Totalmente contra essa ideia de pecado como herança de outro indivíduo pecador, que Pelágio entende a problemática da vida existencial a qual põe em evidência o pecado. Para Ricœur: “mais radicalmente, Pelágio, homem austero e exigente, não duvida nada que o homem invoca a sua impotência própria e o poder do pecado para se desculpar e se dispensar de querer não pecar. É por isso que é preciso dizer que pertence sempre ao homem poder não pecar”.⁸⁷

Vê-se que Pelágio atribuiu ao indivíduo humano a capacidade de escolher entre querer pecar e/ou querer não pecar. É algo completamente intrínseco e determinado ao campo ético, diferentemente da concepção agostiniana, que carrega em si a mítica da herança adâmica do pecado originário.

Esse certo poder dado à pessoa humana por Pelágio é problemático e não aceito por Agostinho, pois, para o filósofo de Hipona, essa compreensão pode, de alguma maneira, contribuir para um antropocentrismo (no sentido pejorativo do termo), um niilismo radical (a completa perda de sentido da vida) ou um ateísmo forte (a indiferença prática em relação à entidade ou entidades divinas).

A esse respeito, Ricœur expressa: “É para combater a interpretação de Pelágio, que evacua o lado tenebroso do pecado como poder que engloba todos os homens, que santo

⁸⁵ Paul Ricœur (1988, p. 272).

⁸⁶ Paul Ricœur (1988, p. 264).

⁸⁷ Paul Ricœur (1988, p. 273).

Agostinho foi até ao fim do conceito de pecado original, dando-lhe cada vez mais o sentido”⁸⁸. Agostinho, com receio e com uma completa negação ao pensamento e à posição de Pelágio, desenvolve a ideia de pecado original, que passa pela fé doutrinária da Igreja, pela dogmatização teológica, até chegar a uma conceitualização filosófica.

Ricœur se dedica à compreensão da ideia de pecado original e avança com algumas observações: “Penso que é preciso destruir o conceito como conceito para compreender a intenção do sentido: o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser suprimido como saber, saber quase jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber quase biológico [...]”⁸⁹. Sob essa perspectiva do “conceito como conceito”, e considerando os três estágios que ele propõe – o primeiro, a fé na doutrina da Igreja; o segundo, o dogma teológico; e o terceiro, o conceito filosófico –, Ricœur entende que a noção de pecado original não alcança o terceiro estágio. Ela não chega a se constituir como um conceito filosófico pleno e, se porventura o fizer, deve ser desconstruída. Essa é, para Ricœur, a postura filosófica diante da noção de pecado original.

O que se pode concluir dessa hermenêutica ricœuriana é que sua interpretação não poderia constituir, como conceito filosófico, o pecado originário; e, conseqüentemente, seu limite estaria simplesmente entre a fé e o dogma. A herança do pecado adâmico não poderia se efetivar como um conceito, pois sua mítica religiosa se conecta com uma exegese estrutural e uma interpretação bastante específica.

Essa questão corresponde às argumentações que extrapolam os limites do racional, não possibilitando uma abertura para o debate com o contraditório. O fundamental é entender que o pecado originário adâmico se caracteriza como um discurso único, fixo e homogêneo, diferentemente, de uma dialética aberta, mediada e heterogênea.

Vale ainda pontuar uma distinção, essa segundo a qual Ricœur descreve, dizendo que “o profeta não ‘reflete’ sobre o pecado; ele ‘profetiza’ contra o pecado”⁹⁰. E, nesse contexto entre profeta e pecado, Ricœur destaca: “Tem de se assinalar dois traços principais na descoberta do pecado”⁹¹. Discorrendo sobre o primeiro traço do pecado, Ricœur explicita que “o profeta Amós e, depois dele, Oseias e Isaías, anunciam a destruição do povo de YHWH pelo próprio YHWH [...]. Não há que atenuar esse anúncio ‘desconcertante’, mas antes considerá-lo no seu furor inicial: vós sereis destruídos, deportados, devastados”⁹².

⁸⁸ Paul Ricœur (1988, p. 274).

⁸⁹ Paul Ricœur (1988, p. 265).

⁹⁰ Paul Ricœur (2013, p. 70).

⁹¹ Paul Ricœur (2013, p. 70).

⁹² Paul Ricœur (2013, p. 70).

Isso ocorre devido ao fato de que o pecado de uma pessoa, num primeiro momento, não atinge outra pessoa, não se volta contra a natureza, nem é uma deterioração da razão humana, mas é invariavelmente cometido contra Deus; toda iniquidade humana atingirá, inevitavelmente, a santidade de Deus, toda transgressão cometida pelo ser humano é um insulto, uma afronta, um pecado contra Deus.

No segundo traço, Ricœur mostra a relação do profeta com o pecado. Diz o filósofo francês: “A profecia é, para a meditação sobre o pecado, essa mistura de ameaça e indignação, de terror eminente e de acusação ética; assim, o pecado mostra-se na união entre a Cólera e a Indignação”⁹³. A profecia é o momento da revelação de que, perante Deus, o ser humano é um pecador. Ela cumpre as funções social, política, ética e teológica de um povo que se estabelece em comunidade. Cumpria o papel de vigilância e, indignada com a iniquidade, seja de um rei, seja do próprio povo, exortava-os e os levava ao arrependimento.

Ricœur aborda algumas deliberações dos profetas, comentando e interpretando Amós, Oseias, Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel, concentrando-se nos três primeiros. Sendo mais específico, sobre a relação entre o profeta e o pecado, Ricœur põe em debate compreendendo que, “assim, uma nova dimensão do pecado: depois do Deus da justiça, depois do Deus da ligação conjugal traída, eis o Deus da soberania e da majestade, o Deus santo; à sua medida, o homem parece ‘manchado nos lábios e no coração’”⁹⁴. Seguindo essa perspectiva, os profetas produziram críticas, elaboraram denúncias e demonstraram os exercícios pecaminosos; são eles, os profetas hebraico-israelitas, que põem em visibilidade as ações e as práticas pecaminosas dos reis e do próprio povo.

Considerando essa discussão sobre o pecado, juntamente com os profetas hebraico-israelitas, não é prudente deixar de lado o estudo que Ricœur desenvolve acerca da obra do Dr. Hesnard, *Morale sans péché*⁹⁵. No mesmo ano, Ricœur produziu um texto intitulado *Morale sans péché ou péché sans moralisme* (1954). O filósofo francês encontra, no psiquiatra, entre outras questões, exatamente, esta sobre “*aprédication du péché biblique*”⁹⁶.

Em seu texto, Ricœur dividiu a abordagem de Hesnard em três partes. A primeira apresenta uma concentração profundamente clínica, direcionada a dois grupos: um implica o estado das neuroses e o outro, o estado das psicoses. Mesmo reconhecendo a importância do pai da psicanálise, Hesnard se posiciona de forma divergente e até oposta a Freud, especialmente quanto à perspectiva da culpa.

⁹³ Paul Ricœur (2018, p. 71).

⁹⁴ Paul Ricœur (2018, p. 73-74).

⁹⁵ Angelo Hesnard, *Morale sans péché* (Paris, PUF, 1954).

⁹⁶ Paul Ricœur (1954, p. 9).

“pregação do pecado bíblico” (tradução nossa).

Na segunda parte, Ricœur entende que, em Hesnard, há uma discussão sobre o pecado, mas não em uma dimensão teológica. Trata-se de um abandono da esfera religiosa em favor de uma concentração na esfera puramente psicológica: uma averiguação de como o pecador está imerso em sua própria angústia. Nessa parte, Ricœur aborda a oposição entre a moral da interioridade e a moral do ato. Porém mais adiante o filósofo francês compreende que há, em certa interpretação mais densa, uma mediação, e não uma oposição, entre a moral da intenção e a moral da ação no sentido de retorno ao princípio.

Na terceira parte, justamente a que mais nos interessa aqui, Ricœur propõe o seguinte questionamento: *“la prédication du ‘péch’ biblique est-elle condamnée à renforcer la fixation archaïque ou a-t-elle de quoi produire une sensibilité saine et adulte à la faute?”*⁹⁷. A que corresponde esse pecado da narrativa bíblica? Qual é o lugar para onde essa pregação, a pregação do pecado bíblico, pode conduzir a pessoa humana? Ricœur entende que essas perguntas são significativas e envolvem diretamente a ação humana. No entanto, ao tratá-las no contexto do pecado bíblico, ele aprofunda a discussão sobre se tal pregação fortalece uma consciência moral arcaica ou se, ao contrário, favorece uma sensibilidade emocional saudável.

Ricœur continua nessa linha de raciocínio ao afirmar que o núcleo profético se expressa da seguinte maneira:

*Il me semble que si on revenait au noyau ‘prophétique’ de l’accusation biblique contre l’homme – je veux dire au message jaillissant des grands prophètes d’Israël – , on surprendrait à son point naissant, par-delà les constructions rationalisantes des théologies constituées, l’essence du péché*⁹⁸.

A grande surpresa aqui mencionada se refere à postura dos profetas de Israel diante da origem do pecado. Tal origem adquire relevância ética, pois está relacionada a proibições infantis, posturas acusatórias e à difamação da vida.

Essas situações, de forte amplitude ética, situam-se no entremeio das relações humanas, estritamente humanas, sem qualquer correspondência direta com divindades, sejam elas de natureza monoteísta ou politeísta. A partir dessa perspectiva, com implicações sociais, políticas e existenciais, Ricœur afirma: *“le péché est surpris ‘dans’ le coeur, mais au point d’où jaillissent les relations ‘à’ autrui; c’est pourquoi le péché que dénoncent les prophètes est indivisément iniquité ‘dans’ la personne et lésion ‘de’ la communauté humaine”*⁹⁹.

⁹⁷ Paul Ricœur (1954, p. 9).

“A pregação do pecado bíblico está fadada a reforçar a fixação arcaica ou tem os meios para produzir uma sensibilidade saudável e adulta à falha?” (tradução nossa).

⁹⁸ Paul Ricœur (1954, p. 9).

“Parece-me que, se retornássemos ao núcleo ‘profético’ da acusação bíblica contra o homem [...] ficaríamos surpresos com seu ponto de partida, além das construções racionalizadoras das teologias estabelecidas: a essência do pecado” (tradução nossa).

⁹⁹ Paul Ricœur (1954, p. 10).

Ricœur concorda que o pecado reside nessa instância onde se discute a culpa derivada de uma agressão (verbal ou física), a falha no ato decisório, o crime de injustiça, o desvio de caráter e a calúnia entre pessoas. Tudo isso diz respeito às relações humanas.

Consentindo com a interpretação de que o pecado não é relevante em uma dimensão particular, onde o pecador poderia ser colocado em um lugar de castigo, mas sim importante para um grupo, Ricœur expressa:

*nul 'ailleurs' infernal, mais un péril historique qui maintient le péché dans l'horizon d'un destin collectif de l'humanité; ainsi l'individu est d'emblée arraché au débat obscur et solitaire avec ses 'pulsions' et entraîné sur la grande scène du monde dont l'enjeu est la reconnaissance de l'homme par l'homme*¹⁰⁰.

O pecado, interpretado a partir da relação ética, ganha importância quando entendido no horizonte coletivo e, conseqüentemente, na intensidade ético-social e/ou ético-política.

Justamente nessa abordagem, cabe a seguinte indagação: entre a moral e o pecado, cabe distinção? Ao fim de seu artigo, Ricœur questiona: “*Morale sans péché?*”¹⁰¹ E sua resposta é imediata: “*Oui, tant que le péché signifie cette pré-morale archaïque contre laquelle le Dr Hesnard dresse son juste réquisitoire. Mais peut-être est-il de l'essence de toute morale d'alimenter un péché plus subtil que la peu méchante libido, le péché de propre justice*”¹⁰².

Dissociar a moralidade do pecado, ou vice-versa, indica, por um lado, a concentração em uma filosofia prática das questões humanas e, por outro, uma centralização em uma metafísica, muitas vezes de cunho religioso. Cumpre, portanto, distinguir entre filosofia/moralidade e metafísica/pecado.

Por fim, o que Ricœur propõe é pensar e discutir um pecado sem a ideia do moralismo: “*et peut-être la philosophie de la liberté, pour se rendre plus radicale, doit-elle creuser jusqu'à ce péché sans moralisme, pour retrouver l'élan de l'affirmation originare, plus originare que tout péché originel, – pour retrouver l'impulsion de l'acte qui constitue notre existence*”¹⁰³. Esse “pecado sem moralismo” leva à compreensão do impulso humano em

“O pecado é surpreendido ‘no’ coração, mas no ponto de onde brotam as relações ‘com’ os outros; é por isso que o pecado que os profetas denunciavam é indivisivelmente iniquidade ‘na’ pessoa e lesão ‘à’ comunidade humana” (tradução nossa).

¹⁰⁰ Paul Ricœur (1954, p. 10).

“Nenhum ‘alheios’ infernal, mas um perigo histórico que mantém o pecado no horizonte de um destino coletivo da humanidade; assim, o indivíduo é desde logo arrancado do debate obscuro e solitário com suas ‘pulsões’ e arrastado para o grande palco do mundo, cujo enjeu é o reconhecimento do homem pelo homem” (tradução nossa).

¹⁰¹ Paul Ricœur (1954, p. 15).

“Moralidade sem pecado?” (tradução nossa).

¹⁰² Paul Ricœur (1954, p. 15).

“Sim, desde que o pecado signifique essa pré-moralidade arcaica contra a qual o Dr. Hesnard levanta sua justa acusação. Mas talvez seja da essência de toda moralidade alimentar um pecado mais sutil do que a libido não muito perversa, o pecado da autojustificação” (tradução nossa).

¹⁰³ Paul Ricœur (1954, p. 15).

direção àquilo que é mais genuinamente humano, sem as máscaras, as quais Ricœur compara com: “*Ce que Nietzsche a dit des ‘masques’ est ici d’une prodigieuse signification*”¹⁰⁴.

Tal questão significa que o moralismo é o modo mais eficaz e estratégico que o indivíduo utiliza para suprimir seus instintos e sua vontade. Não cabe aqui problematizar como Nietzsche modifica e reinterpreta, por vezes, a noção de máscara, mas vale considerar que os indivíduos estão em uma relação mediativa com o pecado, com ou sem moralismo. Assim, desvincular os indivíduos do pecado seria, talvez, torná-los não humanos.

Em 1957, Ricœur proferiu duas palestras em uma reunião de pastores protestantes intituladas *Le philosophe en face de la confession des pêchés* e *Les Grecs et le pêché*, nas quais discutiu o conceito helênico de pecado. Cada texto inicia com um problema: “*Qu’arrive-t-il à l’anthropologie philosophique quand le philosophe veut écouter et accepter la prédication chrétienne concernant l’homme pécheur?*”¹⁰⁵.

Em sequência, a questão do próximo texto é: “*Qu’est-ce que les grecs ont compris du Pêché?*”¹⁰⁶. Ambas as questões partilham de uma mesma base interpretativa, articulando dois núcleos fundamentais: de um lado, a noção de pecado proveniente da tradição cristã; de outro, o pensamento filosófico herdado da cultura grega.

O filósofo diante da confissão dos pecados (1957), essa é uma possível tradução de um dos títulos de artigo de Ricœur. É justamente nessa noção, denominada “confissão dos pecados”, que se constrói uma análise sobre a relação entre a filosofia e o pecado. O filósofo francês inicia com uma pergunta e uma observação ligadas à tradição grega: “*Quelle est l’impact philosophique de la confession des pêchés sur la conscience de soi philosophique? La confession ‘des pêchés, c’est le véritable ‘connais-toi toi-même’» du, croyant*”¹⁰⁷. Essa orientação socrática, tão marcante, é colocada em paralelo com o ato de confessar; e esse exercício contribui para um discernimento mais profundo da alma. Desse modo, buscar o autoconhecimento é, em certa medida, confessar os próprios pecados.

“Talvez a filosofia da liberdade, para se tornar mais radical, deva se aprofundar nesse pecado sem moralismo, para redescobrir o impulso da ‘afirmação original’, mais original que qualquer pecado original, para redescobrir o impulso do ato que constitui nossa existência” (tradução nossa).

¹⁰⁴ Paul Ricœur (1954, p. 13).

“O que Nietzsche disse sobre as ‘máscaras’ tem aqui um significado prodigioso” (tradução nossa).

¹⁰⁵ Paul Ricœur (1957, p. 25).

“O que acontece com a antropologia filosófica quando o filósofo quer ouvir e aceitar a pregação cristã sobre o homem pecador?” (tradução nossa).

¹⁰⁶ Paul Ricœur (1957, p. 17).

“O que os gregos compreendiam sobre o pecado?” (tradução nossa).

¹⁰⁷ Paul Ricœur (1957, p. 26).

“Qual é o impacto filosófico da confissão de pecados na autoconsciência filosófica? A confissão de pecados é o verdadeiro ‘conhece-te a ti mesmo’ do crente” (tradução nossa).

Ricœur identificou uma semelhança entre as heranças grega e cristã no que diz respeito à confissão dos pecados e ao conhecimento de si. Ao analisar essa relação, centrada na noção de pecado, o filósofo francês observa que: *“D’abord la confession des péchés est un acte du culte en lequel je découvre la dimension fondamentale du péché qui est d’être devant Dieu. La première catégorie du péché est celle du devant Dieu”*¹⁰⁸. Assim, colocar-se diante de Deus é, antes de tudo, reconhecer-se como pecador; alguém afastado das virtudes e, em contrapartida, envaidecido pelos vícios produzidos neste mundo corruptível, marcado por erros e enganos.

Ricœur explica a relação entre o eu que pratica, a confissão dos pecados e o Deus que julga, dizendo: *“Donc le noyau irréductible de la notion de péché est d’être pécheur devant Dieu. Cela veut donc dire que la confession des péchés est un acte qui est à l’intérieur de l’alliance, à l’intérieur de cette relation dialogale entre moi et Dieu”*¹⁰⁹. O não ato do pecado (não o praticar) condiz com a adoração a Deus, a qual implica, consequentemente, posicionar-se e dedicar reverência a um Todo-Poderoso. Sendo assim, a confissão dos pecados é uma demonstração de reconhecimento do próprio lugar de inferioridade. Essa adoração a Deus levará à descoberta de si mesmo como pecador, tanto voluntário quanto involuntário.

As ações más, identificadas como pecaminosas, podem ser desveladas, segundo Ricœur, na relação de adoração. Em outras palavras, sobre essa questão, o filósofo francês entende que: *“C’est ici que je découvre l’impact philosophique de la confession des péchés car je découvre une conscience de soi neuve, imprévisible pour le philosophe grec car ce n’est que dans la relation du culte que je découvre cette racine de mes actes, ce moi pécheur”*¹¹⁰.

Ricœur defende que a questão filosófica suscitada pela confissão dos pecados corresponde a uma reflexão sobre as próprias atitudes; ela indica questionamentos sobre as decisões tomadas e adverte tanto sobre os atos quanto sobre as ações na dimensão ética e antropológica.

Seguindo esse percurso de análise do ser humano nas dinâmicas éticas e literárias, o filósofo francês a compreende que: *“L’anthropologie chrétienne est pour moi l’achèvement*

¹⁰⁸ Paul Ricœur (1957, p. 26).

“Em primeiro lugar, a confissão dos pecados é um ato de adoração no qual descubro a dimensão fundamental do pecado, que é estar diante de Deus. A primeira categoria de pecado é a de estar diante de Deus” (tradução nossa).

¹⁰⁹ Paul Ricœur (1957, p. 26).

“Portanto, o núcleo irreduzível da noção de pecado é ser pecador diante de Deus. Isso significa que a confissão dos pecados é um ato que está inserido na aliança, dentro dessa relação dialógica entre mim e Deus” (tradução nossa).

¹¹⁰ Paul Ricœur (1957, p. 27).

“É aqui que descubro o impacto filosófico da confissão dos pecados, porque descubro uma nova autoconsciência, imprevisível para o filósofo grego, pois é somente na relação de adoração que descubro essa raiz das minhas ações, esse eu pecaminoso” (tradução nossa).

d'une anthropologie de la fragilité par le moyen d'une herméneutique du péché - par le déchiffrement de la culpabilité et de ses signes sous la conduite de la confession des péchés”¹¹¹.

Interpretar o pecado é, ao mesmo tempo, delimitar e demonstrar como o sujeito humano é vulnerável. Por último, mesmo tendo identificado que a confissão dos pecados está relacionada ao conhecimento de si, faz-se necessário mostrar que:

*La confession des péchés va entrer en philosophie sous la forme d'une herméneutique ou un art du déchiffrement de ces signes qui sont partout dans la littérature, la poésie et même la philosophie et ici je retrouve le bon usage de la description que j'ai faite hier des pressentiments de la conscience grecque quant au péché ('Confession d'Agamemnon, etc.')*¹¹².

Prosseguindo, Ricœur apresenta uma leitura completamente distante da tradição, afirmando que *“Nous n'avon pas le droit de reconstruire tout l'hellénisme autour de cette âme étrangère au corps ou de ce corps mauvais. C'est à la fois une illusion de perspective et une erreur d'interprétation de la tradition orfíco-pythagoricienne elle-même*”¹¹³. Para o filósofo francês, a ideia de *“l'âme comme pure et du corps comme impur*”¹¹⁴ é inaceitável. Nesse sentido, ele se baseia em quatro fontes que discordam dessa concepção: a *antropologia homérica*, a *tragédia grega*, os *pré-socráticos* e os *sofistas*.

Essas quatro fontes revelam que a tradição grega caminhou sob *“une erreur d'interprétation*”¹¹⁵, apresentando uma *“âme étrangère au corps*”¹¹⁶. Consequentemente, Ricœur questiona:

*D'où vient donc cet erreur de perspective? D'où vient que l'on a fait porter tout le poids de l'hellénisme sur la tradition orphico-pythagoricienne? C'est certainement à cause de Platon. C'est dans Platon que se reporte l'en eu? de perspective. Comme si Platon était un orphique. Lei on évoque le Phédon*¹¹⁷.

¹¹¹ Paul Ricœur (1957, p. 29).

“A antropologia cristã é, para mim, a conclusão de uma antropologia da fragilidade por meio de uma hermenêutica do pecado – por meio da decifração da culpa e seus sinais sob a orientação da confissão dos pecados” (tradução nossa).

¹¹² Paul Ricœur (1957, p. 29).

A confissão dos pecados entrará na filosofia sob a forma de uma hermenêutica, ou de uma arte de decifrar esses sinais que estão por toda parte na literatura, na poesia e até mesmo na filosofia; e aqui reencontro o bom uso da descrição que fiz ontem dos pressentimentos da consciência grega quanto ao pecado (‘Confissão de Agamêmnon’, etc.)” (tradução nossa).

¹¹³ Paul Ricœur (1957, p. 18).

“não temos o direito de reconstruir todo o helenismo em torno dessa alma estranha ao corpo ou desse corpo maligno. Isso é tanto uma ilusão de perspectiva quanto um erro de interpretação da própria tradição órfico-pitagórica” (tradução nossa).

¹¹⁴ Paul Ricœur (1957, p. 18).

“a alma como pura e o corpo como impuro” (tradução nossa).

¹¹⁵ Paul Ricœur (1957, p. 18).

“uma interpretação errônea” (tradução nossa).

¹¹⁶ Paul Ricœur (1957, p. 18).

“alma estranha ao corpo” (tradução nossa).

¹¹⁷ Paul Ricœur (1957, p. 18).

Ricœur compreende que grande parte da interpretação, condicionada pela tradição, não deu a devida importância à complexidade do sentido e da ação do pecado. Portanto, nessa complicação, Platão ocupa o epicentro interpretativo. Assim, o filósofo francês descreve que: *“C'est en effet ce que nous retrouvons chez Platon où en particulier dans le Phédon, ce dialogue qui passe pour 'typiquement orphique, le mal c'est l'injustice. C'est une constante du platonisme”*¹¹⁸.

Diante do emaranhado de perspectivas e concepções presentes na própria sociedade grega, observa-se a complexidade que envolve a compreensão dos diferentes momentos históricos: tempos homéricos, passando pelos trágicos, pré-socráticos e sofistas. Essa diversidade implica no questionamento de interpretações tradicionais, como a ideia de que *“le corps est la source du mal tandis que l'âme est originellement purê”*¹¹⁹.

A partir dessa abordagem, propõe-se agora voltar o olhar para um desses momentos: a tragédia grega. É nela que, com a hermenêutica dos escritos de Ricœur, se buscará compreender a relação entre tragédia e pecado, conceito que o filósofo francês já interpreta como culpa, mal.

No que se refere à tragédia grega, em sua correlação com a temática do pecado, Ricœur mostra que a teologia trágica, com toda a complexidade da maldade, da culpa e do sofrimento entre os seres humanos, foi um escândalo para a filosofia. Nesse sentido, o filósofo afirma: *“scandale qu'il faut connaître pour en comprendre la tâche. Quand je parle du sens tragique des grecs, je ne pense pas seulement à l'anthropologie et à la théologie d'Eschyle Sophocle et Euripide, mais à tous les poètes grecs qui sont pénétrés par ce sens tragique”*¹²⁰. Esse apontamento do filósofo francês é relevante, pois em outras obras, *O Conflito das Interpretações* e *A Simbólica do Mal*, aparece o recorte da ação trágica, considerada igualmente fundamental.

A distinção entre a tragédia grega e o trágico da ação é um primeiro ponto de discussão, pois o segundo, diferentemente do primeiro, não se encerra no tempo. No entanto, para uma compreensão mais completa, é necessário considerar a tragédia na Grécia Antiga.

“Então, de onde vem esse erro de perspectiva? Por que todo o peso do helenismo foi colocado na tradição órfico-pitagórica? Certamente é por causa de Platão. É em Platão que o erro de perspectiva é mencionado. Como se Platão fosse um órfico. Estamos falando do Fédon” (tradução nossa).

¹¹⁸ Paul Ricœur (1957, p. 20).

“É isso mesmo que encontramos em Platão, particularmente no Fédon, esse diálogo considerado ‘tipicamente órfico’: o mal é injustiça. Essa é uma constante do platonismo” (tradução nossa).

¹¹⁹ Paul Ricœur (1957, p. 17).

“o corpo é a fonte do mal, enquanto a alma é originalmente pura” (tradução nossa).

¹²⁰ Paul Ricœur (1957, p. 20).

“Um escândalo que precisa ser conhecido para compreender sua tarefa. Quando falo do sentido trágico dos gregos, não penso apenas na antropologia e na teologia de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, mas em todos os poetas gregos imbuídos desse sentido trágico” (tradução nossa).

Como as sociedades ocidentais são profundamente marcadas pela herança cristã, Ricœur destaca: “*Cette démesure, ‘hybris’ que l’on pourrait traduire par ‘superbe’, c’est l’essai pour l’homme de transcender toute situation acquise. Cette hybris est l’équivalent grec du péché biblique. Mais c’est parce qu’elle est une anthropologie intenable qu’elle a été liquidée*”¹²¹. É um elemento essencial no debate sobre o pecado para os gregos. O excesso, portanto, configura-se como elemento problemático tanto na tradição grega, representado pela *hybris*, quanto na tradição cristã, na figura do pecado.

Encerrando esta reflexão sobre o pecado e sua relação com a tragédia, vale destacar a seguinte observação de Ricœur:

*La tragédie est un très grand événement dans la pensée grecque, mais la mort de la tragédie est encore plus étrange. On peut dire que la tragédie est morte parce qu’elle s’est engagée dans une impasse qui était la théologie impossible par excellence: la théologie du dieu méchant!*¹²².

Ricœur não adere à interpretação de que a filosofia clássica teria matado o mito e, consequentemente, a tragédia; para o filósofo francês, o que levou a esse fim foi a construção interpretativa de um deus mau. Isso porque, ao se interpretar que, na tragédia, existe um deus maligno, ele precisaria ser substituído pelo Deus bom da leitura e do “*le cri antitragique*”¹²³ de Platão.

1.1.2 – A Culpabilidade

Paul Ricœur interpreta Karl Jaspers no que diz respeito ao conceito de culpa, presente na obra *A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo* (2018), o filósofo alemão trata apresentando distinções, diferenciações e possibilidades no contexto da Alemanha nazista.

Jaspers propõe uma reflexão filosófica sobre o conceito de culpa a partir povo alemão, contextualizado de modo geográfico, histórico e político, averiguando os crimes perpetrados pelo regime nazista; o conceito está dividido em culpa criminal, política, moral e metafísica. A distinção do conceito de culpa segundo o próprio Jaspers:

¹²¹ Paul Ricœur (1957, p. 21).

“Esse excesso, ‘*hybris*’, que poderia ser traduzido como ‘soberba’, é a tentativa do homem de transcender qualquer situação adquirida. Essa *hybris* é o equivalente grego do pecado bíblico. Mas é por ser uma antropologia insustentável que foi liquidada” (tradução nossa).

¹²² Paul Ricœur (1957, p. 22).

“A tragédia é um acontecimento grandioso no pensamento grego, mas a morte da tragédia é ainda mais estranha. Podemos dizer que a tragédia morreu porque entrou num beco sem saída que era a teologia impossível por excelência: a teologia do deus maligno” (tradução nossa).

¹²³ Paul Ricœur (1957, p. 22).

“grito antitragico” (tradução nossa).

- Culpa criminal: “Crimes se configuram em ações objetivamente comprováveis que contrariam leis inequívocas. A instância é o tribunal, que num processo formal estabelece os fatos de forma confiável e aplica essas leis”¹²⁴.
- Culpa política: “Cada ser humano é corresponsável pelo modo como é governado. A instância é o poder e a vontade do vencedor, tanto na política interna quanto na externa”¹²⁵.
- Culpa moral: “Tenho responsabilidade pelas ações que sempre cometo enquanto indivíduo, e a tenho por todas as minhas ações, inclusive pelas ações políticas e militares que executo”¹²⁶.
- Culpa metafísica: “Existe uma solidariedade entre pessoas enquanto pessoas, que torna cada um corresponsável por toda incorreção e toda a injustiça no mundo, especialmente por crimes que acontecem em sua presença ou que são do seu conhecimento”¹²⁷.

Para Jaspers, a culpa, enquanto conceito filosófico, corresponde passar por algumas distinções; isso porque de acordo com filósofo: “as diferenciações entre os conceitos de culpa devem nos proteger da superficialidade do falatório de culpa, em que tudo é levado para um único nível, sem gradações, para depois ser avaliado com rudeza bruta à moda de um juiz ruim”¹²⁸. Impedir o senso-comum, evitar as generalizações e superar as rasas definições incide, diretamente, nos centrais objetivos proposto pelo filósofo.

Jaspers destaca dois problemas, caso não se compreenda a diferenciação no conceito, “essas diferenciações se transformam em engano quando não se tem consciência do quanto os conceitos que foram diferenciados estão relacionados entre si. Todo conceito de culpa aponta para realidades que tem consequências para as esferas dos outros conceitos de culpa”¹²⁹. Em suma, os problemas são: primeiro, a possibilidade que cada um desses conceitos tem de incorrer no erro ou no engano interpretativo; segundo, é existente a relação e o imbricamento que os conceitos, mesmo distintos, possuem entre si.

Em 1945/46 o ensaio filosófico de Jaspers, sobre a questão da culpa, contribuiu para que Ricœur em 1958 escrevesse um artigo intitulado *Responsabilité et culpabilité au plan communautaire*; trinta e quatro anos depois, o filósofo francês retoma a discussão e publica *Responsable, mais pas coupable*, 1992. No primeiro artigo, Ricœur aborda a distinção entre

¹²⁴ Karl Jaspers (2018, p. 23).

¹²⁵ Karl Jaspers (2018, p. 23).

¹²⁶ Karl Jaspers (2018, p. 23).

¹²⁷ Karl Jaspers (2018, p. 24).

¹²⁸ Karl Jaspers (2018, p. 25).

¹²⁹ Karl Jaspers (2018, p. 25).

culpa individual e culpa comunitária, além do conceito de culpa metafísica em Karl Jaspers¹³⁰. Já no segundo artigo, a discussão se concentra na diferenciação entre as noções de responsabilidade e culpa, a culpa moral e, por fim, a noção de voz da consciência.

A discussão começa, segundo Ricœur (1958), com a sociologia na conquista da responsabilidade individual, na qual o indivíduo culpado é claramente distinto do coletivo e, consequentemente, responsável por seus próprios atos. Era necessário que um ato mau fosse de inteira responsabilidade de um indivíduo.

O filósofo francês entende que essa noção de culpa esteve presente na Grécia antiga, mas se propagou no Israel antigo enquanto este permaneceu no exílio:

*“c'est principalement pendant l'exil que c'est développée à la fois une forme personnelle de a piété et la conviction que chacun doit payer pour ses fautes, que les fils ne peuvent pas être châtiés pour leurs peres, que la faute est personnelle et la punition aussi”*¹³¹.

Ricœur, centrado na ideia judaica de pecado, compreende que a consciência subjetiva de culpa, em outras palavras, a culpa subjetiva, seria *“cette idée exprimait plutôt la situation véritable de l'homme devant Dieu”*¹³² e que, posteriormente, se transformava e desse modo *“faisait aussi sa place à une culpabilité irréductible à celle de tel ou tel individu, à un mal frappant les mœurs de la communauté du peuple considéré comme un tout, à un péché indécomposable en péchés individuels”*¹³³.

A culpa que antes se restringia ao grupo passa agora a ser a culpa do indivíduo. Se anteriormente era o coletivo que pecava e precisava se arrepender, tem-se então uma transição para a responsabilização individual.

Essa passagem transicional se dá por meio daquilo que se chama responsabilidade, que, anteriormente, ocorria em determinada dimensão comunitária e passa para uma dimensão individual. *“On peut alors se demander si la découverte de la responsabilité individuelle, qui*

¹³⁰ Culpabilidade jurídica, política e moral são tópicos discutidos por Paul Ricœur em *A memória, a história, o esquecimento*. O filósofo destaca: “Karl Jaspers distingue quatro tipos de culpabilidade, todas referindo-se a atos e, através deles, às pessoas submetidas ao julgamento penal. Esses atos correspondem aos critérios seguintes: que categoria de falta? Perante que instância? Com que efeitos? Dando direito a que tipo de justificação, de desculpação, de sanção? O filósofo põe em primeiro lugar, como faremos aqui, a culpabilidade criminal” (Ricœur, 2007, p. 476).

¹³¹ Paul Ricœur (1958, p. 3).

“Foi principalmente durante o exílio que se desenvolveram tanto uma forma pessoal de piedade quanto a convicção de que todos devem pagar por seus pecados, de que os filhos não podem ser punidos por seus pais, de que a culpa é pessoal, assim como o castigo” (tradução nossa).

¹³² Paul Ricœur (1958, p. 3).

“essa ideia que exprimia antes a verdadeira situação do homem diante de Deus” (tradução nossa).

¹³³ Paul Ricœur (1958, p. 3).

“dava lugar também a uma culpa irreductível à deste ou daquele indivíduo, a um mal que atingia os costumes da comunidade do povo considerado no seu conjunto, a um pecado indecomponível em pecados individuais” (tradução nossa).

constitue une indéniable promotion de la culpabilité individuelle, n'a pas été payée par une cécité croissante à l'égard des formes non-individuelles et proprement collectives du mal"¹³⁴.

Se antes era o coletivo quem se responsabilizava, quem se justificava e quem se assumia como culpado perante Deus ou diante de uma assembleia, em tempos posteriores ocorre a mudança: o indivíduo passa a ser adjetivado como responsável e culpado, mas ao que se atribui o “fim do coletivo”, nesse sentido? Para essa pergunta, Ricœur compreende que:

*Si cette critique s'est développée en dehors des cadres de l'éthique chrétienne, comme d'ailleurs de ceux de l'éthique kantienne et de ceux de la conscience juridique, c'est que ni l'éthique chrétienne, ni la morale rationnelle, ni le droit, n'offraient la zone d'accueil reguise par les concepts nouveaux d'aliénation et d'exploitation*¹³⁵.

Em outras palavras, o filósofo francês redigiu: “*Morale ecclésiastique, morale lai: que et morale juridique étaient toutes trois arrivées au terme de la dissolution de la culpabilité collective*”¹³⁶. Ao que indica Ricœur, houve uma falta de compreensão e de aprofundamento, por parte dessas três perspectivas, na aplicabilidade da crítica social e no desenvolvimento dos conceitos de alienação e exploração.

Porém é válida a inquietação diante da necessidade de pensar e questionar a responsabilidade e a culpabilidade em um plano comunitário. Ricœur demonstra que os crimes cometidos durante a guerra da Argélia e sob a política nazista apresentam uma complexidade particular, pois se trata de crimes que não poderiam ser “*indécomposables en fautes individuelles*”¹³⁷ (decompostos em faltas individuais). “*Mais on sait le malaise et la distortion que cette transposition de la culpabilité de groupe en culpabilité individuelle a provoqués à l'intérieur même de ce droit penal*”¹³⁸.

Ao superar essa distorção, torna-se necessário reconhecer o nazismo como um coletivo criminoso que deve ser responsabilizado e culpabilizado enquanto tal. No mesmo percurso histórico do século XX, emerge a exigência de que, no século XXI, uma comunidade justa,

¹³⁴ Paul Ricœur (1958, p. 4).

“Podemos, então, perguntar-nos se a descoberta da responsabilidade individual, que constitui uma inegável promoção da culpa individual, não terá sido paga com uma crescente cegueira em relação às formas não individuais e propriamente coletivas do mal” (tradução nossa).

¹³⁵ Paul Ricœur (1958, p. 4).

“Se essa crítica se desenvolveu fora do quadro da ética cristã, bem como da ética kantiana e da consciência jurídica, é porque nem a ética cristã, nem a moral racional, nem o direito ofereceram a área de recepção exigida pelos novos conceitos de alienação e exploração” (tradução nossa).

¹³⁶ Paul Ricœur (1958, p. 4).

“A moral eclesiástica, a moral secular e a moral jurídica haviam, todas as três, chegado ao fim da dissolução da culpa coletiva” (tradução nossa).

¹³⁷ Paul Ricœur (1958, p. 4).

¹³⁸ Paul Ricœur (1958, p. 4).

“Mas sabemos o desconforto e a distorção que essa transposição da culpa coletiva em culpa individual causou dentro desse mesmo direito penal” (tradução nossa).

assim como as chamadas “instituições justas”¹³⁹, enfrente organizações e facções criminosas, sobre as quais é necessário deliberar coletivamente.

Ricœur destaca que a fragmentação em partes mínimas e a desintegração dos elementos essenciais da comunidade são problemáticas de ordem social. Quando o tecido social é marcado por crimes de guerra e pela exploração colonial, e frequentemente o é, não é possível atribuir exclusivamente ao indivíduo a responsabilidade por tais ações. A responsabilização e a culpabilização, nesses casos, devem ser atribuídas ao coletivo.

*Il est donc impossible en présence de problèmes comme ceux que posent le régime social, la guerre, le colonialisme, d'émietter la responsabilité en responsabilités moléculaires, d'atomiser la culpabilité de la communauté. Le mai passe ici par les structures, par les régimes, par les institutions*¹⁴⁰.

Fixando-se na posição de Ricœur, verifica-se que a culpa não se encontra em um nível de fácil compreensão. Ao contrário, não se deve cair em uma limitação, seja individual, seja comunitária.

Assim pontua o filósofo francês:

*Nous ne pouvons plus opérer avec une notion simple de culpabilité, de style individualiste; il faut la démultiplier; il faut retrouver son sens radical et total dont la culpabilité individuelle n'est sans doute qu'un éclat et la culpabilité communautaire un autre éclat*¹⁴¹.

Isso significa que, em uma análise mais aprofundada acerca da culpa, é necessário considerar seus múltiplos fragmentos: tanto os individuais quanto os comunitários.

Em suma, não se trata apenas da culpa de uma única pessoa; é mais do que isso. Importa o sentido coletivo.

Em concordância, Ricœur afirma:

*S'il fallait creuser plus loin encore, je dirais que l'individualisation n'est pas le seul processus par lequel l'humanité de l'homme advient; l'homme n'est pas complètement individu; son humanité passe par des groupes, des corps sociaux, des communautés*¹⁴².

¹³⁹ Paul Ricœur (2014, p. 275).

¹⁴⁰ Paul Ricœur (1958, p. 4-5).

“Portanto, é impossível, diante de problemas como os colocados pelo sistema social, pela guerra e pelo colonialismo, fragmentar a responsabilidade em responsabilidades moleculares, atomizar a culpa da comunidade. O poder aqui passa por estruturas, por regimes, por instituições” (tradução nossa).

¹⁴¹ Paul Ricœur (1958, p. 5).

“Não podemos mais operar com uma noção simples e individualista de culpa; devemos multiplicá-la; devemos redescobrir seu significado radical e total, do qual a culpa individual é, sem dúvida, apenas um fragmento e a culpa comunitária, outro” (tradução nossa).

¹⁴² Paul Ricœur (1958, p. 5).

“Se tivéssemos que cavar ainda mais fundo, eu diria que a individualização não é o único processo pelo qual a humanidade humana se manifesta; o homem não é completamente individual; sua humanidade passa por grupos, corpos sociais, comunidades”

Sendo assim, a proposta do filósofo francês está fundamentada no que se refere aos crimes cometidos no e pelo coletivo: as guerras, com seus estupros e suas torturas, e o colonialismo, com seus saques e explorações, são fortes evidências de que a responsabilidade e a culpabilidade não podem se restringir ao plano individual.

Passa-se agora para o conceito de “culpa metafísica” em Karl Jaspers e identificado por Ricœur como o quarto nível.

Dessa culpabilidade, interpretada por Ricœur, pode-se dizer que aparece na encarnação de um sujeito que pode ser adjetivado como: culpado legalmente (no âmbito das instituições jurídicas), culpado politicamente (no âmbito das instituições legislativas e executivas) e como aquele que é culpado moralmente (atravessa os âmbitos anteriores e abarca a sociedade em seu todo).

*C'est à partir de ce fond insondable qu'il peut y avoir plusieurs paliers de culpabilité et des formes communautaires aussi bien qu'individuelles de culpabilité; ces paliers et ces formes sont des déterminations de cette culpabilité radicale de l'être-homme, selon les niveaux du moi et du nous*¹⁴³.

O filósofo francês compreende que:

*C'est pourquoi en retour il ne faut pas !léparer cette culpabilité métaphysique, comme une autre culpabilité, de la culpabilité morale et politique ; non seulement il n'y a qu'une culpabilité éthique, tantôt individuelle, tantôt communautaire, mais la culpabilité métaphysique r'est encore la même, indivise et radicale*¹⁴⁴.

Com relação a esse ponto, Ricœur corrobora Jaspers quanto à importância, complexidade e profundidade da “culpa metafísica”, pois é nela que todos os outros planos estão vinculados. Mesmo abordando uma discussão imanente, natural e física da culpa, os filósofos – Jaspers e Ricœur – não perdem de vista que este é um conceito difícil e, por vezes, incompreensível; decorre assim, a expressão: “*profondeur insondable*”¹⁴⁵.

Expor o conceito de “culpa metafísica” não significa apenas um debate em torno de ideias transcendentais; pelo contrário, implica um passo fundamental para a discussão das questões cotidianas da vida prática. É justamente a isso que o filósofo francês se refere ao dizer: “*Aussi ma tâche est-elle, apres avoir aperçu cette profondeur insondable, de revenir vers les formes quotidiennes de la culpabilité: celle de la vie privée et celle de la vie nationale, celle de*

¹⁴³ Paul Ricœur (1958, p. 6).

“É a partir desse fundo insondável que pode haver vários níveis de culpabilidade e formas comunitárias tanto quanto individuais de culpabilidade; esses níveis e essas formas são determinações dessa culpabilidade radical do ser-humano, de acordo com os níveis do ‘eu’ e do ‘nós’” (tradução nossa).

¹⁴⁴ Paul Ricœur (1958, p. 6).

“não se deve separar essa culpabilidade metafísica, como uma outra culpabilidade, da culpabilidade moral e política; não só há apenas uma culpabilidade ética, ora individual, ora comunitária, mas a culpabilidade metafísica ainda é a mesma, indivisa e radical” (tradução nossa).

¹⁴⁵ Paul Ricœur (1958, p. 6).

la vie économique et celle de la vie internationale”¹⁴⁶. Ele reafirma essa ideia ao apontar inegavelmente para problemas de cunho social-nacional e social-internacional, dizendo: “*C'est dans cette perspective que j'ai à reposer le problème du civisme, du socialisme, du colonialisme*”¹⁴⁷.

Portanto, em um apanhado geral, é possível dizer que a culpabilidade, seja em seu nível individual, seja em seu nível comunitário, se fragmenta em diversas áreas da vida: da ética à política, da economia ao jurídico. Verifica-se, assim, sua profusão de complexidade insondável. Isso não corresponde a um jogo retórico de palavras para elevação do conceito à categoria metafísica, mas a um avanço na argumentação narrativa¹⁴⁸ no plano político-social.

Encarar uma investigação filosófica sobre a culpa significa debruçar-se sobre a compreensão de vários tipos de culpabilidade, alguns dos quais foram citados acima. Sendo assim, é possível defender, a partir de Ricœur, que não se pode excluir, de um lado, a culpa individual e, de outro, a culpa comunitária; estando ambas intrinsecamente relacionadas à culpabilidade metafísica.

No decorrer do escrito de 1958, Ricœur destaca a relação entre culpabilidade e responsabilidade, ressaltando que a conquista da responsabilidade individual não pode suplantiar a responsabilidade coletiva. Já no breve artigo de 1992, *Responsable mais pas coupable*, o filósofo desenvolve a distinção entre responsabilidade e culpa por meio das ideias de “responsável, mas não culpado”, “culpa criminal e responsabilidade civil” e “voz da consciência”.

Apesar da discussão sobre as noções de responsabilidade e culpabilidade, Ricœur apresenta a seguinte situação, dizendo: “*On s'est étonné que quelqu'un puisse déclarer: 'Je me sens responsable, mais pas coupable'*”¹⁴⁹; e, em seguida, questiona: “*Cela a-t-il un sens?*”¹⁵⁰. O filósofo continua sua análise com referências cristãs de Pascal e Dostoiévski, mostrando que, sim, há sentido em distinguir a pessoa responsável da pessoa culpada; o filósofo francês se apoia nas esferas judiciária e política para evidenciar a distinção entre a culpa criminal e a responsabilização civil de um indivíduo.

¹⁴⁶ Paul Ricœur (1958, p. 6).

“Assim, minha tarefa é, depois de ter vislumbrado essa profundidade insondável, retornar às formas cotidianas da culpa: a da vida privada e a da vida nacional, a da vida econômica e a da vida internacional” (tradução nossa).

¹⁴⁷ Paul Ricœur (1958, p. 6).

“É nessa perspectiva que devo recolocar o problema do civismo, do socialismo, do colonialismo” (tradução nossa).

¹⁴⁸ O conceito de narrativa também compreendido ao modo de José Carneiro: “A narrativa é um texto aberto com possibilidade de interpretação” (Carneiro, 2009, p. 157).

¹⁴⁹ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

“É surpreendente que alguém possa declarar: sinto-me responsável, mas não culpado” (tradução nossa).

¹⁵⁰ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

“Isso faz sentido?” (tradução nossa).

Ricœur, mesmo reconhecendo a importância da perspectiva cristã e considerando que essa questão é, em suas palavras, “*cette phrase hautement dialectique*”¹⁵¹, entende que ela contribui para diluir a noção de culpa.

Na compreensão do cristianismo reformado, os atos podem ser controversos, e uma pessoa pode ser, ao mesmo tempo, considerada culpada e justa; pecadora diante da lei divina, mas justificada pela graça. Por outro lado, no campo jurídico, está bem estabelecida a distinção entre o Código Civil e o Código Penal.

Isso significa, nas palavras de Ricœur: “*C’est clair: on peut être responsable civilement, c’est-à-dire contraint de réparer un dommage, il peut être coupable pénalement, c’est-à-dire punissable*”¹⁵². Já na esfera política os atos passam de controversos, como é no âmbito jurídico, para ter caracterizações de diversas maneiras, que correspondem ao exemplo do superior e do subordinado, que este deixando de cumprir a delegação da autoridade não será responsabilizado, mas sim seu superior, porém sem ser culpado.

A filosofia de Ricœur sobre culpabilidade e responsabilidade não se limita a uma única via argumentativa; ao contrário, ela abre diferentes caminhos para enriquecer a discussão. Segundo o filósofo francês, isso inclui a possibilidade de confronto com aquilo que ele chama de *conscience morale*¹⁵³ (consciência moral) ou *voix de la conscience*¹⁵⁴ (voz da consciência). Em certas situações da vida humana, haverá ocasiões em que o indivíduo terá que tomar decisões por si mesmo, e ninguém estará em posição de acusá-lo. Referindo-se a esse ponto, Ricœur afirma: “*Seule la voix de la conscience le peut, dans le for intérieur de chacun*”¹⁵⁵.

Em continuidade, torna-se inevitável o questionamento sobre a origem da ideia de “voz da consciência”. Ricœur trata desse ponto ao afirmar que: “*Mais d’où la conscience tire-t-elle son autorité? C’est ici que la prédication juive, puis chrétienne intervient. Elle dit d’abord que la voix de la conscience n’est que la forme intériorisée de la parole vive du profete*”¹⁵⁶.

A culpabilidade moral, portanto, é própria do eu, justamente por causa da voz da consciência, entendida como a capacidade de ouvir a si mesmo. Essa escuta interior não conduz

¹⁵¹ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

“essa frase altamente dialética” (tradução nossa).

¹⁵² Paul Ricœur (1992c, p. 4).

“É claro: alguém pode ser civilmente responsável, ou seja, obrigado a reparar danos, ou pode ser criminalmente culpado, ou seja, passível de punição” (tradução nossa).

¹⁵³ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

¹⁵⁴ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

¹⁵⁵ Paul Ricœur (1992c, p. 4).

“Somente a voz da consciência pode fazer isso, dentro de cada pessoa” (tradução nossa).

¹⁵⁶ Paul Ricœur (1992c, p. 5).

“Mas de onde a consciência extrai sua autoridade? É aí que entra a pregação judaica, e mais tarde a cristã. Ela afirma, em primeiro lugar, que a voz da consciência é apenas a forma internalizada da palavra viva do profeta” (tradução nossa).

a uma economia de justiça, mas àquilo que Ricœur denomina *l'économie du don*¹⁵⁷, economia do dom.

Tendo em vista toda a complexidade envolvida na noção de culpa, que se desdobra em diversas dimensões, como: culpabilidade individual, comunitária, moral, jurídica, política e metafísica, e mesmo quando essa noção se articula com outros conceitos, como responsabilidade (culpabilidade com ou sem responsabilidade), observa-se um campo carregado de questões, nuances, relações, implicações e complicações.

A noção de culpa encontra-se imersa nesse emaranhado. Na linguagem ricœuriana, trata-se de uma noção atravessada por enxertos, mediações e configurações. Diante disso, esta investigação propõe-se, agora, abordar um ponto específico: a culpabilidade trágica.

Concentrando-se agora na noção de culpabilidade trágica, que Ricœur nomeia de “*La faute tragique*”¹⁵⁸, expressão que pode ser traduzida literalmente como “a falha trágica”, propõe-se, a partir do filósofo francês, uma organização, descrição e interpretação dessa categoria, em diálogo com o artigo *Culpabilité tragique et culpabilité biblique?* (1953).

Uma primeira observação de natureza descritiva é assinalada por Ricœur ao afirmar que: “*La dissimulation initiale des structures de la finitude atteste que le problème de la culpabilité accompagne comme son ombre celui de la finitude et que la vérité sur la finitude est inséparable de la véracité sur la culpabilité*”¹⁵⁹.

Ele aprofunda essa reflexão ao destacar que: “*il est impossible de thématiser séparément les deux notions anthropologiques de finitude et de culpabilité; c'est une des tâches de la connaissance de l'homme de comprendre la relation dialectique de ces deux notions*”¹⁶⁰. Para Ricœur, investigar a condição antropológica exige reconhecer que finitude e culpabilidade são dimensões inseparáveis da existência humana. Mas por que o filósofo recusa uma distinção rígida entre essas duas categorias no âmbito do conhecimento do ser humano?

¹⁵⁷ Nessa passagem, Ricœur explicita: “*Elle dit encore que cette capacité d'écoute est inséparable de celle d'entrer dans une autre économie que celle de la justice, à savoir l'économie du don, dans laquelle la gratuité du pardon est strictement contemporaine de la sévérité de l'accusation*” (Ricœur, 1992c, p. 4).

Em outra abordagem, *A memória, a história, o esquecimento* (2007), o filósofo francês distingue, ao afirmar: “A etimologia e a semântica de numerosas línguas encorajam essa comparação: dom-perdão, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*... Ora, a ideia de dom tem suas próprias dificuldades, que podem ser decompostas em dois momentos. Importa, primeiro, reconquistar a dimensão recíproca do dom, contra sua primeira caracterização como unilateral. Trata-se, em seguida, de restituir, no cerne da relação de troca, a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom segundo o espírito da troca” (Ricœur, 2007, p. 486).

¹⁵⁸ Paul Ricœur (1953, p. 287).

¹⁵⁹ Paul Ricœur (1953, p. 285).

“A dissimulação inicial das estruturas da finitude atesta que o problema da culpabilidade acompanha como sua sombra o da finitude, e que a verdade sobre a finitude é inseparável da veracidade sobre a culpabilidade” (tradução nossa).

¹⁶⁰ Paul Ricœur (1953, p. 286).

“É impossível tematizar separadamente as duas noções antropológicas de finitude e de culpabilidade; compreender a relação dialética entre essas duas noções é uma das tarefas do conhecimento do homem” (tradução nossa).

Na tentativa de responder a essa questão, Ricœur sustenta que “*ces deux notions recèlent deux ‘négativités’ irréductibles, deux manières radicalement différentes de manquer d’être*”¹⁶¹. A negatividade da finitude se manifesta segundo a fórmula *omnis determinatio negativo*, toda determinação é negação, o que implica reconhecer que o ser humano não é o outro, não é a totalidade da humanidade, não é o todo, não é Deus, nem sequer é idêntico a si mesmo.

A culpabilidade, por sua vez, introduz uma outra forma de negatividade, mais radical e desestabilizadora: ela não constitui simplesmente a finitude, mas a corrompe, a desfigura, a aliena. Nesse sentido, representa o verdadeiro irracional, o núcleo sombrio do negativo; talvez a única forma legítima de absurdidade. Como observa Ricœur, “*qu’on l’appelle faiblesse, misère, détresse, absurdité, cette infirmité de l’homme se montre d’abord comme l’indistinction de la finitude et de la culpabilité, de la limitation et de la méchanceté*”¹⁶².

Ricœur compreende que a culpabilidade deve ser tratada como um problema filosófico; no entanto, ela costuma receber um tratamento bastante distinto, sendo muitas vezes abordada como se fosse, ela mesma, expressão ou fragmento da consciência mítica. Sobre esse ponto, o filósofo francês não hesita em afirmar que: “*C’est là une grande difficulté pour une philosophie qui veut rester fidèle à la tradition de rationalité, d’intelligibilité critique, qui la définit*”¹⁶³. A partir dessa leitura, depreende-se que o problema da culpa não pode ser restringido apenas às esferas teológica ou antropológica; ele exige igualmente uma abordagem filosófica.

É precisamente nesse ponto, nos mitos da culpabilidade, ou naquilo que Ricœur denomina *falha trágica*, que se concentram o interesse e o foco interpretativo desta pesquisa.

Como observa o autor:

*Si bien qu’on arrive à ce paradoxe: une philosophie de la finitude ne reste saine que si elle s’achève dans une dialectique de la finitude et de la culpabilité; mais la réflexion ne peut entreprendre cette analyse dialectique que si elle se ‘recharge’ en quelque sorte au contact des mythes de culpabilité*¹⁶⁴.

¹⁶¹ Paul Ricœur (1953, p. 286).

“essas duas noções encerram duas ‘negatividades’ irreduzíveis, dois momentos radicalmente distintos de faltar ao ser” (tradução nossa).

¹⁶² Paul Ricœur (1953, p. 286).

“chame-se isso fraqueza, miséria, desamparo, absurdidade, essa enfermidade do homem se manifesta, antes de tudo, como a indistinção entre finitude e culpabilidade, entre limitação e maldade” (tradução nossa).

¹⁶³ Paul Ricœur (1953, p. 287).

“Eis aí uma grande dificuldade para uma filosofia que deseja permanecer fiel à tradição de racionalidade, de inteligibilidade crítica, que a define” (tradução nossa).

¹⁶⁴ Paul Ricœur (1953, p. 287).

“Assim, chega-se a este paradoxo: uma filosofia da finitude só permanece sã se se completar numa dialética entre finitude e culpabilidade; mas a reflexão só pode empreender tal análise dialética se, de certo modo, se ‘recarregar’ no contato com os mitos da culpabilidade” (tradução nossa).

É sobre esses mitos, e sobre a noção de culpa trágica, que agora nos debruçaremos, com o propósito de evidenciar que a culpabilidade, além de aparecer de forma estruturada nas tragédias gregas, manifesta-se de maneira atuante no âmago da ação trágica, revelando-se igualmente consistente nos momentos trágicos da própria existência humana.

Esta análise reflexiva e hermenêutica serve de base para uma abordagem mais aprofundada, estruturada em três momentos principais da reflexão de Ricœur sobre a culpa trágica. O objetivo da reflexão é examinar, por meio da descrição, explicação, compreensão e interpretação, três aspectos distintos do texto de Ricœur *Culpabilité tragique et culpabilité biblique?* (1953).

O primeiro momento concentra-se em questões centrais da filosofia relacionadas à culpabilidade, especialmente no que diz respeito à responsabilidade do sujeito humano. A discussão inicial gira em torno do fato de que o ser humano atravessa, em sua existência, a experiência da culpa. Isso implica considerar que existir supõe uma permanência na qual a culpabilidade adquire implicações jurídicas, teológicas, éticas e políticas. A noção de culpa aqui explorada tem como base a tradição da tragédia grega.

Nesse contexto, percebe-se que a conexão entre culpabilidade e tragédia está enraizada no próprio ato de existir. A ação humana carrega em si a falha, o pecado, a maldade; a culpa.

Como Ricœur aponta:

Dans la tragédie, le héros tombe en faute, comme il tombe en existence. Il existe coupable. La tragédie grecque bloque dans la catégorie de l'inéluctable exister et faillir; tout ce que fait OEdipe pour éviter le parricide et l'inceste l'y précipite plus sûrement. Le tragique c'est d'abord cette indivision, cette indistinction de la finitude et de la culpabilité¹⁶⁵.

Trata-se aqui de uma concepção de existencialidade que não se confunde com essencialismos, nem com a tradição clássica do existencialismo, mas sim com uma leitura complexa da culpa e da finitude humana.

O segundo momento da análise volta-se à tragédia grega propriamente dita, com ênfase nos mitos que a compõem, particularmente o mito trágico de Prometeu. A reflexão centra-se na culpabilidade de Io e de Prometeu, conforme interpretada por Ricœur. Nesse ponto, destaca-se sua leitura da obra de Ésquilo, especialmente no que se refere às dimensões ética, teológica e antropológica atribuídas à tragédia. Assim, torna-se relevante considerar não apenas a culpa dos

¹⁶⁵ Paul Ricœur (1953, p. 288).

“Na tragédia, o herói cai em falta assim como cai na existência. Ele existe culpado. A tragédia grega fixa na categoria do inelutável existir e falhar; tudo o que Édipo faz para evitar o parricídio e o incesto o precipita ainda mais seguramente neles. O trágico é, antes de tudo, essa indivisão, essa indistinção entre finitude e culpabilidade.” (tradução nossa).

heróis, mas a dos próprios deuses, refletir sobre a culpabilidade como fenômeno existencial que perpassa tanto o humano quanto o divino.

Nessa perspectiva, Ricœur argumenta que a tragédia deve ser compreendida a partir da relação entre personagens específicas. Ele afirma: “*Io seule n’eût point été tragique; elle n’est tragique que jointe à Prométhée*”¹⁶⁶. É nessa leitura de *Prometeu Acorrentado* que Ricœur encontra a representação paradigmática da culpabilidade.

Em suas palavras o filósofo diz:

*C’est pourquoi j’ai choisi pour principal thème le mythe de Prométhée; la question centrale du Prométhée enchaîné, c’est de savoir qui est Zeus, qui est ce transcendant qui mène la passion de Prométhée, du titan qui a trop aimé les hommes, la passion de Prométhée crucifié. Le Prométhée enchaîné, nous met en face du ‘dieu méchant’, de l’indivision du divin et du satanique*¹⁶⁷.

A tragédia de Prometeu reside não apenas em seu sofrimento ou em sua ambiguidade moral, mas na vulnerabilidade diante de Zeus e na amplitude da culpabilidade que carrega.

O terceiro momento da análise aprofunda a visão trágica da culpa, busca compreender, sob a perspectiva ricœuriana, como a culpabilidade se configura numa concepção trágica presente em *Prometeu Acorrentado*, o que permite refletir sobre a passagem do texto à ação. Em outras palavras, o foco desloca-se da mitologia e do contexto histórico da Grécia antiga para uma investigação existencial e hermenêutica do trágico, tal como este se apresenta na vida contemporânea. O essencial, aqui, é evidenciar a relação entre culpabilidade e os momentos trágicos da existência humana.

Ao refletir sobre a culpa em articulação com tais momentos, torna-se possível uma leitura hermenêutica das noções de “culpabilidade do ser”¹⁶⁸ em relação ao trágico.

Ricœur afirma:

*Nous n’avons, en effet, éclairé qu’une face du drame de Prométhée: la problématique du dieu méchant, et, si l’on ose s’exprimer ainsi, la culpabilité de l’être. Mais cette culpabilité de l’être n’est à son tour qu’une des faces d’un paradoxe de culpabilité dont l’autre face est la démesure*¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Paul Ricœur (1953, p. 292).

“Io, sozinha, não teria sido trágica; ela só se torna trágica unida a Prometeu” (tradução nossa).

¹⁶⁷ Paul Ricœur (1953, p. 288-289).

“É por isso que escolhi como tema principal o mito de Prometeu; a questão central do Prometeu Acorrentado é saber quem é Zeus, quem é esse transcendente que conduz a paixão de Prometeu, do titã que amou demasiadamente os homens, a paixão de Prometeu crucificado. Prometeu Acorrentado nos coloca diante do ‘deus mau’, da indivisão entre o divino e o satânico” (tradução nossa).

¹⁶⁸ “*culpabilité de l’être*” (Ricœur, 1953, p. 292).

¹⁶⁹ Paul Ricœur (1953, p. 292).

“De fato, só iluminamos uma face do drama de Prometeu: a problemática do deus malévolo e, se ousarmos dizer assim, a culpabilidade do ser. Mas essa culpabilidade do ser é, por sua vez, apenas uma das faces de um paradoxo da culpabilidade, cuja outra face é a desmedida” (tradução nossa).

Essa culpabilidade não se reduz à relação com o divino, mas se projeta no campo da ação humana, nas escolhas feitas com ou sem plena responsabilidade.

Dessa forma, considerando que os momentos trágicos se manifestam precisamente nas ações do ser humano, Ricœur propõe uma formulação conceitual decisiva, a qual diz o seguinte: “*Si la culpabilité de Zeus était seule, il n’y aurait point de tragique: le tragique suppose une dialectique du destin et de l’initiative humaine sans laquelle il n’y aurait même pas de drame, c’est-à-dire d’action*”¹⁷⁰. Com isso, ele desloca o foco da acusação unilateral ao “deus malévolo” e enfatiza a participação ativa do ser humano na gênese da culpa e na configuração do trágico. Em outras palavras, o trágico é o modo de funcionamento do mal na ação, atravessado por noções como pecado, culpabilidade e morte. Esta última, por sua vez, exige uma reflexão hermenêutico-fenomenológica mais aprofundada.

1.1.3 – A Morte

Paul Ricœur explora a noção de morte ao longo de grande parte de sua obra intelectual. Contudo, para esta reflexão, serão consideradas somente duas obras específicas: *Vivant jusqu’à la mort, suivi de fragments* (*Vivo até a morte, seguido de fragmentos*, 2011); *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (*A memória, a história, o esquecimento*, 2007). Além disso, importa destacar a obra: *De l’interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (*Da interpretação: ensaio sobre Freud*, 1977) ela é pertinente na discussão sobre o conceito, “pulsão de morte”¹⁷¹, de Sigmund Freud

¹⁷⁰ Paul Ricœur (1953, p. 292).

“O trágico supõe uma dialética entre o destino e a iniciativa humana, sem a qual nem mesmo haveria drama, isto é, ação” (tradução nossa).

¹⁷¹ Ao analisar o texto de Freud, Além do Princípio de Prazer, Ricœur afirmou: “Como o próprio título sugere, a hipótese da pulsão de morte concerne aos limites de validade (Jenseits..., Beyond..., além de...) do princípio de prazer” (Paul Ricœur, 1977, p. 235). Ele destacou a importância de expandir essa noção, argumentando que romper seus limites é essencial para alcançar outras possibilidades interpretativas. Assim, a pulsão de morte não deve ser analisada apenas no âmbito do indivíduo, da cultura ou da civilização, mas como uma noção que transcende os prazeres sensoriais, abrindo espaço para a curiosidade e a especulação filosófica. Ricœur sustenta que Freud delimitou a pulsão de morte a dois aspectos principais: a compulsão à repetição e a destrutividade. O próprio filósofo confirma essa leitura ao afirmar: “[...] mas somente, por um lado, na da compulsão de repetição e, de outro, na da destrutividade” (Paul Ricœur, 1977, p. 238). Essa ênfase demonstra que Ricœur insere a discussão da pulsão de morte no domínio filosófico e não clínico. Há, ainda, uma dimensão reflexiva presente nessa noção, que ultrapassa sua associação direta com a destrutividade. Ricœur reconhece uma faceta não patológica da pulsão de morte e sugere: “Essa outra face não patológica da pulsão de morte não consistiria nesse domínio do negativo, da ausência e da perda, implicado na passagem ao símbolo e ao jogo? Cumprir confessar que não foi nessa direção que Freud desenvolveu a teoria da pulsão de morte” (Paul Ricœur, 1977, p. 238). Ricœur não se aprofunda nessa argumentação, nem explicita o porquê dessa proximidade; mesmo assim, a pesquisa arrisca-se a dizer que tanto Empédocles quanto Goethe estão envolvidos em uma reflexão sobre a morte e o trágico. Vê-se na leitura de Ricœur a preocupação com as distinções e como ele situa o pensamento de Freud. Uma necessidade interpretativa, do filósofo francês, para se evitar mal-entendidos. Observando essa interação de Ricœur com o texto de Freud, percebe-se em cada especificidade como referenciar e distinguir a pulsão de morte. “Uma observação insistente do próprio Freud pode dar início à nossa reflexão: várias vezes, já em Além..., mas sobretudo em *O Ego e o Id* e em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud fala da pulsão de morte como de uma energia ‘muda’, em oposição ao ‘clamor’ da vida” (Paul Ricœur, 1977, p. 243).

e o tópico *A morte* que se encontra na obra *Vivo até a morte, seguido de fragmentos* (2011), onde Ricœur discute a “atitude de Jesus diante da morte”¹⁷².

Seguindo a leitura das obras acima, propõe-se uma discussão hermenêutico-fenomenológica ricœuriana que remonta às seguintes temáticas: i) equívocos da palavra morte; ii) o ser-para-a-morte em Heidegger; iii) o ser-contra-a-morte em Lévinas.

A reflexão, neste momento, reporta-se à noção de morte em três perspectivas filosóficas, especificamente, algumas características dos conceitos: “ser-para-a-morte” de Martin Heidegger, “ser-contra-a-morte” de Emmanuel Lévinas e, por último, a interpretação de Paul Ricœur sobre os dois conceitos.

Martin Heidegger, na *Segunda Seção – Primeiro capítulo: O possível ser-um-todo do Dasein e o ser para a morte* – de *Ser e tempo* (2012), explicitou que: “É preciso desde logo tornar clara em geral, em um primeiro esboço, a maneira como a existência, a factualidade e o decair do *Dasein* se desvendam no fenômeno da morte”¹⁷³. Nessa passagem duas observações se destacam, o caráter fenomenológico e o desvelamento da existência, ambas em decorrência da noção de morte. Vale lembrar que os aspectos, fenomênico e existencial, são essenciais para a noção de sabedoria trágica.

¹⁷² Ricœur traz consigo uma interpretação que expressa um Jesus consciente de que tem sua direção apontada para a concretude do outro, sem digressões fantasiosas ou fantasmagóricas. Verificando essa preocupação com o outro, Ricœur acentuou dizendo que: “A predicação do reino de Deus conjuga o desprendimento negativo (renunciar-se) e a força positiva do desprendimento, a disponibilidade para o essencial que rege a transferência de todas as minhas expectativas vitais para o outro que é a minha sobrevivência” (Ricœur, 2011a, p. 71). O essencial no serviço de Jesus estava no desprendimento e na confiança da sobrevivência do outro, naquilo que pode ser chamado de continuidade da vida, ou seja, a vida que continuará depois da morte de uma pessoa próxima. Nessas circunstâncias, percebe-se o desinteresse de si próprio e o foco se direciona para o outro nas entrelinhas da filosofia moral, isto é, em alguma medida, o altruísmo. Já nos termos ricœurianos, vale a apropriação da noção de solicitude, cuja ideia vai além de agir em benefício de uma pessoa. A noção carrega o sentido de ser capaz de responsabilidade e de cuidado para com o outro. O filósofo francês torna também perceptiva, em sua leitura, a noção de comunidade. Em certo sentido, a morte de Jesus produz um movimento que se articula na passagem do outro para a comunidade e Ricœur entende que esse movimento ocorre quando “a morte sem sobrevivência ganha sentido no dom-serviço que cria uma comunidade” (Ricœur, 2011a, p. 73). A passagem do outro para a comunidade ou o percurso de um para o outro expressa a manifestação de que o Cristo não se isola de modo ególatra e nem combina suas ações para o ato da morte, diferentemente, são combinações de atitudes que se interligam na sobrevivência do outro e da comunidade. É com o outro e com a comunidade que torna possível o evento da ação de graças, é exatamente nessa relação que são possibilitadas as ações da santa ceia. Nesse contexto, Ricœur descreveu: “É notável que o próprio Jesus não tenha teorizado esta relação e nunca tenha dito quem era. Talvez não o tenha sabido; viveu-o no gesto eucarístico que une a iminência da morte e o seu além comunitário” (Ricœur, 2011a, p. 73). É na e com a eucaristia que se tem a verificação do cumprimento a atitude de Jesus Cristo diante do evento da morte. Correspondentemente, pode-se dizer que são os sobreviventes e não os mortos que deram continuidade ao ato de Cristo, ou seja, é com a vida e não com a morte que se promove o acolhimento, ruptura com o imaginário. No contexto da ação de Jesus frente à morte, vale considerar um diálogo acerca das duas vezes em que Ricœur cita o termo trágico. A primeira diz da seguinte forma: “Uma morte violenta anunciada, acolhida na obediência e na dor. Jesus pôde (ou deveu) aplicar-se a ele mesmo o destino trágico dos profetas” (Ricœur, 2011a, p. 71). Ricœur compreende que o evento da morte de Jesus se condiciona à noção de trágico, tanto no sentido quanto na sua concepção filosófica, mesmo tendo sido identificado que o mais fundamental e o mais prioritário é a vida. Nesse caso, sem ser contraditório, o trágico se mostra como uma luta de força intensa pela vida. O termo trágico aparece relacionado com a morte de Jesus, na leitura de Ricœur, marca alguns sinais, e o principal remonta ao sentido da vontade de viver. “Vivente [exister vivant] até a morte” (Ricœur, 2011a, p. 33).

¹⁷³ Martin Heidegger (2012, p. 689).

Observando as considerações em torno das características ontológica do ser-para-a-morte, verifica-se que elas estão relacionadas no conceito existencial da morte. Quando se olha para a morte no âmbito da biologia, percebe-se que ela é insuficiente para descrever o fenômeno; a esse respeito Heidegger pontuou que: “A interpretação existencial da morte situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida. Mas só ela fundamenta também toda investigação histórico-biográfica e psicológico-etnológica da morte”¹⁷⁴.

Para o filósofo alemão o fim biológico não implica, necessariamente, na noção de morte. E a verificação de tal ideia se constata na morte do outro.

Segundo Heidegger a morte do outro remete ao sentido de não ser-no-mundo, ao passo que salientou descrevendo: “O *Dasein* dos outros, ao atingir na morte o seu todo, é também um já-não-ser-‘aí’[...]. No morrer dos outros se pode experimentar o notável fenômeno-de-ser que deve se determinar como a mutação de um ente a partir de modo-de-ser do *Dasein*”¹⁷⁵. Em síntese, se num primeiro momento o filósofo alemão pontuou que a morte é a saída do ser-no-mundo; em um segundo momento ele destacou que ela é a experiencição, a morte de si não é concebível como experiência, diferentemente, do que quanto a morte do outro.

Passando pelos aspectos biológico, fenomênico e existencial a noção de morte se demonstra como iminência da vida, no sentido de proximidade, urgência e imperativa ameaça a factualidade da vivência, em outras palavras, é a existência cotidiana implicada no ser-aí.

Explorando a iminência da morte, Heidegger diz que: “A morte não é um subsistente que ainda não se efetivou, não é um último faltante reduzido a um mínimo, mas, ao contrário é um *iminente*”¹⁷⁶. Ela, a morte, não é uma mera concepção metafísica¹⁷⁷ daquilo que continua existindo até o ponto de efetivação, ao contrário, é a proximidade de um acontecimento.

Não é distante de Heidegger que o conceito existencial da morte esteja numa relação com o *Dasein* e, essa relação deve ser compreendida como possibilidade existencial do ser. “A morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo. Com a morte o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo em seu poder-ser mais-próprio. Nessa possibilidade está em jogo para o *Dasein* pura e simplesmente o seu ser-no-mundo”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Martin Heidegger (2012, p. 683).

¹⁷⁵ Martin Heidegger (2012, p. 659).

¹⁷⁶ Martin Heidegger (2012, p. 689).

¹⁷⁷ Sobre a metafísica é preciso esclarecer que Heidegger propõe, *A superação da metafísica*, no seguinte sentido: “A superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da ‘formação’ filosófica. Como destino da verdade dos entes, ou seja, da entidade, já se pensa a ‘metafísica’ como um dar-se e acontecer que se apropria, de maneira ainda velada, mas decisiva, do esquecimento do ser (Heidegger, 2012a, p. 61).

A metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que não mais se acredita ou defende” (Heidegger, 2012a, p. 61).

¹⁷⁸ Martin Heidegger (2012, p. 691).

Desse modo, Heidegger elabora e fixa em sua filosofia o conceito existenciário sobre a morte, mostrando um ser-para-a-morte em sentido próprio e, conseqüentemente, um ser-para-a-morte em sentido impróprio.

Portanto, Heidegger caracteriza o ser-para-a-morte como um ser de possibilidade, desde que respaldado pelo *Dasein*. “O projeto existenciário de um ser-para-a-morte próprio deve, por conseguinte, pôr em relevo os momentos que o constituem como entendimento da morte, no sentido de um ser que não foge e não encobre a possibilidade já caracterizada”¹⁷⁹.

O filósofo explicita que o sentido de possibilidade remete ao subsistente, ao utilizável e, constantemente, àquilo que se compreende como atingível, dominável e viável; essa realização utilizável implica em como produzir, aprontar e modificar. São, assim, apresentadas algumas características do ser-para-a-morte segundo Heidegger. Vê-se, agora, em Emmanuel Lévinas.

Passa-se para mostrar alguns apontamentos, no pensamento de Emmanuel Lévinas, sobre a concepção de morte. Nesse sentido, o filósofo elabora uma sequência de indagações, dizendo: “Não se sabe quando virá a morte. Que é que virá? De que é que a morte me ameaça? De nada ou de remoque? Não sei. Na impossibilidade de reconhecer o após a minha morte reside a essência do instante supremo. Não posso em absoluto captar o instante da morte”¹⁸⁰.

Verifica-se que são questionamentos demonstrando o lado impossível da morte, a parte a qual não se pode averiguar. Destaca-se, além disso, a expressão ‘a minha morte’, que apresenta significados como insuficiência, incapacidade e inexequibilidade.

A expressão, ‘a minha morte’, não tem apenas envolvimento direcionado para as impossibilidades, um segundo ponto importante é acentuado por Lévinas, a noção de ‘morte do outro’. “A minha morte não se reduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser. O ‘conhecimento’ do ameaçador antecede toda a experiência racionalizada sobre a morte de outrem”¹⁸¹.

É pela ‘morte do outro’ que se consegue desenvolver aglutinações de informações, associações de experiências, reagrupamento de análises e reunião de conhecimentos sobre o fato (o dado) morte; é, justamente, pela morte do outro que descrevo e analiso a minha morte.

Lévinas destaca a imprevisibilidade, a inapreensível e a falta de domínio que os seres humanos evidenciam diante do evento da morte. “O caráter imprevisível da morte vem do facto de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio

¹⁷⁹ Martin Heidegger (2012, p. 717).

¹⁸⁰ Emmanuel Lévinas (1988, p. 213).

¹⁸¹ Emmanuel Lévinas (1988, p. 211).

[...]. Na morte, estou exposto à violência absoluta, ao assassinio na noite”¹⁸². Nessa reflexão, vale o apontamento acerca da violência, a qual é uma dentre as diversas e múltiplas características da morte; em outro contexto, sabe-se que ‘o medo da morte violenta’ não é uma expressão nova, mas pontualmente, foi dita por Thomas Hobbes: “um medo contínuo e perigo de morte violenta”¹⁸³.

Esse medo da violência é tratado aqui por Lévinas não em uma dimensão política, mas no campo da ética e em alguma medida no contexto da ontologia. “O medo para o meu ser que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas o medo da violência (e assim ela se prolonga em medo de Outrem, do absolutamente imprevisível)”¹⁸⁴.

É sublinhado por Lévinas que o medo, já fazendo referência a Heidegger, não é sobre ter de encarar o nada, mas é ter de enfrentar a violência em suas variadas dimensões. Nessa perspectiva de oposição a formulação de Heidegger, Lévinas avança, afirmando que a morte: “É pensada como a alternativa do ser e do nada, que abona a morte dos nossos próximos, que efectivamente deixam de existir no mundo empírico, o que significa, para esse mundo, desaparecimento ou partida”¹⁸⁵.

Lévinas admite, então, que o problema do medo de morrer não consiste em se colocar diante do nada, mas daquilo que se assenta contra mim, o assassinio, o terrível ou o violento. “No ser a para morte do medo, não estou em frente do nada, mas sim do que é *contra mim*, como se o assassinio, mais do que ser uma das ocasiões de morrer, não se separasse da essência morte, como se a aproximação da morte continuasse a ser uma das modalidades”¹⁸⁶.

O “ser-para-a-morte” de Heidegger é posto em conflito com o “ser-contra-a-morte” de Lévinas e, para este filósofo, o ser que é temporal não está em convergência, mas em atrito/conflito/divergência contra a morte. O ser não é condescendente diante da morte. “Mas a iminência é ao mesmo tempo ameaça e adiamento. Pressiona e dá tempo. Ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte. Na maneira como a ameaça me afeta na iminência reside o meu pôr em causa pela ameaça e a essência do medo”¹⁸⁷. O ser não sendo benevolente perante a morte, lhe sobra uma atitude conflitante e opositora, portanto, um ser contra a morte.

Lévinas entende o ser como ser-temporal, pois está preso nas próprias amarras da temporalidade, sem dela conseguir se libertar. Para o filósofo o ser-contra-a-morte (esse ser que

¹⁸² Emmanuel Lévinas (1988, p. 212).

¹⁸³ Thomas Hobbes (2003, p. 109).

¹⁸⁴ Emmanuel Lévinas (1988, p. 213-214).

¹⁸⁵ Emmanuel Lévinas (1988, p. 211).

¹⁸⁶ Emmanuel Lévinas (1988, p. 212).

¹⁸⁷ Emmanuel Lévinas (1988, p. 213).

luta pela autossobrevivência) é a expressão máxima onde se compreende o mundo com significado, um mundo a qual a morte não pode tirar seu sentido.

Lévinas mostra outra possibilidade: “Ser-nos-á necessário mostrá-lo, ao libertar, ao longo do caminho, a outra possibilidade que a vontade agarra no tempo que lhe dá o seu ser contra a morte: a fundação das instituições em que a vontade assegura, para além da morte, um mundo com significado, mas impessoal”¹⁸⁸. Se verá em seguida a discussão interpretativa, de Ricœur, sobre a morte e os conceitos de Heidegger e Lévinas.

O imaginário acerca dos mortos em algumas sociedades se configura de diversas formas, para Ricœur: o Dia de Finados, um dia (feriado católico) do ano específico aos mortos; o cemitério e a sepultura, são lugares escolhidos para comportar os mortos; além desses dois aspectos, Ricœur ainda destaca a linguagem, os utensílios, as normas morais e sociais.

Todos eles compõem, em alguma medida, o imaginário, ao passo que o filósofo diz: “Não nos desembaraçamos dos mortos, nunca nos livramos deles”¹⁸⁹. Entendendo esse apontamento, verifica-se o quanto a morte e os mortos estão imbrincados no imaginário da pessoa humana.

Ricœur põe o imaginário dos sobreviventes como questionamento acerca dos mortos, se eles continuam existindo no mesmo tempo em que os vivos. Ele mostra que os sobreviventes criam em seu imaginário inúmeras perguntas sobre os mortos.

Para Ricœur “Se perguntam se também os mortos continuam a existir, no mesmo tempo cronológico ou pelo menos num registro temporal paralelo ao dos vivos [*vivant*], mesmo se essa modalidade temporal é tida como imperceptível”¹⁹⁰. O filósofo entende que todas as possíveis questões são elaborações dos vivos para com os já mortos, isso, se não se considerar a “passagem de outro estado de ser, expectativa de ressurreição, reencarnação, ou, para espírito mais filosóficos”¹⁹¹.

Nessa reflexão, sobre os equívocos da palavra morte, a intenção começa com a questão se existe vida após a morte e mostra que esse é tema tem mais a ver com os vivos do que com os mortos, essa é uma questão que não diz respeito entre morte e mortos, mas que relaciona a morte com questionamento dos vivos. Perguntar sobre o que vem depois da morte é coisa de vivo, morte e morto são distintos. A palavra morte não é o que acontecerá com o morto pós-morte.

¹⁸⁸ Emmanuel Lévinas (1988, p. 214-215).

¹⁸⁹ Paul Ricœur (2011a, p. 34).

¹⁹⁰ Paul Ricœur (2011a, p. 35).

¹⁹¹ Paul Ricœur (2011a, p. 35-36).

A antecipação agonística da morte não corresponde à palavra morte, é um erro entender que a antecipação da morte e a própria imagem de agonia de um acamado expressem ligeiramente o significado da palavra morte. Para tanto, o que chama a atenção de Ricœur é: “enquanto estão lúcidos, os doentes que estão a morrer não se percebem como moribundos, como mortos daí a pouco, mas, pelo contrário, como ainda vivos [*vivants*]”¹⁹².

Considerando que Ricœur está trabalhando com generalizações, é possível então dizer que quem está no leito de morte não se percebe como morto, mas como uma pessoa que ainda vive. Isso porque a morte é aperceptiva.

Ricœur explana considerando o imaginário que se cria sobre a morte é o que se reporta às equivocidades da palavra morte. Sobre isso diz o filósofo francês: “Então, descobre-se talvez que nunca houve para ninguém a vivência da morte”¹⁹³, não há uma conversação que descreva as ocorrências ou situações sobre o viver a morte, nem é possível situar apontamentos descritivos que dizem respeito às experiências acerca da morte.

Em determinada interpretação, Ricœur considera que: “A morte não é uma experiência vivida, não há vivência para a minha morte”¹⁹⁴. Viver a morte é uma frase contraditória, significa, na leitura de Ricœur, uma relação e uma experiência que não poderão ser concebidas pela pessoa humana.

Nessa relação sobre o imaginário e acerca da compreensão dos equívocos da palavra morte, Ricœur ainda destaca: “Não é a morte que tem maiúscula, mas o Mal, quando o contágio é extermínio, isto é programa de morte organizado pelo Malvado”¹⁹⁵. Com isso, percebe-se que a morte é parte fundamental para a concepção de mal, e não o oposto, em que o mal seria apenas integrante da morte.

Ricœur avança nesse contexto dizendo do “extermínio, a morte infligida em massa pelo Malvado. Nesse caso, a maiúscula da Morte é tomada ao Mal absoluto, o inimigo da fraternidade”¹⁹⁶. Mesmo assim, o filósofo francês não perde de vista da sua interpretação que “o Mal não é inumano”¹⁹⁷. Se é humano, então passa-se para a pulsão de morte.

Passando para o conceito de ser-para-a-morte do filósofo Martin Heidegger (no encaixe da interpretação de Paul Ricœur), a seguir se verá um desvio pela facticidade e um desvio pela pluralidade, e neles são elencadas algumas observações reflexivas corroborando com o filósofo francês.

¹⁹² Paul Ricœur (2011, p. 38).

¹⁹³ Paul Ricœur (2011, p. 58).

¹⁹⁴ Paul Ricœur (2011, p. 55).

¹⁹⁵ Paul Ricœur (2011, p. 48).

¹⁹⁶ Paul Ricœur (2011, p. 50).

¹⁹⁷ Paul Ricœur (2011, p. 54).

Em uma primeira observação, no desvio da factualidade, pode-se destacar que, para Ricœur, na leitura de Heidegger sobre a morte, é possível encontrar o que ele nomeia de “curto-circuito”¹⁹⁸ entre poder-ser e poder-morrer.

De acordo com o filósofo francês, está presente no filósofo alemão uma falta na temática da morte, uma falha na abordagem sobre morte, que deixa de fora o debate filosófico acerca da carne, o que se compreende por corpo ficou excluído da reflexão em torno da morte. “De fato, parece-me que falta um tema na análise heideggeriana da preocupação: o da relação com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, no sentido mais amplo do termo que inclui o *conatus*, segundo Spinoza”¹⁹⁹.

A segunda observação se mostra importante quando o filósofo francês indica a relação da morte com a biologia, e nisso indaga: “Como a morte vem se inscrever nessa relação com a carne?”²⁰⁰. A biologia tem seus limites e estes são conferidos mediante o ensinamento que compete a respeito da condição mortal, da qual se pode dizer: o corpo como objeto, as experiências do cotidiano e a mortalidade como oposta à reprodução sexuada.

Ricœur diz: “Aprendo a morte como o destino inelutável do corpo-objeto; aprendo-a pela biologia confirmada pela experiência cotidiana; a biologia me diz que a mortalidade constitui a outra metade de um par, do qual a reprodução sexuada constitui uma metade”²⁰¹. Ainda assim, para Ricœur, a biologia é insuficiente para um percurso filosófico que tende à identificação, à descrição, à especulação e à reflexão do que consiste na noção de morte.

Na terceira observação, mesmo tendo passado pelos problemas verificáveis, definições teóricas e esclarecimentos empíricos da biologia nos ditames das ciências da natureza, Ricœur compreende que “a morte continua assustadora, angustiante, em razão de seu caráter radicalmente heterogêneo a nosso desejo, e do custo que representa sua acolhida”²⁰².

Percebe-se que a morte escapa de quaisquer possibilidades, sejam elas medições, aproximações, experimentações e verificações homogêneas, sejam elas em sentidos especulativos, reflexivos e racionais, pois é preciso considerar o *conatus* de Spinoza e a *libido* de Freud.

Em um desvio, consistente da pluralidade envolvendo o si e o outro, a qual o contexto diz respeito à morte do outro e pensado a partir do conceito de ser-para-a-morte, filósofo diz: “A confissão secreta de que a morte, que levou nosso próximo mais querido, de fato nos poupou, abre o caminho para uma estratégia de evitamento, a qual, esperamos, também nos

¹⁹⁸ Paul Ricœur (2007, p. 369).

¹⁹⁹ Paul Ricœur (2007, p. 369).

²⁰⁰ Paul Ricœur (2007, p. 369).

²⁰¹ Paul Ricœur (2007, p. 369).

²⁰² Paul Ricœur (2007, p. 370).

poupará o momento de verdade do face a face com nossa própria morte”²⁰³. A morte do outro leva a uma verificação de que tal acontecimento ocorrerá consigo mesmo. É um momento trágico de reflexão de si e do outro.

Nessa discussão, Ricœur passa a compreensão de que não é apenas a condição mortal de si que merece uma reflexão, mas o reconhecimento do outro, que passa ou passará pela morte, torna-se imprescindível. “No caminho que passa pela morte do outro, outra figura do desvio, aprendemos sucessivamente duas coisas: a perda e o luto”²⁰⁴.

O filósofo francês identifica duas etapas no procedimento para reconhecer na morte do outro uma fase importante, o porquê a morte do outro tem papel fundamental na reflexão sobre o trágico. Nesse sentido, entender a morte do outro consiste na distinção e compreensão das noções de perda e luto.

Nos termos de praticidade, a noção de perda do outro se configura em expressões do cotidiano das pessoas, algumas vezes como: “sentindo falta dele(a)”, “nunca mais o(a) verei”, “fim de uma vida”; perder o outro é, em muitos sentidos, o desencadeamento dos sentimentos como lembrança, saudade ou nostalgia.

A esse respeito, Ricœur diz: “A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da ‘antecipação’”²⁰⁵. Então, quando se perde uma “pessoa querida”, é em alguma medida, a perda do próprio eu; quando se dá o acontecimento da morte de um próximo, da mesma forma algo do si tende a morrer.

O trabalho do luto é a reconciliação com a perda, cujo sentido é o retorno à vida, da qual aquele que perdeu o próximo tinha, por algum momento, abandonado. “No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delineia-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho do luto”²⁰⁶. Assim sendo, o luto caracteriza-se por ser momentâneo, pelo menos nesta explicitação de Ricœur, durando apenas enquanto o trabalho de reconciliação se torna completo. Além disso, com luto se percebe o envolvimento e a relação de si, dos próximos e dos outros com os efeitos causados pelo evento da morte.

Vista essa relação da morte com a perda e o luto, Ricœur verifica o conflito filosófico entre duas perspectivas distintas acerca da noção de morte: “Silencioso sobre o eventual pós-morte [...] E. Lévinas é claro e enfático sobre o antes da morte, que só pode ser um ser-contramorte, e não um ser-para-a-morte”²⁰⁷.

²⁰³ Paul Ricœur (2007, p. 370).

²⁰⁴ Paul Ricœur (2007, p. 370).

²⁰⁵ Paul Ricœur (2007, p. 370-371).

²⁰⁶ Paul Ricœur (2007, p. 371).

²⁰⁷ Paul Ricœur (2007, p. 372).

Ricœur entende que Lévinas é aquele que toma posição e se põe em conflito com Heidegger, consequentemente é uma oposição entre ética e ontologia, é um confronto conceitual entre o ser-contr-a-morte e o ser-para-a-morte. Nessa perspectiva ricœuriana, se evidencia a metodologia de diálogo entre opostos, pensar com filósofos antagônicos para aprofundamentos e refinamentos, no caso, aqui, a noção de morte.

Então, se a morte tem suas implicações com o nada, segundo Heidegger, para Lévinas é preciso tomar a postura de ser contra a morte; se Heidegger tem posições de passividade diante desta questão, Lévinas coloca seu posicionamento caracterizando enfrentamento. “Ao ser-para-a-morte heideggeriano, Lévinas opõe um apesar-da-morte, um contra-a-morte que abre um espaço frágil de manifestação”²⁰⁸. Entende-se, a partir de Ricœur, que essa oposição conceitual condiz com uma postura de investigação que expressa algumas contribuições à reflexão filosófica, tais como:

- A pluralidade, que tem sua correspondência na compreensão de que a morte, como momento trágico, não se dá de maneira unívoca ou homogênea, mas desenvolve seu sentido em meio uma complexidade plural.
- A dialética, que escapa da universalização de um discurso cujo propósito é centralizador e detentor de uma verdade, ao contrário, propõe uma abertura e uma mediação com distintas interpretações.
- A noção de sabedoria trágica, que entende como fundamental o conflito das interpretações, especificamente, porque o conceito tanto de Heidegger e quanto Lévinas sobre a morte não são e não serão compreendidos de modo absoluto, universal ou totalizante, diferentemente, receberam tratamentos onde passaram por confrontos com outras visadas, mediações que identificam os limites e reconfigurações dos conceitos em si.

Encaminhando-se para as considerações finais deste capítulo, conclui-se que a identificação, a descrição e a composição do trágico ocorrem por meio do mal que se constitui a partir dos enxertos das seguintes noções: pecado, culpa e morte. A elaboração de uma hermenêutica do trágico remete a um desdobramento filosófico destas noções.

O pecado, como sendo o excesso, carrega consigo características como a desmedida e o transbordamento do comportamento das ações humanas, que pode levar a um inelutável trágico da ação. A culpa como sentimento pendente, daquilo (situação) que não foi resolvido, envolve-se naquilo que se pode chamar de descaso ou ausência de responsabilidade e sem mediação alguma cumpre um papel de trágico. A morte trágica, em generalizações conceituais,

²⁰⁸ Paul Ricœur (2007, p. 372).

remete às intencionalidades de vida, tem suas implicações nas profundas intenções do querer viver com o outro e em comunidade.

A partir dessa passagem da dimensão ontológica para a perspectiva ética, do ‘ser-para-a-morte’ de Heidegger para o ‘ser-contra-a-morte’ de Lévinas, se propõe a seguinte reflexão, a noção de ‘ser-com-o-trágico’. O ser-com-o-trágico uma noção mais abrangente que busca demonstrar que tanto uma (noção de ser-para-a-morte), como outra (noção de ser-contra-a-morte) dispõe do momento trágico da existência.

Pois, considera-se que a questão primária não é ser-para-a-morte e nem ser-contra-a-morte porque independentemente desses conceitos, percebe-se que eles não conseguem escapar da noção de ser-com-o-trágico; dessa maneira, tanto o ser-para-a-morte quanto o ser-contra-a-morte são levados, são conduzidos ao momento trágico da vida humana, portanto, considera-se fundamental a noção de ser-com-o-trágico.

Portanto, compreende-se o ser-com-o-trágico não como um ser que caminha rumo a fatalidade, nem é um ser que se conduz em direção para uma calamidade; nesse sentido, o ser não consiste em um ser-todo inerente (ou numa contiguidade) para a tragicidade; não é um ser que se confronta, não é um ser que está em conflito ou que está em oposição com trágico. Além disso, não sendo nenhuma dessas explicações condizentes com o ser-com-o-trágico, vale destacar que a implicação do ser tem sua necessidade na formulação de caminhar junto com o trágico. Deste modo, faz-se preciso expressar a sinalização de que é no próprio ser (no trágico da ação) que ocorre a peripécia, isto é, acontece uma mudança (não apenas no âmbito da encenação teatral, mas na dimensão da existência humana), sempre de modo terrível e violento, entre bem/bom para o mal/trágico.

A NOÇÃO DE SABEDORIA PRÁTICA

Este capítulo tem o objetivo de investigar a sabedoria prática²⁰⁹ conforme desenvolvida pelos seguintes filósofos: Aristóteles, no livro VI, de *Ética a Nicômaco* (1973); Immanuel Kant, em *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009); e Paul Ricœur, em *Soi-même comme un autre* (1990). Pretende-se, com isso, mostrar os limites nos movimentos de aproximação e distanciamento do conceito (sabedoria prática) entre os filósofos Aristóteles, Kant e Ricœur; por último, demonstrar o porquê de o conceito de sabedoria prática ser insuficiente diante dos momentos trágicos da vida humana.

Mesmo em se tratando de tradições, perspectivas e pensamentos diferentes, no caso de Aristóteles e de Kant, o desenvolvimento dessa temática segue o escopo hermenêutico-fenomenológico, de Ricœur, analisando os enxertos, os entrecruzamentos e os conflitos. Antes dos apontamentos e das reflexões, é relevante destacar uma observação elaborada pelo filósofo francês nas leituras que ele faz sobre Aristóteles e Kant, quando diz que: “sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas não sem grande atenção aos textos”²¹⁰.

Isso significa que o foco, aqui, não se volta para as interpretações das escolas aristotélicas e kantianas, mas sim, para as interpretações dos textos de Aristóteles (*phrónesis*), Kant (*klugheit*) e Ricœur (*sagesse pratique*). O objetivo é refletir com e sobre o que os textos dos filósofos dizem, e não sobre o que foi dito acerca dos textos. Diante dessa compreensão, percebe-se mais uma imersão direta no texto do que um apoio interpretativo ou uso de comentadores para expressar a ideia e os conceitos dos filósofos em questão. Em sequência, o capítulo apresenta-se dividido em três perspectivas.

A primeira perspectiva corresponde a interpretação de *Ética a Nicômaco*. Percebe-se que essa ética é formulada a partir das virtudes, o que deve orientar o caráter das pessoas, em uma comunidade, tornando-se, assim, a prática das virtudes essenciais para a convivência entre os seres humanos. Com efeito, dentre todas as virtudes investigadas por Aristóteles, a *phrónesis* assume maior destaque.

²⁰⁹ “Selon ce que Ricoeur a appelé sa « petite éthique », constituée des études 7, 8, et 9 de *Soi-même comme un autre*, il faut distinguer trois « moments » celui de la visée éthique de ce qui est estimé bon, plus aristotélicien et téléologique, celui de la norme morale de ce qui s'impose comme obligatoire, plus kantien et déontologique, et celui, proprement ricoeurien, de la sagesse pratique” (Abel e Porée, 2007, p. 29).

“Segundo o que Ricoeur chamou sua «pequena ética», constituída pelos estudos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre*, é preciso distinguir três «momentos»: o da visada ética daquilo que é estimado bom, mais aristotélico e teleológico; o da norma moral daquilo que se impõe como obrigatório, mais kantiano e deontológico; e o, propriamente ricoeuriano, da sabedoria prática” (tradução nossa).

²¹⁰ Paul Ricœur (2014, p. 185).

O percurso traçado por Aristóteles para chegar à *phrónesis* é esclarecer a importância do bem viver de uma vida individual e comunitária. É de ordem primordial compreender os aspectos que cercam os entremeios e os arredores do conceito de *phrónesis*, explicitados por Aristóteles. A pesquisa se concentra na verificação dos entrecruzamentos e das relações do conceito de *phrónesis*, com outras elaborações filosóficas impressas pelo próprio filósofo grego.

A segunda perspectiva expressa uma compreensão do conceito de *klugheit* (prudência) da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde estão concentradas as principais ideias morais de Immanuel Kant. A pesquisa reconhece a elaboração dos grandes conceitos morais do filósofo de Königsberg, pois estes são conceitos que expressam uma relevância que se encontra ainda presente nas formulações teórico-filosóficas da contemporaneidade. Mesmo sabendo e reconhecendo a importância dos conceitos kantianos, a pesquisa se dedica não a elaboração de conceitos, mas a abordagem de noções, considerando que os termos estão em uma segunda ordem no pensamento do filósofo.

Por último, a terceira perspectiva apresenta uma abordagem voltada para a obra *Soi-même comme un autre* (1990). Ricœur retoma o livro seis de *Ética a Nicômaco* e, ao refletir sobre o conceito de *phrónesis* (sabedoria prática), desenvolve uma reconfiguração que oferece uma nova perspectiva para as questões éticas contemporâneas.

Nessa revisitação a *Ética a Nicômaco* (livro VI) Ricœur apresenta duas maneiras possíveis de leituras para a sabedoria prática, a saber: a primeira, através da ótica grega da literatura e do teatro trágico, em que ele expõe sua perspectiva; a segunda envolve a discussão dos “casos-difíceis”, destacadamente, os casos limítrofes debatidos sob uma perspectiva filosófica. Como se vê, tanto a dimensão literária quanto a dimensão prática têm o potencial de demonstrar os limites do conceito de sabedoria prática em Paul Ricœur. Este será o foco da perspectiva dedicada a Ricœur no desenvolvimento deste capítulo.

Ao final desse capítulo, a indagação sobre o conceito de sabedoria prática alcança respostas relacionadas à noção de limites – e assim sendo, apresenta os limites conceituais, identifica as fronteiras do conceito e a capacidade de se enquadrar às determinações das formulações. No mais, são indagações que estão presente no pensamento filosófico-ético-hermenêutico de Paul Ricœur.

2.1 – A *Phrónesis* em Aristóteles

O objetivo nesta perspectiva é investigar e apresentar a *phrónesis* descrita no livro VI de *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (384-322 a.C.). Essa ética de Aristóteles, conhecida por

ética das virtudes, por doutrina das virtudes e, em uma terceira forma, por virtudes éticas²¹¹, são pontos de argumentação, nesse capítulo. A partir dela, conduz uma interpretação e uma compreensão no entorno e no centro do conceito de *phrónesis*.

As razões pela escolha de um diálogo com o escrito de Aristóteles justificam-se, primeiro, por causa de seu pioneirismo acerca do conceito de *phrónesis*, nos ditames de um pensamento ético filosófico; segundo, é Aristóteles um interlocutor indispensável na ética filosófica de Ricœur; terceiro, “o que se antecipa aqui é a doutrina da *phrónesis*, da sabedoria prática, ou como se traduz tradicionalmente, da prudência; essa sabedoria prática continuará a ser para a sequência de nosso empreendimento uma referência importante”²¹². Nessa passagem se ver o quão significativo é este conceito para o filósofo francês.

Para essa abordagem consiste o destaque para alguns conceitos, que serão transformados em situações/problemas, relevantes para a pesquisa, os quais são: *τελεολογία*, *ἀρετή*, *δικαιοσύνη*, *βούλευσις* καὶ *φρόνησις* (teleologia, virtude, justiça, deliberação e *phrónesis*).

Na teleologia de Aristóteles, dois pontos são fundamentais: a felicidade e a ação.

Sobre o primeiro aspecto, a felicidade, pode-se dizer que ela acontece com e na pessoa humana, não necessariamente tende a acontecer, mas essa é uma das assertivas pontuadas por Aristóteles. Fica demonstrado que a pessoa, se utilizando da capacidade racional, alcança a felicidade e, desse modo, não há impedimento entre ser feliz e ser racional. Nesse percurso, surge a interpretação de que essa seria uma das primeiras identificações na abordagem de Aristóteles.

Aristóteles descreve que: “Em verdade, [...] a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se”²¹³. Na concepção do filósofo, constata-se que a felicidade, nos limites da vida de uma pessoa, não estar na extensão do mundo fantástico, na dimensão do mundo mágico e nem na concepção de um universo fabuloso, mas nos parâmetros de possibilidades e nas condições da realidade. A

²¹¹ Aristóteles descreve a virtude ética como uma “*héxis*” (“estado” “condição” “disposição”) – uma tendência ou disposição, induzida por nossos hábitos, para ter sentimentos apropriados (1105b25-6). Estados defeituosos de caráter também são *hexeis* (plural de *hexis*), mas são tendências a ter sentimentos inadequados. O significado da caracterização de Aristóteles desses estados como *hexeis* é sua rejeição decisiva da tese, encontrada nos primeiros diálogos de Platão, de que a virtude nada mais é do que um tipo de conhecimento e o vício nada mais é do que uma falta de conhecimento. (Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#EthiVirtDisp>, acesso em: 24 de julho de 2023).

²¹² Paul Ricœur (2006a, p. 101).

²¹³ Aristóteles (1973, p. 261).

felicidade é o que, com elementos e características plausíveis do real, pode acontecer na existência de uma pessoa.

Para o filósofo de Estagira, não há dúvida de que o *telos* da pessoa humana é tendente ao buscar alcançar o momento real, a felicidade. Segundo o dito de Aristóteles: “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz”²¹⁴. Em outros termos, a pessoa humana tem por finalidade a busca incessante de ser feliz, consistindo assim na prática do bem viver.

Na leitura de Ricœur, visar a vida boa e interpretar a visada ética de Aristóteles do bem viver não implica em um *telos* para a felicidade; diferentemente, a explicação do filósofo francês é: “num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue à procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas”²¹⁵. Identifica-se um círculo interpretativo que passa pela ideia de vida boa e pelas decisões tomadas na existência.

Aristóteles, em uma autoavaliação dos seus juízos, menciona incongruências teóricas/conceituais no que se relaciona ao preciosismo e à exaltação à cultura grega, argumentando na defesa do *telos* para as pessoas e para as comunidades, a finalidade está nas vidas ativas das pessoas humanas e no cotidiano dos acontecimentos das comunidades. “A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política”²¹⁶. No âmbito prático da vida política Aristóteles considera a felicidade e honra como finalidades.

O segundo aspecto da teleologia de Aristóteles, que vale considerar atenção e observação, é aquilo que o filósofo denomina de ação; considerando outras palavras, o termo pode ser substituído por: acontecimento ou atuação humana. Aristóteles relaciona o fim com a ação dizendo que: “pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação”²¹⁷. Mais adiante, o filósofo reconhece que se os fins últimos de todas as coisas estão nos momentos de decisões tomadas pelas pessoas, logo, será na esfera da ação que tais coisas tendem a se apresentar.

Aristóteles refaz a leitura platônica do bem, realocando-a em outro lugar e em outra perspectiva de interpretação. “Por conseguinte, se existe uma finalidade para tudo que fazemos,

²¹⁴ Aristóteles (1973, p. 251).

²¹⁵ Paul Ricœur (2014, p. 196).

²¹⁶ Aristóteles (1973, p. 252).

²¹⁷ Aristóteles (1973, p. 250).

essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela”²¹⁸. Está claro que Aristóteles mostra seu distanciamento das idealizações metafísicas no sentido de o próprio bem não estar em outro plano, não se encontra em uma outra dimensão, mas, simplesmente, no agir ativo do ser humano na *polis*. Ao se observar a posição de Ricœur, vê-se alguma distinção, pois diz o filósofo francês: “O fato de a visada do bem viver implicar de alguma maneira o sentido de justiça é algo que está implicado na própria noção de outro”²¹⁹.

Nessa compreensão, destaca-se que esse fim não se localiza em uma outra expectativa, mas somente na atuação humana. Pode-se, assim, corroborar com a indicação de Aristóteles, diz que: “A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação”²²⁰. Esse destaque, feito pelo filósofo, sobre a felicidade como absoluta e autossuficiente vai mais além, ela é uma identificação que mostra o objetivo final sendo não outra coisa, mas apenas a finalidade da ação; a felicidade, nessa perspectiva, não pode ser outra coisa senão a completude da ação.

O filósofo de Estagira entendia que: “É também correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores”²²¹. A identificação, aqui, é fundamental, pois elimina qualquer traço de metafísica ou de subjetividade, não é uma felicidade do próprio indivíduo para consigo mesmo e nem é algo que precisa ser alcançado num mundo inteligível.

Aristóteles acena claramente para o desenrolar da teleologia, que deve ocorrer na conjuntura social e na cena política da *pólis* grega. “Na medicina é a saúde, na estratégia, a vitória, na arquitetura, uma casa, em qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos é ele a finalidade; pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto”²²². Consiste em dizer que as atividades da cidade caminham para um *telos*.

No entendimento acima, percebe-se que o lugar da teleologia não está contido em um plano inteligível, diferentemente de seu mestre Platão, a filosofia de Aristóteles explicita que as técnicas humanas produzidas no cotidiano estão relacionadas com o entendimento ético. “Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia

²¹⁸ Aristóteles (1973, p. 254-255).

²¹⁹ Paul Ricœur (2014, p. 214).

²²⁰ Aristóteles (1973, p. 255).

²²¹ Aristóteles (1973, p. 257).

²²² Aristóteles (1973, p. 254).

é a riqueza”²²³. O fim ao qual se refere Aristóteles implica a melhor execução da técnica, da forma de agir mais perfeita possível, pois ela é o objetivo final de toda ação.

Concluindo os aspectos da teleologia de Aristóteles é possível dizer, recorrendo a leitura de Ricœur, que o interesse da teleológico se volta para a solicitude e para o outro; no sentido mais estrito, para as tomadas de decisão, visando constantemente as instituições justas. A interpretação contemporânea de Ricœur²²⁴, visando a teleologia aristotélica, remete a questão das instituições: “como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético”²²⁵. Desse modo, a teleologia, segundo Aristóteles (ação e felicidade), repercute na convivência do bem na *polis* (na comunidade); enquanto para Ricœur, consiste na finalidade de ações justas pelas instituições.

A virtude, em Aristóteles, está destacada em uma divisão entre o intelectual e moral. O foco, agora, implica na relação de proximidade com três principais pontos: o hábito, o meio-termo e o voluntário e involuntário.

Lê-se, em *Ética a Nicômaco*, que a virtude aparece dividida em intelectual e moral. Para esta pesquisa, interessa a virtude moral, pois, de acordo com Aristóteles, essa “é adquirida em resultado do hábito”²²⁶. Essa posição é importante, pois destaca-se, primeiro, porque mostra o distanciamento entre o texto aristotélico e o texto platônico, esse último discute, em o *Mênon*, a natureza da virtude, porém no sentido de que o caráter da escrita de Aristóteles não produz incerteza e nem se fundamenta em aporias; Aristóteles toma para si a responsabilidade de dizer que a virtude é adquirida e que, dessa maneira, não respalda a ideia de um dado da natureza.

O filósofo de Estagira demonstra “que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza”²²⁷; o filósofo, tende a rejeitar completamente o essencialismo atribuído à ideia de natureza. Seguindo nesse viés, destaca-se, em outra passagem que o filósofo descreve: “com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza”²²⁸. Aristóteles não aceita esse modo (natural) de entender as virtudes nas pessoas humanas; contrariamente a essa ideia, o filósofo prefere a aceitabilidade das práticas dos hábitos, o que implica no exercício duma sequência habitual de virtudes no cotidiano das boas ações.

²²³ Aristóteles (1973, p. 249).

²²⁴ “Ricœur se sitúa claramente en una ética teleológica de estilo aristotélico donde queda en una posición de subordinación el punto de vista deontológico de estilo kantiano; aunque años más tarde, como después indicaré, corregirá esta subordinación” (Moratalla, 2007, p. 290).

“Ricœur se situa claramente em uma ética teleológica de estilo aristotélico, onde fica em uma posição de subordinação o ponto de vista deontológico de estilo kantiano; embora anos mais tarde, como depois indicarei, corrigirá esta subordinação” (tradução nossa).

²²⁵ Paul Ricœur (2014, p. 214).

²²⁶ Aristóteles (1973, p. 267).

²²⁷ Aristóteles (1973, p. 267).

²²⁸ Aristóteles (1973, p. 267).

Além das questões já citadas, constata-se as seguintes indicações, a saber: i) a virtude não é algo dado, não é naturalmente intrínseca às pessoas e nem aparece no ser humano de modo natural; ii) as virtudes são adquiridas pelas pessoas humanas por meio do hábito, são exercícios constantes ocasionados pelos seres humanos e são práticas que se tornam justas, prudentes e temperantes; iii) algo que existe pela natureza não tem como produzir alguma coisa distinta da própria natureza, isso implica que a natureza não pode criar um hábito que seja contrário a si mesma. Portanto, é a virtude compreendida nesses termos a qual se encontra a *phrónesis*.

Aristóteles pontua a virtude mencionando a sua relação com o meio-termo dizendo: “Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo”²²⁹. Na perspectiva do filósofo quem pode tratar das paixões e das ações das pessoas, em comunidade, é somente a virtude moral.

Para essa abordagem, sobre o meio-termo, duas as distinções são necessárias: excesso e meio-termo, carência e meio-termo. No primeiro caso a virtude tende a se afastar dos excessos; no segundo caso, ela se distancia da carência, ficando o que é próprio da virtude, significando o meio-termo.

Em outra passagem, Aristóteles diz que “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”²³⁰.

O filósofo grego, em uma argumentação discursiva lógica, esclarece: “Em suma, do excesso ou da falta não há meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo”²³¹. Nesta citação, transparece que, no âmbito de uma ética das virtudes, cuida-se das paixões e das ações das pessoas, e que nelas estão presentes o excesso, a falta e o meio-termo; desse modo, na explicitação, demonstra-se que onde há excesso e falta não há meio-termo, e onde se encontra o meio-termo, não pode haver falta ou excesso. Outro componente importante para o meio-termo, que não pode ser ignorado, é a capacidade estritamente racional, pois se alcança ou se chega ao meio-termo pela disposição da razão.

Enfim, ainda nessa relação entre a virtude e o meio-termo, Aristóteles encerra afirmando que, “em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo”²³². A virtude, e inclusive a *phrónesis*, está sempre nessa buca

²²⁹ Aristóteles (1973, p. 272).

²³⁰ Aristóteles (1973, p. 273).

²³¹ Aristóteles (1973, p. 273).

²³² Aristóteles (1973, p. 273).

pela ponderação, evitando o máximo possível às oposições extremadas; principalmente, tratando-se do âmbito ético.

Passa-se para o voluntário e o involuntário, acerca de algumas especificações e distinções no que condiz a relação com a virtude, pois, um ato, uma ação ou um acontecimento podem ser por vontade ou determinação própria, e se assim for, o que se tem é um ato voluntário; pois do contrário, se um acontecimento vem a ocorrer sem uma vontade determinada ou sem uma escolha prévia, tem-se, então, um ato involuntário.

Nesse percurso, Aristóteles diz: “Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário”²³³. A virtude não aparece nas ideias ou no pensamento, mas nos atos e, conseqüentemente, esses atos precisam ser avaliados se são voluntários ou involuntários.

Aristóteles destaca duas situações nas quais um ato pode ser cometido de modo involuntário: “Como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato”²³⁴. A primeira situação implica quando se comete uma ação por coação ou constrangimento de outrem, isso é uma ação involuntária; a segunda situação involuntária diz respeito ao não conhecimento de algo, a falta de conhecimento de um tema, ao desconhecimento de uma determinada coisa, ao que pode se traduz por ignorância.

Em suma, na perspectiva de Aristóteles, como pode ser compreendido o voluntário? “Por voluntário entendo, como já disse antes, tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar”²³⁵. E como se define o involuntário? O filósofo diz que, “por conseguinte, aquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação, é involuntário”²³⁶.

Sobre a justiça, acentua-se que esta é a principal virtude descrita na *ética nicomaqueica*. Desse modo, ver-se-á quais as suas centrais características.

Aristóteles descreve e divide a justiça em algumas categorias, uma delas pôs a virtude como completa – dentre todas as virtudes, a justiça é a mais completa. Qual o porquê dessa

²³³ Aristóteles (1973, p. 281).

²³⁴ Aristóteles (1973, p. 283).

²³⁵ Aristóteles (1973, p. 332).

²³⁶ Aristóteles (1973, p. 332).

completude? A justiça é uma virtude que escapa de si mesma, não é propriamente lógico-racional dizer que a justiça é unicamente virtude de si mesma.

A justiça é a virtude direcionada ao outro, voltada para as relações com os outros, assim sendo, ela implica na relação de si mesma com o outro. Aristóteles esclarece: “Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro”²³⁷. Se uma virtude dá conta apenas de si, ou apenas do outro, então, essa virtude trata somente de uma parte, o que não é o caso da justiça, pois esta tem a ideia de ser uma virtude completa.

Em uma característica particular, a justiça é destacada por Aristóteles como proporção: “O justo é, pois, uma espécie de termo proporcional (sendo a proporção uma propriedade não só da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número geral)”²³⁸. Nesse mesmo sentido, Aristóteles continua sua argumentação e diz: “Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões [...]”²³⁹.

Aqui, a proporção obedece a ordem de ser igual, mas uma igualdade que tem correspondência em suas diferenças, uma igualdade que não viola a proporcionalidade de cada pessoa, como diz o filósofo: “eis aí, pois, o que é justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção”²⁴⁰. Em vista disso, a proporção relação direta com a justiça e, por outro lado, a desproporção é vinculada com a desmedida, com o vício e com a descontinuidade, portanto, nomeia-se de injustiça os atos não justos, o que corrompe a proporcionalidade, a desproporcionalidade.

Aristóteles entende a importância da justiça, associando-a ao meio-termo, uma relação que de um lado demonstra aproximação, de outro, acentua certo distanciamento das extremidades. “A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos”²⁴¹. Na perspectiva de Aristóteles, não é possível uma associação da justiça com qualquer ato que seja o extremo.

Nesse caso, a justiça registrada pelo filósofo de Estagira deve ser medida, quantificada, calculada, enquadrada e avaliada para o cumprimento de uma decisão justa. Por consequência, cometer um ato de justiça repercute em determinada devolução da mesma proporção daquilo que foi vilipendiado no/do indivíduo prejudicado, a justiça consiste em ressarcir e recompensar com a mesma medida o que foi danificado ou prejudicado.

²³⁷ Aristóteles (1973, p. 323).

²³⁸ Aristóteles (1973, p. 325).

²³⁹ Aristóteles (1973, p. 325).

²⁴⁰ Aristóteles (1973, p. 325).

²⁴¹ Aristóteles (1973, p. 329).

A lei, segundo Aristóteles, é um outro aspecto de fundamental compreensão da composição e da atuação do indivíduo justo na comunidade. “Com efeito, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto”²⁴². Nesse ponto, a conexão aristotélica acerca da justiça diz respeito aos indivíduos humanos que segundo a comunidade decidem o cometimento de atos injustos, assim sendo, faz-se necessária a implantação das leis para o exercício da justiça. Desse modo, “se conclui que a justiça é algo essencialmente humano”²⁴³.

Sobre a deliberação, diz Aristóteles: “Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira”²⁴⁴. Mas, ao que implica essa deliberação? Aristóteles compreende que: “ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação; isto é, aquela que tende a alcançar um bem”²⁴⁵. A deliberação correta é considerada quando se visa e se busca o bem.

O que é deliberar bem²⁴⁶? De acordo com Aristóteles, é quando se decide com excelência. E quando se pode dizer que a deliberação foi exercida/desenvolvida com excelência? Seguindo o filósofo, é quando se pensa e se age em prol da comunidade. O foco aristotélico consiste na manutenção/conservação da *pólis*. “A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular”²⁴⁷.

Para o filósofo, a compreensão é que “deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam [...]. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas podem ser realizadas pelos seus esforços”²⁴⁸. Aristóteles lista aquilo que não se pode deliberar, fazendo esse movimento, conclui que a deliberação tem sua localização no ambiente da prática, nas decisões práticas da vida humana, são nelas e com elas que o ato de deliberar acontece.

²⁴² Aristóteles (1973, p. 330).

²⁴³ Aristóteles (1973, p. 336).

²⁴⁴ Aristóteles (1973, p. 349).

²⁴⁵ Aristóteles (1973, p. 349).

²⁴⁶ “o conhecimento da tragédia e do trágico pode, nesse momento, ter importância para um “bem agir”, para uma boa tomada de decisão” (Carneiro e Souza, 2021, p. 34).

²⁴⁷ Aristóteles (1973, p. 349).

²⁴⁸ Aristóteles (1973, p. 285).

Nesse sentido, a deliberação se configura em uma ação prática da vida humana. Aristóteles elabora essa investigação acerca da ação e do deliberar da pessoa humana, afirmando: “Por coisas ‘possíveis’ entendo aquelas que se podem realizar pelos nossos esforços; e, em certo sentido, isto inclui as que podem ser postas em prática pelos esforços de nossos amigos, pois que o princípio motor está em nós mesmos”²⁴⁹.

Neste ponto, retomando Ricœur, sabe-se que a questão da deliberação se concentra, principalmente, em perspectiva ética. É justamente nesta ética a qual se concebe a seguinte distinção: momento singular, momento difícil e momento trágico. Estão apresentadas com maior profundidade no terceiro capítulo.

Se delibera sobre questões práticas, que podem ser realizadas e que busca o bem, “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios”²⁵⁰. Se delibera acerca dos meios²⁵¹, para alcançar determinados fins, a deliberação ocorre justamente nos meios para alcançar as devidas finalidades, “a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas. Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio”²⁵².

Como é próprio dos gregos, a razão não poderia ficar de fora dos atos de decisões. Deliberar é pôr em prática a capacidade racional, conseguir escolher racionalmente é a principal questão de uma situação ética e, conseqüentemente, não seria válida uma decisão que não tivesse passado pelo crivo da razão. “Mas, como o homem que delibera mal comete um erro, enquanto o que delibera bem o faz corretamente [...]. A excelência da deliberação envolve raciocínio. Resta, pois, a alternativa de que ela seja a correção do raciocínio”²⁵³. A escolha da decisão é algo do qual nenhum ser humano consegue se desvencilhar, no entanto a perspectiva de Aristóteles se vincula ao primado da razão para as boas decisões.

Uma deliberação que alcança o bem ocorre devido ao funcionamento da razão. Deliberar, no campo ético, é considerar e esperar os seus efeitos práticos, de modo que se for uma decisão guiada pelo *logos*, no seu sentido racional, a finalidade será o bem; caso contrário, esse bem não é adquirido. “Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação; aquela que tende a

²⁴⁹ Aristóteles (1973, p. 286).

²⁵⁰ Aristóteles (1973, p. 286).

²⁵¹ “Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último” (Aristóteles, 1973, p. 286).

²⁵² Aristóteles (1973, p. 286).

²⁵³ Aristóteles (1973, p. 348).

alcançar um bem”²⁵⁴. Uma ação prática tem sua dignidade virtuosa salvaguardada quando cumpre funções que reverberam no bem viver, na boa convivência da comunidade: a *polis* grega.

Viu-se acima como Aristóteles descreve, compreende e se posiciona a respeito da ação de deliberar. Percebe-se o modo como o filósofo pontua o que ele considera serem as características da ideia de deliberação, como por exemplo o meio-termo e o raciocínio. Ricœur concorda com muitas passagens de Aristóteles no que diz respeito à deliberação, algumas delas são: “coisas sobre as quais não se delibera (as entidades eternas, as intempéries, o governo dos outros povos etc.) [...] ‘Mas nós deliberamos sobre as coisas que dependem de nós’”²⁵⁵.

Portanto, a leitura interpretativa (hermenêutica fenomenológica) de Ricœur mostra que “a deliberação é o caminho seguido pela *phrónesis*, a sabedoria prática (palavra que os latinos traduziram por *prudentia*) e, mais precisamente, o caminho seguido pelo homem da *phrónesis* – o *phrónimos* – para dirigir sua vida”²⁵⁶. Constitutivamente, além considerar uma “unidade narrativa da vida”²⁵⁷, dar-se igual importância ao nível da *práxis* da vida. Assim, deliberar é decidir sobre as narrativas, os casos e as práticas singulares da/na vida humana, especialmente, sobre os momentos trágicos.

Chega-se agora ao conceito mais fundamental desse capítulo, *phrónesis*, investigado no escrito de Aristóteles, com a hermenêutica de Ricœur.

O filósofo Estagirita inicia sua argumentação sobre a *phrónesis* dizendo ser este conceito a característica do ser humano bom e que ele é o único capaz de “poder deliberar bem sobre o que é bom”²⁵⁸. Ao reclamar pelo bem e pelo bom, não significa uma defesa voltada para aspectos particulares, não remete às condições de individualidades e nem às posições egoísticas; não condiz com a ideia para defender alguma parte, classe da sociedade, nem mesmo seria a divisão entre alguns aptos e outros não; ao contrário, aqui, reforça-se a ideia de que a vida boa precisa ter seus efeitos atribuídos a todos, condições de possibilidades (o bem e o bom) reverberadas para toda uma comunidade, para toda uma *pólis*.

Aristóteles diferencia a *phrónesis* da ciência e da arte. Para ele, não é e não pode ser ciência, porque “o conhecimento científico envolve demonstração [...] e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser arte”²⁵⁹. Diante

²⁵⁴ Aristóteles (1973, p. 349).

²⁵⁵ Paul Ricœur (2014, p. 85).

²⁵⁶ Paul Ricœur (2014, p. 190).

²⁵⁷ Paul Ricœur (2014, p. 191).

²⁵⁸ Aristóteles (1973, p. 344).

²⁵⁹ Aristóteles (1973, p. 344).

dessa argumentação, a questão acerca da *phrónesis* de ser uma arte, a resposta é negativa, “porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisas”²⁶⁰.

Além disso, é preciso destacar que a arte tem sob seu domínio a capacidade de produzir, de criar, de inventar; diferentemente, da *phrónesis* que está à espreita do agir, do acontecimento e da ação. “Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às que são boas, más para o homem”²⁶¹. Em síntese, a distinção que Aristóteles atribui à ciência como capacidade de demonstrar, pois a arte tem sua capacidade no produzir e a *phrónesis* é capaz de agir, “a sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos”²⁶².

Diz, ainda, Aristóteles: “Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares”²⁶³. Essa é outra característica distintiva importante, diversamente das grandes filosofias que se dedicam às reflexões e especulações acerca das questões universais, a *phrónesis*, como uma pequena filosofia, dedica-se às questões particulares dos atos humanos.

Aristóteles defende que “a sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem”²⁶⁴. Nesse ponto, a *phrónesis* mostra seu distanciamento de qualquer concepção metafísica, de qualquer inteligibilidade suprassensível (mundo inteligível)²⁶⁵, para além do que não seja a *práxis* humana, ela se expressa em coisas demasiadamente humanas. E a questão humana não se apresenta por acaso, mas devido o ato de deliberar; ao ato decidir bem, pois este é exclusivo da pessoa em comunidade.

Em síntese, pode-se dizer que a reflexão destaca a teleologia, a virtude, a justiça e a deliberação orientando-se para a sabedoria prática; nesse sentido o conceito ultrapassa os resultados e os limites teóricos, abarcando assim a dimensão prática. Sobre os aspectos do conceito, Aristóteles sustenta que “é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira”²⁶⁶.

²⁶⁰ Aristóteles (1973, p. 344).

²⁶¹ Aristóteles (1973, p. 344).

²⁶² Aristóteles (1973, p. 345).

²⁶³ Aristóteles (1973, p. 346).

²⁶⁴ Aristóteles (1973, p. 346).

²⁶⁵ Ver: Platão, *A República* (2001).

²⁶⁶ Aristóteles (1973, p. 349).

Chegando ao fim desta reflexão, é pertinente uma questão: por que esse percurso (teleologia, virtude, justiça, deliberação e *phrónesis*) é importante para essa pesquisa? Estes conceitos são reconfigurações produzidas pela filosofia ética de Ricœur, reescrevendo-as por meio de sua hermenêutica fenomenológica, reformulando-os para novas formas da vida humana e delineando os limites conceituais do pensamento ético de Aristóteles no que remete à ideia de *phrónesis*.

Portanto, nessa reflexão com Aristóteles, percebe-se que os conceitos virtude, justiça, deliberação são componentes fundamentais para a composição e conceituação aristotélica da sabedoria prática. É a *phrónesis* compreendida como virtude que tem por ação o ato deliberar, sempre, a partir da prioridade de justificação com a justiça. É exatamente essa perspectiva da *phrónesis* que, direta e indiretamente, envolve-se nas deliberações justas a qual Ricœur busca para as suas leituras filosóficas, éticas e hermenêuticas na contemporaneidade. Por último, verifica-se que, a *phrónesis* de Aristóteles está comprometida com decisões do cotidiano; suas deliberações perpassam sobre as ações individuais do agir humano (a ética), são as situações singulares e as ações coletivas da *pólis* (a política), chamadas de situações institucionais; a *phrónesis* de Aristóteles está centrada nos momentos singulares e nos momentos difíceis²⁶⁷, faltando então, um comprometimento filosófico reflexivo com as problematizações dos momentos trágicos da vida humana.

2.2 – A Prudência em Immanuel Kant

Immanuel Kant, em *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten* (1785)²⁶⁸, apresenta uma densa discussão acerca dos conceitos da filosofia moral, o filósofo explora termos como: *Autonomie, guter Wille, Pflicht, praktische Vernunft und kategorischer Imperativ* (autonomia, boa vontade, dever, razão prática e imperativo categórico). Contudo, nessa pesquisa, serão tratados diretamente os conceitos kantianos que são de alguma maneira interpretados e reinterpretados por Ricœur.

Busca-se, nesse momento, enfoque na abordagem dos seguintes conceitos: *Respekt, Gesetz, Person und Klugheit* (respeito, lei, pessoa e prudência) na obra de Kant. O motivo justificado de estarem desenvolvidos nos apontamentos interpretativos fenomenológicos da pequena ética de Ricœur. Esses são termos que foram elaborados na filosofia moral de Kant, são eles conhecidos e reconhecidos como conceitos, indicando a necessária função da

²⁶⁷ Mais à frente (no terceiro capítulo) distingue-se as noções: momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos.

²⁶⁸ *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009.

racionalidade – com isso, Kant defende que são puros conceitos da razão e não conceitos da experiência.

Ricœur faz uma reconfiguração dos conceitos, enxertando neles outros conceitos, ideias, concepções e teorias da própria filosofia, de outras áreas (como é o caso da teologia e do direito). Em Kant, ver-se-á, pormenorizadamente, as ideias morais de respeito à lei e respeito às pessoas e como são conceitos puramente filosóficos, o que é diferente para Ricœur. O respeito delineado, como lei, e o respeito direcionado à pessoa, na filosofia de Ricœur, são conceitos que se encontram na pequena ética. Respeitar a lei e respeitar a pessoa²⁶⁹ são situações conflitivas identificadas, na leitura que o filósofo francês faz, em face dos escritos do filósofo alemão.

Para entender o conceito de respeito em Kant, o filósofo de *Königsberg* escreve, em uma nota de rodapé da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009): “*Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben*”²⁷⁰.

Como se percebe, Kant mostra que o respeito pode ser interpretado simplesmente como palavra, mas é uma palavra que leva a uma segunda categoria, a ideia de sentimento, “ainda que o respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento autoproduzido através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie”²⁷¹.

Apesar dessas indicações examinadas por Kant, o respeito como palavra e o respeito como sentimento não são as recomendações dadas pelo filósofo. O respeito compreendido como palavra, como sentimento não é suficiente para discorrer sobre a pretensão moral a qual Kant estava propondo.

O filósofo de *Königsberg* afirma que o respeito deveria ser compreendido como lei. O respeito não pode ser apenas palavra ou apenas sentimento; é uma noção fundamental da moral, característica e significativa para a filosofia prática. A lei e o respeito se confundem na ação de aplicação: mesmo indo contra a vontade e utilizando a lei, está-se agindo com respeito. E, mesmo contrariando a vontade e o egoísmo, está-se agindo conforme a lei e, portanto, demonstrando respeito.

²⁶⁹ Segundo Valdeinei Vicente de Jesus “O fato é que essa tensão proporciona um impasse entre respeitar a lei moral, que é a priori, ou respeitar, a posteriori, as pessoas em contextos específicos. A saída, segundo Ricoeur, seria conferir o primado do respeito às pessoas em detrimento do respeito à lei moral” (Jesus, 2018, p. 51).

²⁷⁰ Immanuel Kant (2009, p. 130).

“poderiam lançar-me à cara que, por trás da palavra respeito eu estaria tão-somente buscando refúgio num sentimento obscuro em vez de dar, com um conceito da razão, uma orientação clara nessa questão” (tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009).

²⁷¹ Immanuel Kant (2009, p. 131).

Pode-se dizer que a questão central, para Kant, é a discussão sobre o respeito em perspectiva da lei, “o que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da subordinação de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido”²⁷². Nessa filosofia moral, verifica-se a estreita relação se dá entre os seguintes conceitos kantianos: respeito, lei e vontade.

E como ele desenvolve essa mediação? Primeira consideração, o reconhecimento do respeito, para o filósofo reconhecer uma lei significa dedicar respeito. Segunda consideração, apontada por Kant, é “a determinação imediata da vontade pela lei e a [sua] consciência chama-se respeito, de tal sorte que este é considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não como causa [dela]”²⁷³. A vontade quando, e somente quando, mediada pela lei pode ser e ter envolvimento próprio com o respeito.

Dando continuidade, o conceito de respeito é identificado com a vontade no instante em que essa é atravessada pela lei; o conceito de respeito ultrapassa a perspectiva de inclinação (as vontades e os desejos do próprio indivíduo), o respeito, nessa concepção filosófica, se lança para além de qualquer medo. Desse modo, uma das conclusões kantianas remete em dizer que: “O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim-mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo”²⁷⁴.

Kant, explicita que o respeito tem, aqui, uma conceitualização bem específica, pelo menos na primeira parte dessa citação, ele é descrito não como valor, mas como representação de um valor que produz um efeito, de certo modo significativo, devastador, pois abole o egoísmo, a individualidade, os próprios interesses, sendo, isso, justamente o que Kant nomeia de “amor-de-mim-mesmo”²⁷⁵.

O pensar de Kant passa pela abolição de todas as vontades individuais e mesquinhas. Nesse caso, o respeito é oposição à inclinação volitiva da vontade, ele nega os próprios desejos egoísticos, em outras palavras, o respeito não tem seu olhar direcionado para o individualismo. Sendo assim, não é possível exaltar a prática do extremo egoísmo, onde cada pessoa deve se ver como “única”, agir de acordo com seus próprios desejos, sem se preocupar com as convenções sociais e morais de uma sociedade, como defende Max Stirner²⁷⁶.

²⁷² Immanuel Kant (2009, p. 131).

²⁷³ Immanuel Kant (2009, p. 131).

²⁷⁴ Immanuel Kant (2009, p. 131).

²⁷⁵ Immanuel Kant (2009, p. 131).

²⁷⁶ Obra: *O único e a sua propriedade* (2009).

Nesse sentido, Kant afirma que: “O objeto do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos a nós mesmo e, no entanto, como necessária em si”²⁷⁷. Nessa citação de Kant, é possível observar a importância necessária que o filósofo atribuiu à lei como sendo esse objeto fundamental do respeito. Aqui, verificando essa perspectiva, a lei pertence ao respeito, é integrante dele e não o inverso, a lei é parte constituinte do respeito.

Ricœur, *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne* (1954)²⁷⁸, diante do conceito de respeito, na filosofia kantiana compreende a imediata questão: “na análise do respeito é que se acha contida toda a filosofia kantiana da existência do outro”²⁷⁹. Ricœur avança, e destaca na interpretação kantiana do respeito, afirmando o seguinte ponto: “Quando Kant introduz de maneira abrupta a noção de pessoa, com a segunda fórmula do imperativo categórico, ele contesta que haja um problema de existência do outro antes daquele do respeito. No respeito um querer fixar o seu limite pondo um outro querer”²⁸⁰. São considerações ricœurianas acerca do conceito de respeito kantiano. Seguir-se-á com a leitura de Ricœur sobre o conceito kantiano de respeito.

Ricœur distingue dois pontos com relação ao respeito: “a situação do respeito como sentimento”²⁸¹ e a relação entre o “‘limite’ da minha faculdade de agir e as situações históricas de conflito”²⁸². Ricœur, aqui, concentra sua leitura interpretativa precisamente no segundo ponto, afirmando que “o limite é aqui pura alteridade: um outro vale e existe, existe e vale diante de mim”²⁸³.

Ricœur esclarece que o limite do respeito se refere ao agir, à ação e à tomada de decisão do ser humano em um determinado recorte histórico; é, conseqüentemente, uma importância direcionada ao outro. O respeito, na interpretação ricœuriana não é apenas de caráter universal e totalizante, não é simplesmente formal, mas tem sua completude voltada diretamente ao outro.

Declara Ricœur que, “a abstração kantiana do respeito só tem então sentido se agora surpreendemos o respeito em atuação na polpa afetiva e histórica da simpatia e da luta”²⁸⁴. Então, se para Kant a conotação e a abordagem do respeito tinham aspectos de universalidades e totalizações, para Ricœur a interpretação do respeito se consolida na importância histórica da luta e na intimidade dos laços humanos da simpatia. Esclarecendo essa bifurcação do respeito,

²⁷⁷ Immanuel Kant (2009, p. 131).

²⁷⁸ A versão em língua português do texto está traduzida por: *Simpatia e respeito: Fenomenologia e ética da segunda pessoa*. In: *Na escola da fenomenologia* (2009).

²⁷⁹ Paul Ricœur (2009, p. 320).

²⁸⁰ Paul Ricœur (2009, p. 320).

²⁸¹ Paul Ricœur (2009, p. 321).

²⁸² Paul Ricœur (2009, p. 321).

²⁸³ Paul Ricœur (2009, p. 321).

²⁸⁴ Paul Ricœur (2009, p. 323).

Ricœur descreve que: “A simpatia se move pela via das relações anônimas para as relações pessoais. Se a luta ‘historiciza’, a simpatia ‘intimiza’ as relações inter-humanas”²⁸⁵. De modo prático, o respeito está bifurcado entre luta e simpatia.

Portanto, a reconfiguração interpretativa que Ricœur desenvolve sobre o respeito de Kant reformula em perspectiva prática, o seguinte sentido:

“O alcance dessa inversão, que subordina a luta ao respeito (e, em geral, a oposição à alteridade), não é só teórico, mas também prático: não concerne unicamente à filiação das significações e dos conceitos, mas também ao nosso juízo moral e político”²⁸⁶. Assim, as duas (luta e simpatia) se configuram como “dialética concreta da não violência e da violência na história, impulsionada pelo respeito, contém a relação essencial entre a simpatia e a luta”²⁸⁷. Sendo assim, o respeito é entendido como prático, pois atua nas esferas das relações humanas, na moralidade das pessoas e nas suas decisões políticas.

Saindo da noção de respeito e prosseguindo com a ideia de lei, que se fragmenta em lei da natureza, lei da liberdade, leis morais, lei universal e respeito à lei, em outros termos, uma hermenêutica fenomenológica de Kant em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2009).

A ação de/para si mesmo compreendida como máxima é distinguida por Kant do conceito de lei. “*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do princípio objetivo, a saber, da lei prática [...]. A lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo”²⁸⁸. Se a máxima é o acontecimento do próprio indivíduo, em sua subjetividade, e a lei está na redoma da objetividade, esse indivíduo abandona suas inclinações e se dedica racionalmente aos imperativos da lei moral.

O conceito de lei, no desdobramento filosófico de Kant, é desenvolvido numa concepção racional e aprofundado em uma dimensão universal, assim descreve o filósofo que: “toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Visto que se exige a razão para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática”²⁸⁹. Nesse mesmo sentido, a natureza, defendida por Kant, tem sua atuação voltada para um modo que corresponde às leis. “Pois essas leis ou são leis da natureza ou são leis da liberdade”²⁹⁰.

²⁸⁵ Paul Ricœur (2009, p. 328).

²⁸⁶ Paul Ricœur (2009, p. 329).

²⁸⁷ Paul Ricœur (2009, p. 330).

²⁸⁸ Immanuel Kant (2009, p. 213).

²⁸⁹ Immanuel Kant (2009, p. 183).

²⁹⁰ Immanuel Kant (2009, p. 63).

Kant, antes de sua descrição filosófica acerca da questão da lei, observa criticamente uma distinção entre a lei da natureza e a lei da liberdade, esclarecendo que elas, necessariamente, as “leis da natureza, é verdade, enquanto leis segundo as quais tudo acontece; as leis da liberdade enquanto leis as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece”²⁹¹.

A lei da natureza envolta com a terminologia do que é necessário, a lei da liberdade se volta para a dimensão de terminologia da contingência. Por essa instabilidade do que pode ou não acontecer no campo da moral é que Kant pretende uma lei, um dever que consiga dá conta dessa questão.

O agir da natureza versa sobre uma sistematização funcional que ocorre pelas leis, mas em qual sentido podemos compreender o funcionamento dessas leis em que está contida a natureza? Seriam os atos, ações repetitivas da natureza que se configuram como lei, e a repetição dos fenômenos naturais implicam nos padrões de funcionamento do mundo, das pessoas e dos animais?

Mas a questão é sair dessa lei, que está contida na natureza, e deve-se verificar se ela está contida no âmbito da moral, na moralidade que está acentuada diretamente nas condições, nas mobilidades da prática e, especificamente, naquilo que Kant chama de filosofia moral. Uma outra pergunta fundamental para essa discussão implica saber: onde a lei, como representação, está presente? Em outras palavras, qual o lugar da lei? A resposta de Kant (2009) está restrita à ideia de que a representação da lei só tem lugar no racional²⁹².

Isso significa que obedecer aos ditames de uma lei e agir em conformidade com o dever no cumprimento da lei, segundo a perspectiva kantiana, é seguir a faculdade da razão.

Nesse caso, desenvolver ações no exercício da lei, somente é possível quando tomada por guia a racionalidade. Com isso, a pessoa que age não pode ser tomada, nem iludida pelas artimanhas, nem pelos desejantes impulsos da vontade, não deve se render aos abusos das inclinações vis, ao contrário disso, suas ações e deliberações precisam estar contidas na dimensão racional, nas tomadas de decisões guiadas pela razão.

Para Kant, a filosofia moral deve estar “inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia; pois que tenha de haver semelhante filosofia fica claro por

²⁹¹ Immanuel Kant (2009, p. 63-65).

²⁹² “Por isso, nada senão a representação da lei em si mesma – que por certo só tem lugar no ser racional na medida em que ela ‘a representação da lei’, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral, o qual já está presente na pessoa mesma que age segundo a representação dessa lei, mas não se deve esperar ‘que provenha’ primeiro de tudo do efeito” (Kant, 2009, p. 129-131).

si mesmo a partir da ideia comum do dever e das leis morais”²⁹³. Aqui, temos o fundamento e o não fundamento das leis morais, em termos kantianos, fala-se daquilo que é antropológico e daquilo que é empírico, como aproximação e distanciamento das leis morais; nesse caso, o a priori e a razão pura são os princípios da fundamentação dessas leis.

As leis morais²⁹⁴ são compreendidas com bases fortes de antropologia, de racionalidade, de apriorismo, sem o abandono das questões práticas e exasperadas pela experiência. Não significa que seja uma antropologia voltada para os meandros da contemporaneidade, é simplesmente uma indicação ao trato do indivíduo humano. Além desses apontamentos filosóficos, torna-se importante salientar a preocupação de Kant, que diz: “quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral, mas também tem de acontecer por causa dela; caso contrário, essa conformidade é apenas muito contingente e precária”²⁹⁵.

Insistindo nessa concepção de lei moral, Kant destaca o seu lugar, afirmando que: “Ora, a lei moral, em sua pureza e genuinidade (que é o que mais importa no domínio prático) não deve ser buscada em nenhum outro lugar senão em uma Filosofia pura. Portanto, esta [...] deve vir em primeiro lugar, e sem ela não pode de todo haver uma Filosofia moral”²⁹⁶. Vale ainda considerar a relação da lei moral kantiana²⁹⁷ com a perspectiva de justiça de Antígona e com a *phrónesis* de Aristóteles, a qual coincide com a lei de Estado no domínio prático.

A lei moral está na filosofia pura e é nessa que se encontra a filosofia moral. A reclamação de Kant, aqui, se restringe à atribuição de que somente seres racionais são os que podem agir em conformidade com as leis, assim, a restrição elaborada por Kant é indicada apenas para as pessoas racionais são essas pessoas que participam do lugar da lei moral, na filosofia pura. “Os seres racionais”²⁹⁸ guiados por leis necessárias, corroborando com o pensar

²⁹³ Immanuel Kant (2009, p. 71).

²⁹⁴ Portanto, as leis morais juntamente com seus princípios não só se distinguem essencialmente, em todo o conhecimento prático, de tudo o mais onde haja um elemento empírico qualquer, mas toda a Filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento dele (Antropologia), mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis a priori, que, por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação (Kant, 2009, p. 73).

²⁹⁵ Immanuel Kant (2009, p. 75).

²⁹⁶ Immanuel Kant (2009, p. 75).

²⁹⁷ Valdinei Vicente de Jesus entende que: “a sabedoria na tragédia grega não trata de eliminar perspectivas diferentes, mas de recorrer ao senso de justiça de Antígona – ou de Prudência de Aristóteles – para remediar o radicalismo da lei do Estado imposta por Creonte – ou da lei moral kantiana – e, no sentido inverso, recorrer à lei do Estado ou a norma moral para elucidar a estreiteza de visão padecida por Antígona e os limites da *phrónesis* aristotélica, buscando, com isso, romper o confinamento em visões parciais” (Jesus, 2018, p. 41).

²⁹⁸ A questão, portanto, é a seguinte: será que é uma lei necessária *para todos os seres racionais* ajuizar sempre suas ações segundo máximas tais que eles próprios possam querer que sirvam de leis universais? Se houver uma tal lei, então ela já deve estar ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral (Kant, 2009, p. 235).

de Kant, são relações inegociáveis com a composição e no “domínio da Filosofia especulativa, a saber, a Metafísica dos Costumes”²⁹⁹. Essa proximidade entre seres racionais e leis universais são correspondentes entre si, significa dizer que a racionalização de um ser não estaria em um âmbito particular, mas em uma dimensão universal.

Prosseguindo com a “lei universal”³⁰⁰ proposta por Kant, a perspectiva é sair da individualidade para a máxima ação em conformidade com a lei, consequentemente, esta mesma lei não deve ser para um ou para outro indivíduo. Na questão dessa perspectiva, o que está em jogo é mostrar o elemento central da lei elaborada por Kant. A pesquisa enxerga que o conceito de lei, em teor filosófico kantiano, passa por conexões e que essas interligações são conceituais. Em outro sentido, no que refere ao conceito de lei, entendido puramente no dever de passar pela conexão com a universalidade.

Uma lei universal não pode ser capaz de destrinchar/examinar/analisar as situações singulares, não deve de modo algum atender às expectativas de casos particulares e nem mesmo deve se envolver com aspectos individuais e princípios empíricos³⁰¹. Porém, a preocupação deontológica da lei universal deve se voltar apenas para o mundo prático. E este, por sua vez, só pode ser alcançado e guiado pela capacidade racional.

Corroborando com o contexto da lei universal, vale a observação nos imperativos categóricos kantianos, que em sua primeira formulação diz: “Portanto, o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”³⁰². Como descrito acima, o foco aqui não está voltado para uma descrição precisa, verdadeira ou essencial do imperativo categórico, mas verifica-se que a ideia de lei universal, no imperativo, é parte fundamental para a formação do conceito.

Por que a lei universal é intrínseca ao imperativo categórico? Qual a relação de uma lei universal com o imperativo categórico? O imperativo, diferentemente da máxima que condiz com questões do indivíduo consigo mesmo, remete à quantidade plural e irrestrita de pessoas, nesse caso, a lei deve ser exercida sem inclinações ou vontades terceiras, e desse modo ela não poderia ser particularizada. A lei universal corrobora com o imperativo categórico quando

²⁹⁹ Immanuel Kant (2009, p. 235).

³⁰⁰ Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária (Kant, 2009, p. 213-215).

³⁰¹ *Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta (Kant, 2009, p. 291).

³⁰² Immanuel Kant (2009, p. 215).

pensada e desenvolvida pelo indivíduo (que Ricœur chama de pessoa) que busca de modo racional reproduzir uma boa vontade.

Na segunda formulação do imperativo categórico kantiano se apresenta a partir ideia de lei universal, e é dito, “a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*”³⁰³.

Pode-se dizer, em primeiro lugar, que a ação da pessoa humana está intrinsecamente ligada à lei universal, mesmo que essa ação se apresente como particular; em segundo lugar, a existência das coisas está vinculada à lei universal. A universalidade da lei na existência das coisas se dá propriamente pelo sentido de exigência que se encontra na natureza, enquanto universalizar uma ação ascende não apenas para uma situação moralmente boa, mas para a convivência respeitosa entre os indivíduos.

Uma questão fundamental para a discussão da lei, em Kant, é o que ele chama de respeito à lei ou respeito pela lei. Sobre esse respeito, não se deve confundir uma identificação com qualquer devoção divina, com uma solidariedade sentimental, com o medo de uma autoridade estatal. Esse respeito pela lei indica o exercício da “boa vontade”³⁰⁴, o cumprimento racional de um dever, consequentemente, a ação não pode ser de outra forma senão conforme os meandros do dever. Então, considerando a relevância dessa discussão, Kant afirma que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”³⁰⁵.

Para compreensão da importância do respeito à lei, de acordo com Kant, vale a observação, segundo a nota do tradutor Guido Almeida: “Todo respeito por uma pessoa é propriamente apenas respeito pela lei”³⁰⁶.

³⁰³ Immanuel Kant (2009, p. 215).

³⁰⁴ “A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quisesse, da soma de todas as inclinações” (Kant, 2009, p. 105).

³⁰⁵ “A terceira proposição, enquanto consequência das duas anteriores, eu a exprimiria da seguinte maneira: *o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*. Ao objeto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, *inclinação*, mas *jamais respeito*, exatamente porque ele é meramente um efeito e não atividade de uma vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja a minha, seja a de outrem; posso no máximo aprová-la no primeiro caso, no segundo às vezes até mesmo amar, isto é, considerá-la como favorável ao meu proveito. Só o que está vinculado à minha vontade como uma mera razão <para agir>, jamais, porém, como um efeito, o que não serve à minha inclinação, mas prepondera sobre ela, ou pelo menos exclui inteiramente que ela tenha um peso decisivo quando da escolha, por conseguinte a mera lei por si só, <só isso> pode ser um objeto do respeito e, assim, um mandamento. Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações” (Kant, 2009, p. 127-129).

³⁰⁶ “Todo respeito por uma pessoa é propriamente apenas respeito pela lei (da probidade etc.), da qual aquela nos dá o exemplo. Porque também consideramos como dever a ampliação de nossos talentos, também nos

Uma primeira caracterização, sobre a ideia expressada aqui, seria a de que a pessoa se constitui como representação última da lei, em outras palavras, poder-se-ia dizer que a pessoa humana se constitui como a única possível encarnação da lei, e não pode, nem poderia, haver outro ser, senão somente a pessoa humana. Uma segunda característica dá-se no entendimento de que o respeito à lei não implica nas questões lógicas, políticas, metafísicas ou epistemológicas, mas, precisamente, no âmbito da moral.

Em suma, Kant diz que a “lei seja de tão extensa significação que ela tenha de valer, não apenas para homens, mas para todos os seres racionais em geral, não apenas sob condições contingentes e com exceções, mas de modo absolutamente necessário”³⁰⁷. A perspectiva kantiana, nesse ponto, mostra que o único interesse da moral se volta totalmente ao respeito à lei. Nesse sentido, cabe a seguinte questão: qual a situação da pessoa e qual o conceito kantiano de pessoa humana? O que pode ser afirmado sobre o conceito de pessoa nessa circunstância?

Ser humano, ser racional, ser moral, natureza humana, natureza racional e homem são termos utilizados como sinônimos e, junto com estes, está presente a noção de pessoa humana, embora, esta ideia de pessoa³⁰⁸ quase não seja um conceito desenvolvido pelo pensamento kantiano.

Para se iniciar com os seres racionais, Kant os apresenta como sendo os únicos capazes de transformar à vontade³⁰⁹ em representações de leis. Além disso, para o filósofo, a vontade, como faculdade de poder agir e determinar deliberações, torna-se uma exclusividade dos seres racionais. Então, a conclusão do filósofo de *Königsberg* demonstra que a vontade, sendo ela determinada como fundamento objetivo e como a capacidade que pode submeter escolhas para um determinado fim, é irrevogável.

Na visão filosófica de Kant, quando tenta encontrar fundamentação em uma metafísica dos costumes, sua posição crítica é dizer categoricamente que o ser humano é o ser racional. Olhando para o parágrafo anterior, é notório a identificação dessas características dos seres

representamos numa pessoa talentosa como que o exemplo de uma lei (a de se tornar semelhante a ela nisso) e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste unicamente no respeito pela lei. – [Notas do tradutor: *Por “influência” Kant entende a ação causal de uma coisa sobre outra distinta dela. ***Meinem Selbstliebe*, ao amor que tenho por mim mesmo. ***A expressão entre parênteses é um acréscimo da edição B]” (Kant, 2009, p. 133).

³⁰⁷ Immanuel Kant (2009, p. 167).

³⁰⁸ Destaca-se, aqui, o texto de Ricœur da obra *História e Verdade: Personalismo*.

³⁰⁹ “A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais. Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de usa autodeterminação é o fim, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais” (Kant, 2009, p. 237).

racionais. Identifica-se quem é esse ser racional para Kant, que não poderia ser outro, senão o termo utilizado pelo filósofo: homem³¹⁰ (entretanto, prefere-se aqui o termo ser humano).

Destaca-se, o ser humano kantiano, termo que se encontra nas expressões das próprias descrições de Kant; nele vê-se uma fundamental e específica característica, a ideia de fim em si mesmo. Esse ser humano não é meio para algo, mas um fim em si; esse ser humano não é desvio, ele se cumpre em si, não havendo nele meios, possibilidades ou desvios para chegar a outro determinado fim. Portanto, o ser humano kantiano³¹¹ apresenta duas características centrais – a de ser racional e a de fim em si mesmo.

Examinando, com um pouco mais de atenção, percebe-se que o ser racional kantiano consiste em “nada senão a representação da lei em si mesma [...] pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral, o qual já está presente na pessoa mesma que age segundo a representação dessa lei, mas não se deve esperar <que provenha> primeiro de tudo do efeito”³¹². O ser humano racional kantiano tem em si e para si a incorporação da lei moral.

Compreende-se que a preocupação de Kant estava voltada para a ideia de meio e para a concepção de fim. Sua reflexão demonstra que está sendo guiada por esse foco, com isso, o filósofo apresenta uma distinção e chama um de coisa e outro de pessoa. Para essa distinção entre coisa e pessoa, considera-se o ponto de partida, a ideia de seres desprovidos de razão e, conseqüentemente, seres providos da faculdade racional. O filósofo de *Königsberg*, categoricamente, diz que os seres racionais são denominados de pessoas³¹³.

Seguindo os apontamentos da filosofia racional de Kant, os meios implicam nas determinações das coisas e elas se caracterizam por valores relativos; enquanto os fins em si mesmos se referem às pessoas. Desse modo, além de recorrer ao fundamento racional ou a ideia de razão, Kant se volta para a concepção antes apresentada por Aristóteles, a qual sua exposição e descrição condiz com as bases referentes à natureza.

De um lado, a natureza da coisa expressa sua importância de modo precisamente relativo; de outro lado, a pessoa tem sua natureza relacionada com o fim em si. Desse modo, essa diferença entre meio e fim é acentuada aqui, por Kant, como coisa e pessoa, o que leva a

³¹⁰ “Ora, eu digo: o homem – e de modo geral todo ser racional – existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros, sempre ao mesmo tempo como fim” (Kant, 2009, p. 239-241).

³¹¹ Em oposição ao homem racional de Kant, vale assinalar o homem capaz de Ricœur na obra *O percurso do reconhecimento* (2006).

³¹² Immanuel Kant (2009, p. 129-131).

³¹³ “Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meios, e por isso chamam-se coisas; ao contrário, os seres racionais denominam-se pessoas porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto do respeito)” (Kant, 2009, p. 241).

reflexão de que a primeira tem seu valor subjetivo, condicional e contingente; a segunda tem seu valor objetivo, universal e necessário.

Sendo coerente com a própria escrita, Kant apresenta o termo ser humano, dizendo que este não é uma coisa e nem pode ser considerado como meio, mas inevitavelmente como fim em si mesmo. O filósofo compreende que coisa alguma, atributo nenhum, pode modificar ou substituir esse ser humano, que é em si, para si e por si mesmo um fim.

Afirma o filósofo que:

“O homem, porém, não é uma coisa, por conseguinte não é algo que possa ser tomado como mero meio, mas, em todas as suas ações, tem de ser considerado sempre como fim em si mesmo. Portanto, não posso dispor em nada do homem em minha pessoa, para o mutilar, incapacitar”³¹⁴.

A terceira formulação do imperativo categórico kantiano é explicitada da seguinte forma: “O imperativo prático será, portanto, o seguinte: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*”³¹⁵. A questão aqui, que se considera fundamental a ser identificada, refere-se ao termo humanidade, isso porque, em alguma medida, é o termo que substitui a noção de pessoa. Retira-se a noção de pessoa da dimensão particular, a qual não interessa à Kant, e desenvolve-se a dimensão universal como sendo o conceito de humanidade.

Elaborada a posição do filósofo de *Königsberg*, sobre a noção de pessoa, dar-se-á continuidade com a noção de prudência. Kant fala “*Die Imperative der Klugheit*”³¹⁶ (dos imperativos da prudência), que são identificados assim:

“poderíamos denominar os primeiros imperativos de *técnicos* (pertencente à arte), os segundos de *pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar), os terceiros de *morais* (pertencentes ao comportamento livre em geral, isto é, aos costumes)”³¹⁷.

Os imperativos da prudência são expressos pelo filósofo, o qual não dedica a eles tanta atenção, sua preocupação se voltada para a identificação dedicada ao imperativo categórico. Aqui, recuperam-se os apontamentos e as descrições que Kant atribuiu a esse imperativo. “*Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Hand-lungen objectiv als practisch nothwendig darstellen kön-nen, daß sie eher für*

³¹⁴ Immanuel Kant (2009, p. 245).

³¹⁵ Immanuel Kant (2009, p. 243-245).

³¹⁶ Immanuel Kant (2009, p. 200).

³¹⁷ Immanuel Kant (2009, p. 199).

*Anrahtungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind*³¹⁸. Sendo assim, Kant entende os imperativos da prudência como conselhos e não como imperativos da razão.

Mas do que trata esse imperativo da prudência, segundo Kant? Quais seriam suas contribuições às questões das relações e da convivência da vida humana? Para essas perguntas, o filósofo de Königsberg responde dizendo: “*Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größern Wohlseyn Klugheit im engsten Verstande nennen. So ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht*”³¹⁹. Então, a prudência ou o prudente é aquele escolhe os meios para a própria felicidade.

Pode-se compreender, aqui, que Kant desenvolve uma linha divisória entre o imperativo de prudência e o imperativo categórico. A divisão entre um e outro ocorre apenas no sentido de que a prudência está interligada com as escolhas, situações e problemáticas dos meios; por outro lado, o imperativo categórico tem suas preocupações precisamente relacionadas com os fins.

Para manter uma oposição com o imperativo categórico, o imperativo de prudência passa a ser renomeado de imperativo hipotético. Segundo Kant, “*die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten*”³²⁰. Ele (o imperativo da prudência) é somente um meio, não chega a ser absoluto, não alcança a, tão desejada por Kant, universalidade, portanto é incompleta, insuficiente para o imperativo categórico.

Não é negado e nem desconsiderado, por Kant, que as atividades, as ações e as decisões são utilizadas a partir dos imperativos hipotéticos. O problema, para Kant, se apresenta quando estes imperativos (os hipotéticos) são usados para o tratamento das pessoas como fins. Eles precisam ser utilizados em outra perspectiva, considerando que a prudência se ocupa com o tratamento para com as coisas, que são meios.

Em uma elaboração sobre ser feliz, Kant comenta que esse estado somente é alcançado segundo conselhos empíricos e são com eles que provém, mais seguramente, o bem-estar. Assim, por que os imperativos da prudência estariam relacionados com o ser feliz?

³¹⁸ Immanuel Kant (2009, p. 204).

“Daí se segue que os imperativos da prudência, para falar com precisão, de modo algum podem comandar, isto é, exhibir objetivamente as ações necessárias; que eles devem antes ser tidos por conselhos (*consilia*) do que por mandamentos (*praecepta*) da razão” (tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009).

³¹⁹ Immanuel Kant (2009, p. 194-196).

“Ora, pode-se chamar a habilidade na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio *prudência* no sentido mais estreito. Portanto, o imperativo que se refere à escolha dos meios para a felicidade própria” (tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009).

³²⁰ Immanuel Kant (2009, p. 197).

“o preceito da prudência, é sempre ainda hipotético; a ação não é comandada de maneira absoluta, mas apenas como meio para uma outra intenção” (tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009).

Em primeiro lugar, porque esses imperativos não são compreendidos de modo objetivo, suas ações não estão no campo prático e necessário; em segundo lugar, se não são necessários, são e estão na dimensão do conselho e não nos imperativos da razão; em terceiro lugar, para Kant, a razão é a única capaz de prover algo seguro e universal, ela não tem a competência de tornar um ser racional em um ser feliz. Isso “porque a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar, algo que repousa tão-somente sobre razões empíricas”³²¹.

Sobre a palavra *klugheit*³²², o filósofo de *Königsberg* a dividiu, em duplo sentido, “prudência mundana” e “prudência privada”. O primeiro está ligado à pessoa que desenvolve a capacidade de trazer para si outras pessoas e usá-las para suas próprias conveniências – essa habilidade é chamada por Kant, de pessoa com prudência, isso seria em um nível mundano; o segundo, a prudência privada, se reduz às habilidades e às intenções de suas próprias, únicas e duradouras vantagens. Nessa concepção, a pessoa pode ser compreendida de modo inteligente e astuta, em linhas gerais, para o filósofo são exatamente essas as pessoas imprudentes.

Portanto, considerando o conceito kantiano (de *klugheit*) discutido, é significativo nesta conclusão explicitar e responder duas indagações, a saber: por que se seleciona esse conceito? E por que se considera esse conceito kantiano fundamental para esta pesquisa? Para a primeira questão, responde-se que a seleção se dá por motivo a qual é um conceito diretamente abordado e debatido por Ricœur; além disso, é justamente a partir deste conceito (*phrónesis* em Aristóteles, *klugheit* em Kant e *sagesse pratique* em Ricœur) que se chega à noção de sabedoria trágica. A prudência não aparece como principal conceito filosófico Kant, ocorrendo, portanto, fissuras, aberturas, e possibilidades de enxertamentos com outros conceitos; ocasionando assim novos processos de enxertia com outras noções. Para a resposta da segunda questão, tem-se a compreensão de que os conceitos kantianos partem principalmente de dois princípios: i) os conceitos são racionais no sentido apriorista; ii) os conceitos são universais na perspectiva de um formalismo. No caso conceitual da prudência, e por isso ela tem sua importância aqui para

³²¹ Immanuel Kant (2009, p. 205).

³²² *Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im innern den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweyte die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweyten, von dem konnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug* (Kant, 2009, p. 194).

Nota de rodapé 416. “A palavra ‘prudência’ é tomada em duplo sentido, no primeiro podendo levar o nome de ‘prudência mundana, no segundo o de ‘prudência privada’. A primeira é a habilidade de um homem para influenciar os outros a fim de usá-los para as suas intenções. A segunda, o discernimento para reunir todas essas intenções em vista de seu próprio e duradouro proveito. Esta última é propriamente aquela à qual se reduz o valor mesmo da primeira, e quem é prudente da primeira maneira, mas não da segunda, deste poder-se-ia melhor dizer: é *inteligente e astuto*, mas no todo imprudente” (tradução de Guido Antônio de Almeida, 2009).

pesquisa, Kant mostra a relação do conceito com a dimensão empírico e com a aplicabilidade. Por fim, o conceito puro, a qual remete Kant, passa pelos domínios da racionalidade e da universalidade, sem desvio do formal para aplicações, sem contatos com o mundo empírico; diametralmente diferente de Ricœur, que com os seus conceitos, estabelece refigurações, elabora enxertamentos e desenvolve relações.

2.3 – A Sabedoria Prática em Paul Ricœur

A reflexão, agora, se preocupa com a sabedoria prática, a qual é apresentada, organizada e refletida pelo filósofo Paul Ricœur. Por isso, a preservação da grafia original na língua francesa, que indica o modo como o filósofo francês descreve o termo em sua obra. Considerando que outros filósofos, onde se destacam Aristóteles e Kant, abordaram o tema sobre a *sagesse pratique*, então, neste estudo, busca-se apresentar uma compreensão desse conceito de acordo com a perspectiva de Ricœur. Para se atingir o objetivo sobre essa investigação, pergunta-se: em que consiste a *sagesse pratique*, segundo a visada de Ricœur?

Essa é a pergunta basilar para este item. Consequentemente, para a reflexão desse ponto, os objetivos são: a) mostrar os limites da *sagesse pratique*, no pensamento do filósofo francês; b) compreender o sentido da *sagesse pratique*, na pequena ética do filósofo; c) distinguir a *phronesis* de Aristóteles e a *klugheit* de Kant da *sagesse pratique* de Ricœur; d) identificar e discutir os caracteres fundamentais da *sagesse pratique* em Ricœur.

Ricœur defende uma *sagesse pratique*³²³ como perspectiva ética, que pode ser enxertada em diversas áreas de conhecimentos, em variados campos de saberes e, principalmente, na dimensão deliberativa da ação humana. Por isso, no caso da bioética³²⁴, a *sagesse pratique* destaca-se pelo envolvimento tanto de uma deliberação quanto de uma forma de conhecimento, resultando em uma reflexão que passa exclusivamente pelos casos difíceis em sentido de vida inicial e de vida terminal.

Seguindo as indicações ricœurianas, este item será dividido em três momentos. Num primeiro momento, mostrar-se-á que, de acordo com o filósofo francês, a *sagesse pratique* é marcada por três caracteres fundamentais, a saber: o *respeito*, o *meio-termo* e o *caráter plural*. Num segundo momento, aplicação da *sagesse pratique* na dimensão ética: *invenção de condutas e comportamentos justos*. Ao final, um terceiro momento corresponde à aplicação da *sagesse pratique* na esfera política.

³²³ “La parenté entre l’*apart de sagesse pratique incorporée à la bioéthique*” (Ricœur, 1990, p. 317). Especificamente, nessa passagem, Ricœur escolhe e usa o verbo ‘incorporar’, “sabedoria prática incorporada na bioética”. Mas, compreendemos que a expressão tem o mesmo sentido da verbalização “enxertar”.

³²⁴ Ver: Tomás Domingo Moratalla. *Bioética y hermenéutica: la aportación de Paul Ricoeur a la bioética*, 2007.

Como dito acima, faz-se necessário demonstrar a existência de três momentos específicos que ensejam a abordagem sobre a *sagesse pratique* e, para isso, apresenta-se um questionamento: por que se opta por dialogar com esses três momentos específicos ao tratar da *sagesse pratique* em Ricœur? Porque temos em vista um diálogo direto com a *sagesse pratique*, e essa, para além de reclamar um enfoque, tem em si esses momentos como partes fundamentais e constitutivas.

Como se percebe, seria negligente não apresentar um ponto de vista que demonstre a *sagesse pratique* e suas essenciais características, sua relação de aplicação com a ética e sua relação de aplicação com a política.

Inicia-se aqui com um prólogo sobre: respeito, meio-termo e caráter plural. Para o filósofo, “em primeiro lugar, é prudente garantir que as posições contrárias falem em nome do mesmo princípio de respeito e só difiram em relação à amplitude de seu campo de aplicação, em especial na zona intermediária entre coisa e a pessoa moralmente desenvolvida”³²⁵. Ricœur exige a prática do princípio de respeito entre as falas das oposições de perspectivas, devendo haver respeito entre as divergências das concepções – e sendo um respeito direcionado e aplicado às pessoas, sem divagações, ironias e impropérios.

Para ele, “em segundo lugar, a busca do ‘meio-termo’ – da *mesótes* aristotélica! – parece ser de bom alvitre, embora sem valor de princípio universal; assim, a determinação do período da gestação durante o qual o aborto não constitui crime demanda um tino moral muito desenvolvido”³²⁶. Diante dessas perspectivas, o autor chama a atenção para dois pontos: primeiro ponto, ele informa que esse meio-termo nada tem a ver com o princípio de universalização, questão descartada; segundo ponto, o meio-termo não é uma posição de covardia, em que se deve escolher entre um ou outro extremo, ao contrário, é uma posição de mediania prudencial.

Em terceiro lugar, o caráter de pluralidade é reclamado pelo filósofo francês, no sentido de que, quando uma pessoa tiver de tomar uma decisão, tal problemática deverá passar pelo maior número possível de posições especializadas, de acordo com o que sustenta Ricœur: “Terceira característica da *sagesse pratique* comum a todos os nossos exemplos: quanto mais o decididor [...] tiver consultado homens e mulheres com grande reputação de competência e sabedoria, menor será a arbitrariedade do juízo moral em situação”³²⁷.

³²⁵ Paul Ricœur (2014, p. 317).

³²⁶ Paul Ricœur (2014, p. 317).

³²⁷ Paul Ricœur (2014, p. 317).

No aprofundamento dos estudos filosóficos ricœurianos da *sagesse pratique*, busca-se a compreensão e a interpretação dos caracteres fundamentais no respeito, no meio-termo no e caráter plural.

Tem-se como primeira característica o princípio do respeito, que é parte significativa, na aplicação da *sagesse pratique*. Ricœur expressa que, “se da esfera política passamos à das relações interpessoais, aparecem novas fontes de conflitos, derivados principalmente da cisão entre respeito à lei e respeito às pessoas”³²⁸. Nesse entendimento, o respeito que se quer abordar remete exclusivamente a este ponto, o respeito direcionado não ao âmbito político, das instituições jurídicas ou das regras e leis, mas ao sentido do respeito, quando este está voltado às pessoas.

É um respeito que tem seu lugar de atuação não nas dimensões consignadas ao meio das autoridades estatais, governamentais, mas no abarcamento das relações entre as pessoas; como se vê, o conflito identificado no movimento de descendência insere, em evidência, a esfera das relações interpessoais, em outras palavras, as relações conflitivas de pessoa para pessoa, que buscam orientações na *sagesse pratique*, pois ela, como já dito, tem por principal característica o respeito.

Sendo assim, o agir da *sagesse pratique* consiste, inevitavelmente, na orientação pela força do respeito ao outro e a si mesmo; desse modo, não seria possível desenvolver uma ética, na contemporaneidade, deixando de lado a completude e a importância da noção de respeito.

“O respeito tende então a cindir-se em respeito à lei e respeito às pessoas. Nessas condições, a sabedoria prática pode consistir em dar prioridade ao respeito às pessoas”³²⁹. Ricœur entende que, em Kant, o respeito às pessoas não estava devidamente complementado, mesmo no imperativo prático, que expressa: “Age de tal maneira que tomes a humanidade tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”³³⁰.

Para Kant, o foco está voltado ao esclarecimento de que: “O homem, porém, não é uma coisa, por conseguinte não é algo que possa ser tomado como mero meio, mas, em todas as suas ações têm de ser considerado sempre como fim em si mesmo”³³¹. Identifica-se que tomar a pessoa como fim e nunca como meio é o ponto crucial na reflexão kantiana.

Ricœur mostra que a questão central vai estar na universalização que apresenta o termo humanidade, isso porque, nem a pessoa de um ou de outros são capazes da representação da

³²⁸ Paul Ricœur (2014, p. 332).

³²⁹ Paul Ricœur (2014, p. 303-304).

³³⁰ Immanuel Kant (2009, p. 243-245).

³³¹ Immanuel Kant (2009, p. 245).

humanidade, tendo em vista que cada pessoa está envolvida em suas próprias questões, situações singulares insubstituíveis.

Tomar a pessoa infalivelmente como fim e nunca como meio é ponto fundamental que Ricœur identifica em Kant, e aqui está o sentido do respeito em seu último grau. Na leitura de Ricœur, compreende-se que o problema, em Kant, configura-se num completo formalismo que apenas se movimenta de modo ascendente, faltando a elaboração de um movimento de descendência no âmbito da aplicação, em que estarão situados os casos particulares de cada pessoa, que, conseqüentemente, precisam ser respeitados.

A segunda característica, o meio-termo, da *sagesse pratique* em Ricœur encontra-se no *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (2004), em que, segundo ele, “seguem-se as considerações sobre o justo meio em cada virtude entre o excesso e a falta. Mas isso é feito para reconduzir ao âmago da discussão referente à definição da virtude”³³². Aqui, na interpretação que Ricœur desenvolve acerca do meio termo em Aristóteles, ele é realocado para demonstrar uma discussão presente na concepção de virtude.

Retornando ao ponto central desta investigação, a *sagesse pratique* implica saber o porquê da relação entre o justo meio e as virtudes apontadas por Aristóteles. A resposta de Ricœur poderia ser: “A definição completa da virtude a designa como a medida viva do excesso e da falta, essa linha de divisão que delimita o justo meio característico de toda virtude”³³³.

Conseqüentemente, é válido afirmar que, na leitura de Aristóteles expressada pela interpretação de Ricœur, não apenas a *sagesse pratique* (*phronesis*), mas a coragem (*andreia*), a justiça (*dikaioσύne*) e a amizade (*philia*) mostram que são fortemente marcadas pela característica do justo meio.

Ele diz ainda que “a questão da mediedade – da apreciação do justo meio – garante ao argumento a transição entre as duas espécies de virtude: se o justo meio, nas virtudes morais, é determinado pela reta regra (*orthos logos*), também norma (*horos*) – esta é a obra da sabedoria prática”³³⁴.

Da necessidade de saber a relação entre esses dois conceitos é que surgem as seguintes perguntas: qual a relação do justo meio com a *sagesse pratique*? E, de que maneira estão intrincadas a ideia de justo meio e de *sagesse pratique*? Nessa específica interpretação, Ricœur a identifica como parte das virtudes morais, que o papel da *sagesse pratique* consiste em garantir que o justo meio seja sempre determinado pela regra, mas não pode ser qualquer regra, apenas aquela que bem o delimita, que, para os gregos, é: *orthos logos* ou *horos*.

³³² Paul Ricœur (2006a, p. 99).

³³³ Paul Ricœur (2006a, p. 99).

³³⁴ Paul Ricœur (2006a, p. 102).

Isso fica bem expresso na pergunta a seguir, de Ricœur: “O que é agir como diz a reta regra (*orthos logos*) na determinação do justo?”³³⁵. Em linhas gerais, pode-se responder essa questão expressando as duas posições apresentadas por Ricœur, quando este dividiu em: “esse pensamento prático tem como fim a ação feliz, a retidão do desejo associando-se à questão da verdade prática do pensamento”³³⁶. Portanto, o justo meio a que se refere a *sagesse pratique* tem por finalidade uma ação que seja feliz e, por consequência, uma retidão interligada com a verdade prática.

A terceira característica, o caráter plural, de *sagesse pratique* se expressa segundo Ricœur em: “a convicção que sela a decisão se beneficia então do caráter plural do debate”³³⁷. Ao que corresponde o caráter plural e a pluralidade das pessoas? Pode-se começar a responder essa questão a partir do que diz o filósofo francês, a “vertente que se pode chamar de pluralista, representada pela ideia das pessoas como fins em si-mesmas”³³⁸. A resposta do filósofo na elaboração de uma pequena ética é, dentre algumas questões, destacada a mediação e o enxerto, com o objetivo de mostrar um procedimento que, segundo ele, é “atravessado [pelo] princípio do respeito devido às pessoas em sua pluralidade e alteridade”³³⁹.

Sobre a ideia de pluralidade das pessoas, vale considerá-la passando por distinções, começando, de acordo com Ricœur, pela “ideia de humanidade, como termo singular”³⁴⁰, que faz diferenciação entre o que se refere ao singular e ao plural. Nesse caso, o singular remete à humanidade introduzida como perspectiva de universalidade; e, na contraposição, tem-se a concepção de pessoa como fim em si-mesma e essa noção tem por prioridade a pluralidade das pessoas, as pessoas como finalidade intrínseca não podem ser compreendidas como um ponto único.

Sendo assim, precisa-se entender ao que remetem o singular e o plural na interpretação de Ricœur. Para o filósofo francês, a ideia de humanidade tem um sentido abstrato, diferentemente da concepção de pessoa. Afirma o filósofo: “É aí que a noção de pessoa como fim em si mesma vem equilibrar a noção de humanidade uma vez que introduz na própria formulação do imprevisto a distinção entre ‘tua pessoa’ e ‘a pessoa da qualquer outro’”³⁴¹. A pessoa é vista não como simples ideia, não como mero meio, mas como fim em si mesma.

³³⁵ Paul Ricœur (2006a, p. 102).

³³⁶ Paul Ricœur (2006a, p. 102).

³³⁷ Paul Ricœur (2014, p. 317).

³³⁸ Paul Ricœur (2014, p. 303).

³³⁹ Paul Ricœur (2014, p. 319).

³⁴⁰ Paul Ricœur (2014, p. 251).

³⁴¹ Paul Ricœur (2014, p. 254).

Por último, o que é mostrado por Ricœur, e não percebido por Kant, é exatamente a perspectiva de pluralidade das pessoas, pois, para Kant, tal questão já estaria sanada pela ideia de humanidade. Mas Ricœur defende que “só com a pessoa vem a pluralidade”³⁴². Essa relação se apresenta nesse momento de descendência, são nas relações entre o si e o outro, na relação de respeito entre as pessoas, como ele afirma: “só pode ser salvo ao cabo de um procedimento regressivo que parta da ideia de justiça, atravessando o princípio do respeito devido às pessoas em sua pluralidade e alteridade”³⁴³.

Passa-se, agora, para o segundo momento, que pertence à aplicação da *sagesse pratique* no âmbito ético, relacionando-a com a ideia de “invenção de condutas” e “comportamentos justos”, de acordo com Ricœur.

Com Ricœur, a visada da *sagesse pratique* está direcionada para um sentido bem específico, conforme citação a seguir do filósofo francês, diz que: “*La sagesse pratique consiste ici à inventer les comportements justes appropriés à la singularité des cas*”³⁴⁴. Um pouco antes, mas no mesmo parágrafo, o filósofo escreve que: “*La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui s'adapteront le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle*”³⁴⁵. Corroborando com essas duas citações, iniciar-se-ão argumentações em que se destaca o termo francês: *inventer*³⁴⁶, que em português corresponde ao verbo “inventar”.

As passagens do texto de Ricœur dizem: “*inventer les comportements justes*”³⁴⁷ e “*inventer les conduites*”³⁴⁸, conduzindo a observação da palavra inventar. O termo escolhido e utilizado pelo filósofo é inventar – no *Dictionnaire Le Petit Robert* (1993), o verbo inventar

³⁴² Paul Ricœur (2014, p. 254).

³⁴³ Paul Ricœur (2014, p. 319).

³⁴⁴ Paul Ricœur (1990, p. 313).

“A sabedoria prática consiste, no caso, em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 312).

³⁴⁵ Paul Ricœur (1990, p. 312).

“A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que satisfarão ao máximo à exceção demandada pela sollicitude, traindo o mínimo possível a regra” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 311-312).

³⁴⁶ “*INVENTER. 1 Créer ou découvrir (qqch. de nouveau). concevoir, créer, découvrir, imaginer. Les Chinois ont inventé l'imprimerie. Inventer des instruments, un jeu, des remèdes, des mots. <<lorsqu'un objet est caché à tous les yeux, il faut l'inventer de toutes pièces pour pouvoir le découvrir>> Sartre. LOC. FAM. Il n'a pas inventé le fil à couper le beurre, la poudre (à canon), l'eau tiède: il n'est pas très malin. <<je ne suis qu'un ferblantier, c'est entendu, je n'ai pas inventé la poudre>> ANOUILH. Faculté d'inventer. Créativité, inventivité. - ABSOLT'N'imites pas, inventez! Innover. 2 Trouver, imaginer pour un usage particulier. Inventer un subterfuge, un moyen de s'en tirer. <<Vous ne savez qu'inventer pour me désespérer>> Balzac. Il ne sait pas quoi inventer pour se rendre intéressant. 3 Imaginer de façon arbitraire, sans respecter la vérité, la réalité. Forger. Inventer une histoire. Inventer une excuse, un prétexte. <<J'inventai instantanément pour la distraire cent détails colorés>>. Céline. <<Elle me l'a dit... Je n'invente rien, moi>> Lesage. - Qu'allez-vous inventer là? Supposer. ALLUS. LITTÉR. Si cela n'existait* pas, il faudrait l'inventer. Il s'est inventé une famille. PRONOM. Ce sont des qui ne s'inventent pas, qui son surement vraies. CONTR. Copier, imiter” (Le Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française, 1993, p. 1366).*

³⁴⁷ Paul Ricœur (1990, p. 313).

³⁴⁸ Paul Ricœur (1990, p. 312).

indica criar, descobrir ou imaginar, são os jogos, os remédios e as palavras, eles são elaborados do nada, algo novo, inédito.

Essa reconfiguração que Ricœur apresenta sobre a *sagesse pratique* requer que o comportamento seja novo, porque a situação de todo o enredo é nova, o que exige um procedimento excepcional, essa conduta inédita é inventada, tendo em vista um caso trágico, pois é dentro de uma circunstância ou situação incomum, que se faz necessária a invenção de um comportamento. Surge uma situação nova e sem precedentes, exigindo desse modo uma conduta que seja única.

A *sagesse pratique* em Ricœur constitui-se, acima de tudo, como possibilidades inventivas de condutas e comportamentos únicos e inéditos. É preciso pontuar que essa nova interpretação de Ricœur apresenta-se como um lado forte da hermenêutica fenomenológica, pois o inventar pode se configurar no sentido de criar ou interpretar.

Desse modo, a *sagesse pratique* não é, simplesmente, saber agir em situações concretas, é mais do que isso, é saber que nas situações difíceis existem possibilidades para inventar, criar ou interpretar as circunstâncias e as ocasiões, as condutas e os comportamentos justos. Precisa-se considerar que, na língua portuguesa, na classe gramatical do adjetivo, a palavra “justo” representa a ideia de que não se pode consentir qualquer invenção de comportamento.

Ricœur defende que somente se admite a invenção de um comportamento justo em casos em que as situações são inéditas. Isso porque o filósofo não corrobora com a constante quebra das regras³⁴⁹. Se, com Aristóteles, a preocupação se voltava para a *phrónesis* corroborando com a prática racionalizada do bem agir na *pólis* grega, para Kant, há a questão da prudência, situada no imperativo hipotético e que visava uma escolha por meios adequados para um desejado fim. A perspectiva ricœuriana, sobre a *sagesse pratique*, no sentido da “invenção de comportamentos justos”, desagua, ademais, na ideia de respeito à singularidade das pessoas³⁵⁰.

³⁴⁹ “Por falta de tal meditação sobre a relação entre sofrimento e felicidade, a preocupação de não ‘causar sofrimento’, a qualquer custo, aos doentes no fim da vida acaba por transformar em regra o dever de mentir aos moribundos. Nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra” (Ricœur, 2014, p. 312-313).

³⁵⁰ Pode-se dizer que o significado do “respeito à singularidade das pessoas” tem uma certa relação com a *caput* do Art. 5º da Constituição Brasileira, pois, em sua expressão literal está escrito: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Constituição da República Federativa do Brasil. Art. 5º, 2016, p. 13). A invenção de um comportamento justo deve prioritariamente passar pelo respeito à singularidade das pessoas, reportando-se ao sentido de que não é possível criar um comportamento que, por exemplo, consentiria a violência de certos grupos com outros. Dessa maneira, duas advertências merecem observações. A primeira advertência: o respeito quando transfigurado na inviolabilidade dos direitos não pode ser restrito apenas aos brasileiros e estrangeiros residentes no país. Pelo contrário, deve ser um respeito atribuído a todas as pessoas, ou seja, o *caput* do Art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil expressa uma

Compreende-se que dentre alguns apontamentos e considerações acerca do respeito à singularidade das pessoas, descrito a partir do pensamento de Ricœur, destaca-se que esse respeito envolve diretamente a questão do “homem capaz”³⁵¹.

Nesse sentido, afirma Ricœur: “É aqui que a noção de sujeito capaz atinge seu mais elevado significado. Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas”³⁵².

O respeito se configura no para-si e para o outro relacionados às questões práticas da vida, intrincadas, segundo Ricœur, a: “predicados éticos-morais ligados seja à ideia do bem, seja à de obrigação, que permitem julgar e avaliar as ações consideradas boas ou más, permitidas e proibidas”³⁵³, o respeito imbricado no si-mesmo, como no outro, naquela pessoa capaz de falar, de agir, de narrar e de imputar. Portanto, respeitar essas particularidades e diferenças em si mesmo e no outro é, além de tudo, a confirmação prática do respeito à singularidade das pessoas. Prossegue-se, então, para a esfera política.

É possível a aplicação da *sagesse pratique*, na esfera política, a qual Ricœur nomeia de prática política? Deve-se começar com a seguinte observação do filósofo francês: “meu problema não é propor aqui uma filosofia política digna da Éric Weil, de Cornelius Castoriadis ou de Claude Lefort”³⁵⁴. Mesmo não se tratando de uma filosofia política a problemática é de caráter enxertivo entre ética, política e filosofia. Nessa relação com a política, o filósofo francês elabora uma pergunta fundamental que interessa a essa pesquisa: “ora, por que a prática política seria o lugar de conflitos específicos?”³⁵⁵.

seleção de pessoas que podem usufruir de tais direitos, consequentemente, excluindo todos os estrangeiros não residentes; compreende-se que a discussão gira em torno da constituição de um país, no entanto, se tem também, a exclusão de algumas pessoas, tais como os estrangeiros não residentes no Brasil; que na perspectiva ricœuriana de respeito às pessoas não tem aceitabilidade. Uma nação pode ter por princípio a rejeição ou a negação de imigrantes e estrangeiros, deve haver outros meios respeitosos para tratar com essas questões. Assim, para Ricœur, a rejeição, a exclusão e a negação de quaisquer pessoas devem estar fora de toda discussão ética, política e estatal, sendo essencial incluir o respeito à singularidade de cada indivíduo. A segunda advertência, do ponto de vista de uma constituição respeitar uma pessoa, será sempre respeitar os seus direitos, considerando que estes foram determinados antecipadamente por leis e por elas serão também assegurados.

Entretanto, respeitar uma pessoa não é somente respeitar seus direitos, indo mais além, é necessário respeitar sua singularidade, e o que é a singularidade de uma pessoa? Se se concordar com a pergunta do filósofo Ricœur, tem-se uma nova pergunta: “quem é o sujeito do direito?” (Paul Ricœur, 2008a, p. 21).

Evidentemente, está se relacionando e posicionando como sinônimo as ideias de respeito e de direito. Sobre isso, escreve o filósofo: “Estimamo-nos como capazes de estimar nossas próprias ações, respeitamo-nos por sermos capazes de julgar imparcialmente nossas próprias ações. Assim, autoestima e autorrespeito dirigem-se reflexivamente a um sujeito capaz” (Paul Ricœur, 2008a, p. 25).

³⁵¹ Em *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (2004), Ricœur chama de “homem capaz”, já em *Le juste I* (1995), nomeou de “sujeito capaz”.

³⁵² Paul Ricœur (2008a, p. 24).

³⁵³ Paul Ricœur (2006a, p. 119).

³⁵⁴ Paul Ricœur (2014, p. 292).

³⁵⁵ Paul Ricœur (2014, p. 292).

Então, compreende-se a importância do conflito nas instituições; dessa maneira, questiona-se: por que isso implica na prática política? Ricœur dividiu prática política em três níveis: “a discussão”, “o bom governo” e “a legitimação”.

No primeiro nível, a discussão, à qual remete Ricœur, tem a ver com o Estado de direito, ela se localiza no espaço cotidiano, significando que, segundo ele, “o conflito é regra nas atividades de deliberação”³⁵⁶. Na prática política, a discussão se evidencia no ato de escolher, na maneira de deliberar ou na ação da tomada de decisão.

Ricœur avança dizendo que, “no Estado de direito, a noção aristotélica de deliberação coincide com a discussão pública [...]; por sua vez, a *phrónesis* aristotélica tem como equivalente o juízo em situação que, nas democracias ocidentais, procede da eleição livre”³⁵⁷.

Aqui, a *sagesse pratique* se relaciona de forma estreita e colaborativa com a deliberação pública. Contudo, é importante reconhecer que essa deliberação somente ocorre após passar pela discussão ou pelo debate que convoca eleições cujo resultado deve justificar o bem-agir nas instituições justas, que norteia os ideais opostos e as posições política antagônicas.

Para o filósofo francês, a noção de discussão, compreendida como conflito entre ideias ou conflito de interpretações, é ponto fundamental num Estado de direito. O que redireciona para conflitos nas escolhas e determinações das regras nas instituições e atividades deliberativas; nesse ponto, a discussão se torna importante, pois, um Estado de direito não pode de modo arbitrário tomar uma atitude para deliberar. Essa deliberação, encontrada em Aristóteles, segundo Ricœur, coincide com a opinião pública presente nas sociedades democráticas ocidentais, manifestando-se através de eleições livres.

Quando a discussão se transfigura em conflito, não podemos esquecer do fator democracia, e sobre isso, não pode haver um consenso para pôr fim aos conflitos. Segundo Ricœur: “A democracia não é um regime político sem conflitos, mas um regime no qual os conflitos são abertos e negociáveis segundo regras de arbitragem conhecidas”³⁵⁸. A democracia é o único regime que alimenta, autoriza e contribui para a permanência e para a discussão entre oposições de perspectivas que elevam o debate entre divergências de concepções e o conflito de ideias contrárias, tudo isso, visando o embate político democrático.

O segundo nível elaborado por Ricœur tem ligação direta com a política aristotélica. O “bom governo” é por muitos (políticos empíricos ou positivistas) entendido como ideal no sentido pejorativo do termo ideologia. Nesse sentido, Ricœur compreende que os fins do bom governo não são meramente algo ideológico que estaria fora do real, ao contrário, estão em

³⁵⁶ Paul Ricœur (2014, p. 297).

³⁵⁷ Paul Ricœur (2014, p. 297).

³⁵⁸ Paul Ricœur (2014, p. 298).

relação. A menção política de alcançar o ideal é identificada de modo depreciativo devido às principais palavras encontradas no âmago da política, que, para o filósofo francês, “ocorrem em torno de palavras-chave, como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade, solidariedade etc. Aí estão os termos emblemáticos que dominam do alto a discussão política”³⁵⁹.

Ricœur não está no círculo de uma filosofia política, mas de “uma filosofia da ação de tipo hermenêutico”, que segundo ele: “está preparada para reconhecer: primeiro que cada um desses termos tem uma pluralidade de sentidos insuperável; segundo, que a pluralidade dos fins do ‘bom’ governo talvez seja irreduzível; em outras palavras, a questão do fim do ‘bom’ governo talvez seja indecidível”³⁶⁰.

Ricœur compreende que o importante é apreender o núcleo do sentido das palavras supracitadas. Entretanto, como a filosofia política não conseguiu desenvolver essa tarefa, o filósofo francês percebe que tal problema carecia de uma filosofia de perspectiva hermenêutica, e essa, por sua vez, foi capaz de identificar dois pontos fundamentais: a pluralidade dos sentidos das palavras, próprias da política; e a incapacidade de decidir acerca do bom governo.

Por último, diferentemente do que entendem os politólogos empíricos e os positivistas sobre o bom governo (que o entendem de maneira ideologicamente difamatória), Ricœur pondera que “o governo é parte integrante da mediação política através da qual aspiramos a uma vida plena, à ‘vida boa’. Por isso encontramos esse debate no trajeto de retorno da moral à ética no âmbito do sujeito político em situação”³⁶¹. Em resumo, o conflito nesse nível se dá na dimensão da política, porém as principais palavras da política devem ser pensadas, refletidas e especuladas sem perder de vista a possibilidade do bom governo.

O terceiro nível do conflito, na esfera política, relaciona-se com a legitimação da democracia, e aqui Ricœur se apropria dos escritos “que Claude Lefort faz da democracia por contraste com o totalitarismo”³⁶². O filósofo diz que: “fala-se com razão de crise de legitimação para designar a falta de fundamento que parece afetar a própria escolha de um governo do povo, para o povo e pelo povo”³⁶³.

Para Ricœur, o conflito deve sempre estar presente no centro da democracia, pois é justamente nesse embate conflitivo que são garantidos a defesa e os direitos do povo. Corroborando com o filósofo francês: “O erro – ou melhor, o crime – do totalitarismo foi querer

³⁵⁹ Paul Ricœur (2014, p. 299).

³⁶⁰ Paul Ricœur (2014, p. 299).

³⁶¹ Paul Ricœur (2014, p. 299).

³⁶² Paul Ricœur (2014, p. 301).

³⁶³ Paul Ricœur (2014, p. 300).

impor uma concepção unívoca daquilo que ele acreditava ser um homem novo e, por esse meio, esquivar-se às perplexidades históricas da compreensão de si por parte do homem moderno”³⁶⁴.

Essa descrição que Ricœur apresenta sobre o totalitarismo diz de modo inverso o que é ou o que deveria ser a democracia.

Primeiramente, em uma democracia, não pode haver imposições despóticas, toda decisão precisa passar pelo crivo do voto e a eleição pela maioria deve consagrar o eleito; segundo, as democracias contemporâneas não podem se sujeitar às ordens de uma voz única no Estado e não se submeteriam a um poder que fosse permanente, como em uma monarquia, ou como no *Leviatã* (Thomas Hobbes), ou como em *O Príncipe* (Nicolau Maquiavel).

São nas democracias atuais que se exigem formas alternadas de poder. Terceiro, aquilo que diz o totalitarismo é completamente oposto à democracia, e nela não encontram expectativas messiânicas, nem milenarismos políticos, isso porque os debates democráticos estão envolvidos nas modificações histórico-antropológico-sociais.

Então, se no totalitarismo tem-se uma concentração de poder e o mínimo da redistribuição de justiça, na democracia a tentativa é a inversão, a descentralização do poder e o máximo de aplicação distributiva da justiça ocasionada pelo Estado.

Para concluirmos este item, discutiremos a relação entre *sagesse pratique*, conflito e alteridade. De acordo com Ricœur: “surge a possibilidade de conflito a partir do momento em que a alteridade das pessoas, inerente à ideia de pluralidade humana, se mostra em certas circunstâncias notáveis”³⁶⁵. O filósofo francês percebe que, na perspectiva kantiana da moralidade, existe uma distinção, a qual Kant não reconhece, entre a ideia de humanidade presente na vertente universalista e a ideia de pessoa representada pela vertente pluralista. Nesse sentido, afirma Ricœur, que “o respeito tende então a cindir-se em respeito à lei e respeito às pessoas. Nessas condições, a sabedoria prática pode consistir em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude voltada para as pessoas em sua singularidade insubstituível”³⁶⁶.

Nessa cisão, entre respeito à lei e respeito às pessoas, qual a posição da *sagesse pratique*? Como essa noção está direcionada e quais são suas mediações? Aqui, Ricœur identifica que existe uma dissensão entre a pessoa e a lei, algo que o filósofo francês, ao contrário de Kant, percebeu. O filósofo de *Königsberg* acreditava que o conceito de humanidade resolveria esse problema por meio de uma junção entre as noções de pessoa e lei. Desse modo, o conflito apontado por Ricœur e não percebido por Kant encerra-se quando se escolhe apenas a lei ou a regra.

³⁶⁴ Paul Ricœur (2014, p. 301).

³⁶⁵ Paul Ricœur (2014, p. 303).

³⁶⁶ Paul Ricœur (2014, p. 303-304).

Portanto, é importante ressaltar que, de um lado, Ricœur, não propõe o abandono da regra. Se a lei for abandonada, corre-se o risco de cair no caos normativo, vulgarizando a noção de obrigação e banalizando as instituições jurídicas. Por outro lado, se a pessoa for negligenciada, reafirma-se o que Kant já havia denunciado: o tratamento do outro como meio e não como fim. Assim, a solução não está nem no predomínio da lei, nem no predomínio da pessoa, mas na manutenção do predomínio de ambas de forma equilibrada. Isso implica reconhecer a importância das duas perspectivas, de modo que uma não negue a outra, mas, ao contrário, haja uma correspondência à qual respeite tanto a lei quanto a dignidade da pessoa.

2.4 – A Noção de Sabedoria Prática

Na reflexão anterior desenvolve-se uma leitura sobre a sabedoria prática, seguindo a visada ética e filosófica de Paul Ricœur, mostrando sua relação com o respeito, com a pluralidade e com o conflito. Seguindo uma metodologia dialética, consequentemente, hermenêutica, que reuniu seus principais elementos: a explicação, a compreensão e a interpretação. Dizendo de outro modo, a temática anterior está assentada na discussão à qual envolve diretamente a hermenêutica fenomenológica do filósofo francês.

Segue-se, neste ponto, o mesmo método anterior; contudo, essa abordagem está dirigida de modo distinto da *phrónesis* de Aristóteles e diferente do que pensa Immanuel Kant com o conceito de *klugheit*. Agora, pensando a partir da posição de Paul Ricœur, a proposta é demonstrar a sabedoria prática como sendo ela uma noção.

Ricœur, com sua hermenêutica, possibilita o leitor transitar da não-filosofia para a filosofia ou, o contrário válido, da filosofia para a não-filosofia, sem uma ordem hierárquica e sem a submissão linear de importância. Essa possibilidade é fundamental para a compreensão da sabedoria prática como noção.

Se de um lado, Ricœur não descarta a sabedoria prática como uma noção importante da filosofia prática e do agir ético das pessoas, pois, é justamente ela à qual delibera e estabelece limites. Por outro lado, o filósofo não limita os enxertos entre as noções a uma exclusividade do âmbito filosófico, como se viu nos percursos filosófico-conceituais desenvolvidos por Aristóteles e por Kant.

Para esses filósofos, Aristóteles e Kant, a *phrónesis* ou a *klugheit* foram, unicamente, pensadas de maneira filosófica, seja em uma inclinação da confiança, como fez Aristóteles, seja na declinação de desconfiança, como foi o caso de Kant, ambos sempre delineados nos parâmetros da racionalidade e da universalidade própria da filosofia desses pensadores. Em Aristóteles, a sabedoria prática entendida como confiança à qual se dá em destacar o conceito

como sendo o único capaz de articular teoria e prática; em Kant, o conceito é compreendido como declinante de desconfiança e constitui-se, apenas, como um suporte de segunda ordem para manutenção a um conceito maior, o imperativo categórico.

Para a continuidade desse estudo, vale destacar as indagações para discussão, que são as seguintes: de que maneira a sabedoria prática se torna uma noção? Como a sabedoria prática deixa de ser conceito e passa a ser considerada uma noção? Por que a sabedoria prática, nesta pesquisa, não é aceita como conceito, e sim como noção? Sendo o conceito estritamente filosófico e essa pesquisa precisamente filosófica, por que não aceitar a sabedoria prática como conceito? Nesse caso específico, da sabedoria prática, o que muda quando um conceito passa a ser noção?

São questões fundamentais para defender que a filosofia de Ricœur não lida com conceitos, mas com noções. E quando se encontra o filósofo francês lidando com conceitos, significa dizer que ele ainda está operando com o modo original do pensador escolhido, mas, rapidamente, abandona essa posição e promove um enxertamento. Quando Ricœur inicia seu pensamento hermenêutico-fenomenológico, transforma os conceitos fixos em noções enxertadas, destacando os limites e, conseqüentemente, o não-filosófico.

Para se compreender a perspectiva sobre noção, pode-se começar qualificando-a como uma ideia assertiva (a noção) à qual deriva do conceito, questão essa que foi discutida no primeiro capítulo. No caso de Ricœur, a noção é sempre um processo de enxertamento, um percurso de mediação entre um conceito filosófico e uma temática não filosófica. Esse não filosófico, na peculiaridade de Ricœur, pode ser compreendido como, por exemplo, a psicanálise, a teologia, a linguística, a literatura, a clínica ou mesmo a ação. Vale ressaltar que, nos parâmetros metodológicos de uma concepção da noção, são perfeitamente possíveis os enxertamentos ocasionados por diferentes campos de saberes e não apenas o saber filosófico.

No caso em questão, a sabedoria prática somente torna-se noção porque anteriormente foi conceito. Em Aristóteles e Kant, a sabedoria prática não poderia, não tinha condições e nem pretensões de se constituir como noção, devido à dimensão única e exclusivamente filosófica dos pensadores. Nem Aristóteles e nem Kant tinham a compreensão e não tentaram enxertar o conceito de sabedoria prática à outras perspectivas, teorias ou sistemas da filosofia.

Inegavelmente, a sabedoria prática nasce da filosofia prática e passa por vários outros períodos históricos, a saber: do período clássico grego e do império romano às guerras mundiais da contemporaneidade; caminhando por diversos aspectos culturais: da filosofia clássica, do iluminismo moderno à chamada pós-verdade; e percorrendo distintas formas linguísticas: do grego antigo e da língua latina chegando às linguagens contemporâneas.

Essas questões históricas, culturais e linguísticas implicam a constatação e elaboração deleuziana-guattariana de querer dizer que a função da filosofia é a criação de conceitos, e não foram apenas evidenciadas, mas produzidas e reproduzidas por diversos filósofos durante o curso da história. Isso indica que a pesquisa filosófica em sua grande maioria esteve enclausurada somente nesse modo de elaboração, invenção e criação de conceitos.

A sabedoria prática foi, antes de tudo, identificada no modo conceitual, isto é, seu nascimento se dá como conceito, sua origem não ocorre no âmbito da linguagem cotidiana de uma comunidade, não inicia em um centro institucional de ambiente teológico e nem em uma escola de conhecimento das ciências da natureza; ela (a sabedoria prática) foi criada/inventada nos limites e nos liames da capacidade racional do filósofo.

Percebe-se que a noção de sabedoria prática, na reflexão mediada de Ricœur, aparece em três dimensões distintas: 1) na virtude teleológica aristotélica; 2) na aplicabilidade da bioética³⁶⁷; 3) no campo poético da tragédia grega.

1) Destaca-se, em primeiro lugar, que vale relacionar a sabedoria prática com a ideia defendida por Ricœur, quando ele menciona a “visada da vida boa com e para outrem em instituições justas”³⁶⁸. Como se vê em Aristóteles, a sabedoria prática teria seu compromisso somente com a primeira parte da tríade, chamada de “vida boa”. O conceito aristotélico, como sabido, tem um caráter teleológico e está filosoficamente envolvido apenas com o objetivo final da vida.

Ricœur apresenta e desenvolve o enxerto, entre o outro e as instituições, indicando que a sabedoria prática não é o bem agir de si mesmo, mas a preocupação do filósofo é tratar da discussão do modo de agir entre as pessoas e dessas pessoas com as instituições justas. Isso significa dizer que um bem agir deve estar imbricado com o si mesmo, com outras pessoas e, juntamente, com as instituições justas.

Os limites da sabedoria prática são manifestos quando Ricœur se defronta com a exclusividade do pensamento ético de Aristóteles na determinada discussão acerca da vida boa. Ricœur estabeleceu uma abertura máxima a qual condiz com o conceito, incluindo nele outras perspectivas as quais não são filosóficas, e isso, de alguma maneira, já é o processo de enxertamento.

No caso de Aristóteles, o enxerto se dá com a obrigação kantiana; porém, nesse momento, o elemento não filosófico ainda não está incluso, a movimentação circula apenas entre teleologia e deontologia. No decorrer da elaboração ética, Ricœur percebeu a falta do

³⁶⁷ “A noção de bioética em Ricoeur deve ser compreendida como uma maneira singular de aplicação ética” (Vanderlei, 2018, p. 86).

³⁶⁸ Paul Ricœur (2014, p. 186).

elemento não filosófico e, para prosseguir com essa elaboração interpretativa, ele promove a inclusão da noção trágica, em outras palavras, Ricœur enxerta, em sua pequena ética, a poética trágica de Antígona.

2) Nesse contexto, elenca-se como segundo ponto o intercruzamento da sabedoria prática que se realiza com a bioética e expressa-se na reflexão de Ricœur sobre questões da existência humana. Para melhor entendimento, observa-se o que diz o filósofo francês: “Daremos dois exemplos, um dos quais referente à ‘vida terminal’, e o outro, à ‘vida inicial’”³⁶⁹. Essa relação postulada por Ricœur pretende uma reflexão e uma interpretação das situações concretas nos atos de deliberação. Seguindo esse panorama, descreve o filósofo que: “enveredaremos pelo trajeto de retorno da máxima, sancionada pela regra, às situações concretas”³⁷⁰, em outras palavras, examinar tanto a vida inicial quanto a vida terminal indica uma preocupação que se volta para a singularidade dos casos, não abandonando por completo as universalizações éticas, mas evidenciando, agora, as singularidades, as possíveis conexões entre a sabedoria prática, os momentos singulares e as questões éticas universais.

Dentro do contexto das interpretações de Ricœur, ele diz que “o exercício dessa virtude é inseparável da qualidade pessoal do homem de sabedoria (o *phrónimos*), o homem atilado. Entre a prudência e as ‘coisas singulares’ o elo é estreito”³⁷¹.

Qual seria, então, o propósito do enxerto entre a singularidade e a sabedoria prática, tendo como exemplos os casos de início e fim da vida? Elaborada de outra maneira, nesse enxerto de Ricœur, entre a sabedoria prática aristotélica e os momentos singulares, qual a visada ética do filósofo? Para uma resposta mais direta, podemos pensar na solicitude e na justiça; no enxertamento da sabedoria prática com os momentos singulares reverberados nas ações de solicitude e justiça. Sobre esses dois pontos, o tema deve-se prolongar um pouco mais.

A solicitude, como interpretada por Ricœur em um momento, indica: “a vontade boa como boa sem restrição nos parecera garantir a transição entre a visada da vida boa e sua transposição moral para o princípio da obrigação, é a regra áurea que nos parece constituir a fórmula de transição apropriada entre a solicitude e o segundo imperativo”³⁷².

É essa solicitude, aqui, inclusa na dialética teleológica e deontológica de Ricœur, que representa a visada ética se articulando com a obrigação ou a norma. Nesse momento, percebe-se um dual enxertamento entre a vida boa aristotélica com a obrigação moral kantiana, na

³⁶⁹ Paul Ricœur (2014, p 312).

³⁷⁰ Paul Ricœur (2014, p. 311).

³⁷¹ Paul Ricœur (2008b, p. 59-60).

³⁷² Paul Ricœur (2014, p. 247).

concepção do filósofo a vida boa se configura na solicitude e essa, quando enxertada com a norma, traz o perfeito acabamento da regra áurea.

Em outro momento, Ricœur afirma:

a que característica da ética fundamental a ética médica dá visibilidade e legibilidade? À solicitude, que exige socorro a toda pessoa em perigo. Mas essa solicitude só se torna manifesta ao passar pelo crivo do sigilo médico, do direito do doente a conhecer a verdade do seu caso e do consentimento esclarecido – regras estas que conferem ao pacto de tratamento as características de uma deontologia³⁷³.

Verifica-se que é nessa transição entre vida boa e obrigação que impera a noção de sabedoria prática; ademais, no campo das ações e da ética aplicada é que se observam as posições de pensamentos e decisões de um médico e de um paciente, que algumas vezes são tomadas por meio da sabedoria prática. Nesse momento, as implicações são de amplitudes constitutivamente práticas, ou como diz Ricœur são “situações concretas”, nos mostrando que a noção de solicitude não perde seu valor de sentido quando expressa sua preocupação, zelo e prontidão para com os outros.

Com o enxertamento da sabedoria prática, nos momentos singulares, entende-se que, para a perspectiva de Ricœur, a solicitude e a justiça³⁷⁴ implicam resultados práticos. Se reportando, agora, à justiça, o filósofo desenvolve um entrelaçamento com as instituições justas³⁷⁵ quando diz: “A instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça”³⁷⁶.

Corroborando com Ricœur, a justiça é aquela que tem sua deliberação efetivada pelas instituições, em outros termos, são com e pelas instituições, principalmente, que se esperam as ações justas. Assim, em conexão com o saber ético, pode-se defender a tese de que o agir justo da sabedoria prática tem sua deliberação acentuada no comando das instituições.

A importância da instituição deliberar sobre ações de justiça justifica-se devido ao outro o qual é beneficiado; significa que não é a importância de alguma coisa ou de algo que está em outro plano, mas do sujeito e do outro. A noção de outro compreendido como diz Corine Pelluchon: “*Es importante insistir en una de las principales afirmaciones de Sí mismo como*

³⁷³ Paul Ricœur (2008b, p. 61-62).

³⁷⁴ “Vale aqui informar que Ricœur desenvolveu também outros dois textos discutindo a relação da justiça. Justiça e verdade e Justiça e vingança em *O Justo II* (2008b). No entanto, para o ponto desta discussão, nos atentamos para a relação com a solicitude, que está presente no tópico: “...nas instituições justas” (Ricœur, 2014, p. 214).

³⁷⁵ “Por instituição entendemos aqui a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica – povo, nação, região etc. –, estrutura irreduzível às relações interpessoais, porém vinculadas a elas num sentido notável, que a noção de distribuição possibilitará esclarecer em breve. A ideia de instituição caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas. Somos assim conduzidos ao *éthos*, do qual deriva o substantivo ética” (Ricœur, 2014, p. 215).

³⁷⁶ Paul Ricœur (2014, p. 215).

otro: para encontrar al otro sin tenerle miedo ni tratar de aplastarlo, hay que saber quiénes somos” (Pelluchon, 2025, p. 335).

Ricœur esclarece que: “*la visée du bien-vivre enveloppe de quelque manière le sens de la justice, cela est impliqué dans la notion même de l’autre. L’autre, c’est aussi l’autre que le «tu». Corrélativement, la justice s’étend plus loin que le face-à-face*”³⁷⁷.

Na possibilidade do bem viver, está incluso eminentemente o outro e não pode haver o outro sem que uma concepção de justiça esteja nessa contenção, o viver bem consigo e com outro inclui o enxerto da justiça, e assim sendo, é a prospecção da aplicação nas situações concretas.

Articulando as noções de solícitude e justiça tem-se, no entremeio, a noção de pessoa, pois são as duas que justificam as ações concretas de uma pessoa para com outra e mesmo de uma instituição para com uma pessoa.

Mais uma vez Ricœur esclarece:

*le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d’application de l’égalité est l’humanité entière*³⁷⁸.

Na somatória de Ricœur, a solícitude e a justiça são reverberadas na aplicação da igualdade para com a humanidade inteira; contudo, vale ressaltar que tal ação se dá, precisamente, por meio da sabedoria prática.

3) O terceiro entrecruzamento da sabedoria prática, especificamente, com *la tragédie grecque*³⁷⁹ de Sófocles³⁸⁰ visa promover um intercâmbio com as noções de limites, enxerto e não-filosofia. Aqui, o diálogo de enxertamento da sabedoria prática é, fundamentalmente, interligado com a não-filosofia. Essa argumentação está baseada no texto de Ricœur, *INTERLUDE Le tragique de l’action* (1990), que será base para o primeiro tópico do terceiro capítulo. Mas, agora, o interesse é o foco na literatura trágica, prioritariamente, na noção de não-filosofia e sua relação com a sabedoria prática.

Sobre isso, diz Ricœur:

³⁷⁷ Paul Ricœur (1990, p. 227).

“o fato de a visada do bem viver implicar de alguma maneira no sentido de justiça é algo que está implicado na própria noção de outro. O outro é também o outro do ‘tu’. Correlativamente, a justiça se estende mais longe que o face a face” (tradução de Ivone Benetti, 2014, p. 214).

³⁷⁸ Paul Ricœur (1990, p. 236).

“Assim, o senso de justiça não suprime nada da solícitude; ele a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solícitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira” (tradução de Ivone Benetti, 2014, p. 225).

³⁷⁹ Paul Ricœur (1990, p. 281).

³⁸⁰ *Antígona* (2021).

Afin de resituer au conflit la place que toutes les analyses conduites jusqu'ici ont évité de lui accorder, il nous a paru approprié de faire entendre une autre voix que celle de la philosophie – même morale ou pratique –, une des voix de la non-philosophie: celle de la tragédie grecque³⁸¹.

Se a primeira questão se envolve na relação da sabedoria prática com a tragédia, esta é compreendida como não-filosofia; a segunda questão, que vale ressaltar, são os limites que a sabedoria prática, quando enxertada com a tragédia, tal situação demonstra como as posições teleológicas e deontológicas da ética-moral são insuficientes para determinados casos.

Ricœur explica que:

symptôme du tragique, manifeste dans la surface du texte et de l'action elle-même[...] est tellement surchargée de sens que cette détermination pratique ne se laisse pas réduire à une simple modalité du choix et de la délibération, telle que décrite par Aristote et par Kant³⁸².

Nem a teleologia aristotélica e nem a deontologia kantiana são capazes de ensinamentos ou orientações em momentos difíceis, são incapazes de deliberação em momentos singulares e nem são por eles (Aristóteles e Kant) mencionadas, problematizadas ou indagadas as questões situacionais trágicas.

Uma terceira questão, que se verifica no enxertamento da sabedoria prática com a tragédia Antígona, e não identificada pela filosofia ética/moral aristotélica e kantiana, é o contexto conflituoso, agonístico e trágico que os seres humanos enfrentam. Outros dois pontos são fundamentais nessa relação: a dor e o sofrimento; a primeira, identificada pelo corpo, o segundo está voltado para a reflexividade, e estão, segundo Ricœur, descritos na tragédia de *Antígona*, enxertados com a sabedoria prática. Tornam-se capazes de orientações, ensinamentos e reflexões; o saber trágico, como um saber do bem agir, agora compreendido como ações, condições e situações concretas da vida humana.

Percebe-se que a identificação das limitações e verificação dos desafios éticos/morais enfrentados pela sabedoria prática aparecem quando se deparam com os momentos trágicos. Sobre isso, compreende-se que a sabedoria prática tem seus limites, e por limites refere-se aqui à sua insuficiência; a sabedoria prática apresenta uma insuficiência referente à dor e ao sofrimento humano, noções que foram bem definidas por Ricœur³⁸³.

³⁸¹ Paul Ricœur (1990, p. 281).

“Para restituir ao conflito o lugar que todas as análises feitas até agora evitaram conceder-lhe, pareceu-nos apropriado fazer ouvir outra voz que não a da filosofia – ainda que moral ou prática –, uma das vozes da não filosofia: a da tragédia grega” (tradução de Ivone Benetti, 2014, p. 277).

³⁸² Paul Ricœur (1990, p. 282).

“sintoma do trágico, manifesto na superfície do texto e da ação [...], é sobrecarregada de sentido que essa determinação prática não se deixa reduzir a uma simples modalidade da escolha e da deliberação, tal como descrita por Aristóteles e Kant” (tradução de Ivone Benetti, 2014, p. 278).

³⁸³ RICŒUR, Paul. **El sufrimiento no es el dolor**. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, n. 60, p. 93-102, enero-junio 2019c.

Acerca dessa questão, aponta-se, defende-se e considera-se que, para Ricœur, a noção de sabedoria prática não é capaz de orientação, instrução ou ensino; esse é o problema que se demarca na interpretação do filósofo francês.

Vale destacar que a leitura hermenêutica fenomenológica de Ricœur sobre a sabedoria trágica tem a ver com a sabedoria prática e não com uma abordagem original. Sua originalidade aparece na maneira como o filósofo desenvolve a sua interpretação. Essa foi uma questão acentuada por vários filósofos, anteriormente, e nomeada por eles de vários modos, tais como: vulnerabilidade³⁸⁴, vazio³⁸⁵, desespero³⁸⁶, angústia³⁸⁷, náusea³⁸⁸, absurdo³⁸⁹ e trágico³⁹⁰.

A sabedoria prática não tem condições teóricas e práticas para satisfazer esses problemas, pois ela está envolvida, dialogando e preocupada com momentos difíceis, mas não consegue abarcar os momentos trágicos, as situações limites ou as circunstâncias últimas da vida humana. Desse modo, essas facetas da vida humana, que estão relacionadas com o momento de uma vida singular humana, não podem ser abraçadas pela sabedoria prática, necessitando, nesse caso, de uma outra noção, a que se denomina de sabedoria trágica. Assim sendo, a noção de sabedoria trágica se dedica única e exclusivamente aos momentos trágicos, limítrofes e últimos da vida humana, que de alguma maneira se prestam às questões de dor e sofrimento.

A sabedoria prática é um conceito; no entanto, verifica-se uma passagem para uma noção (em Ricœur), e isso ocorre devido aos limites e aos enxertos com a não-filosofia. Ela prefigura-se em uma noção por causa do pensamento interpretativo do filósofo, ao qual não cabe a ideia de pureza, indicando, assim, que não é possível, em sua hermenêutica fenomenológica, uma filosofia pura. A sabedoria prática, interpretando a Ricœur, é uma noção, após a passagem pelo conceito, porque implica em uma conexão enxertiva e não em uma criação de conceitos; é o movimento de aproximação da filosofia com a não-filosofia. Logo, quando o conceito passa pela compreensão e interpretação, configura-se em noção.

Assim, a sabedoria prática apresentada em *Soi-même comme un autre* (1990) envolve fundamentalmente a teleologia aristotélica entrecruzada com a aplicabilidade da bioética juntamente da poética trágica. Sendo assim, para Ricœur, essa sabedoria prática possibilitaria,

³⁸⁴ Michel de Montaigne em *Ensaaios*.

³⁸⁵ Blaise Pascal com *Pensamentos*.

³⁸⁶ Søren Kierkegaard em *O Desespero Humano*.

³⁸⁷ Martin Heidegger com *Ser e Tempo*.

³⁸⁸ Jean-Paul Sartre com *A Náusea*.

³⁸⁹ Albert Camus em *O Mito de Sísifo*.

³⁹⁰ Karl Jaspers em *Essência y formas de lo trágico*.

em algum nível, condições para a interpretação de novos comportamentos em momentos singulares.

E, aqui, percebe-se uma generalização entre os momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos; compreende-se que são questões distintas. No próximo capítulo, a pesquisa mostra essa distinção. Como se vê, a sabedoria prática somente consegue alcançar os primeiros momentos da vida humana (momentos singulares e momentos difíceis), faltando assim uma investigação interpretativa dos momentos trágicos – ‘sabedoria trágica’, abordagem do próximo capítulo.

Por último, conclui-se que a sabedoria prática é insuficiente para as questões: reflexões éticas e aplicabilidades morais na dimensão dos momentos trágicos. Considera-se que os momentos trágicos ultrapassam o âmbito da racionalidade, que a razão não consegue suprir as necessidades e as problemáticas ocorridas nas situações trágicas da vida humana; diferentemente do que Kant defende e apregoa, uma razão pura, aqui, torna-se inexecutável; roga-se, então, por uma razão mediada³⁹¹. A sabedoria prática se torna escassa porque, mesmo inventando novas condutas ou novos comportamentos justos, ainda assim é incapaz de alcançar a dor e o sofrimento humano; dor e sofrimento entendidos como procedência do mal, no sentido que está registrado no primeiro capítulo: o mal redistribuído nas perspectivas do pecado, culpa e morte. Enfim, a sabedoria prática não consegue interpretar (compreender e explicar) tais problemáticas da existência humana, restando, assim, a elaboração de uma sabedoria trágica, a qual se volta, exclusivamente, para as questões dos momentos trágicos da vida humana.

³⁹¹ “*Plus que jamais la médiation de la raison est nécessaire, dût-elle échouer; le caractère affectif de la vie est manifeste: sans objet et aveugle, le sentiment appelle le commentaire de l’entendement*” (Ricœur, 1950, p. 389).

3

A NOÇÃO DE SABEDORIA TRÁGICA

Este capítulo visa uma relação reflexiva entre a sabedoria prática e a sabedoria trágica, mostrando como esse imbricamento relacional está presente no agir humano. O capítulo demonstra uma mediação entre a escrita trágica e a escrita filosófica, buscando a compreensão para os momentos trágicos.

Propõe-se uma explanação acerca da noção de sabedoria de trágica. E, vale acrescentar que o capítulo perpassa por quatro elaborações textuais, a saber: A *Poética* de Aristóteles (2017); El Saber Trágico in *Esencia y formas de lo trágico* de Karl Jaspers³⁹² (1960); Le Tragique de L’acion in *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur (1990); por fim, busca-se estabelecer as características fundamentais sobre: *A noção de sabedoria trágica*.

Na leitura de Ricœur, encontram-se fragmentos, apontamentos e citações que se referem à sabedoria trágica, nas obras: *La symbolique du mal*, em *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité* (1960) e *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (1969) e em *Soi-même comme un autre* (1990), o filósofo dedica um interlúdio à tragédia *Antígona* (2021) de Sófocles. É justamente, a partir desse interlúdio que se desenvolvem as argumentações, as quais têm o intuito de compreensão da direção tomada por Ricœur na interpretação do trágico – é nesse texto que estão presentes as principais características da noção de sabedoria trágica.

Em Jaspers, a referência usada por Ricœur para leitura e compreensão do trágico é a partir do texto intitulado *Von der Wahrheit* (1947). E mais, a descrição e a interpretação adotadas por esta pesquisa referem-se ao livro *Über das tragische* (1952), que na língua castelhana recebeu a tradução de *Esencia y formas de lo trágico* (1960). Nesse sentido, é fundamental que se verifique, nessa pequena obra de Jaspers, as destacadas características, os objetos e as interpretações referentes ao trágico.

Aristóteles produziu uma grande obra filosófica entre metafísica, ética e política. Mas é na *Poética*, que o filósofo de Estagira, elabora as características peculiares e aspectos próprios

³⁹² Como Ricœur compreende a filosofia de Jaspers: “Y si la filosofía de Jaspers es una filosofía de la existencia, ésta no puede ser ajena a la paradoja que emerge a lo largo de toda la lectura que Ricoeur ha propuesto de ella. Jaspers, de este modo, le da a Ricoeur la “paradoja de la existencia”, es decir: la existencia como paradoja, “datos” que otras filosofías de la existencia del siglo XX no le ofrecieron. Pero este “dato” que Jaspers le da a Ricoeur no se limita a una definición (por sugestiva que sea) de la existencia” (Canullo, 2025, p. 105).

“E se a filosofia de Jaspers é uma filosofia da existência, esta não pode ser alheia ao paradoxo que emerge ao longo de toda a leitura que Ricoeur propôs dela. Jaspers, deste modo, dá a Ricoeur o “paradoxo da existência”, isto é: a existência como paradoxo, “dados” que outras filosofias da existência do século XX não lhe ofereceram. Mas este “dato” que Jaspers dá a Ricoeur não se limita a uma definição (por sugestiva que seja) da existência” (tradução nossa).

do trágico no teatro grego. Aqui, o objetivo da pesquisa é o enxertamento da poética na filosofia, considerando os elementos trágicos com os aspectos filosóficos.

Esta reflexão pretende mostrar que a noção de sabedoria trágica tem uma direta implicação ética. Sua relevância está direcionada para as tomadas de decisões em situações trágicas. A investigação se volta para os atos e as decisões nos momentos trágicos da vida através da explicação e compreensão, no âmbito hermenêutico-fenomenológico de Ricœur, e da poética trágica, de Sófocles.

Está exposto como problemática dos momentos trágicos a distinção dos momentos singulares e dos momentos difíceis, que exigem ser observados, analisados, investigados e situados nas categorias filosóficas da especulação, da reflexão e dos apontamentos interpretativos. O trágico, que pode ser um momento da vida humana, precisa ser indagado, questionado na concepção ética, não do bem agir ou da boa ação, mas do saber como agir, nas situações limites da vida³⁹³. Por isso, a relevância do saber trágico.

3.1 – A Tragédia na *Poética* de Aristóteles

A pesquisa, agora, pretende oferecer, a partir da obra *Poética* (2017), de Aristóteles, um diálogo visando a discussão, a compreensão e a interpretação da noção de tragédia; tem-se a intenção de extrair algumas posições e perspectivas daquilo que o filósofo de Estagira apresenta por tragédia. Primeiramente, identificar-se-á as exposições descritivas apresentadas por Aristóteles sobre a tragédia. Em seguida, realizar-se-á uma reflexão cruzada entre Aristóteles (*Poética*) e Paul Ricœur³⁹⁴ (*Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*)³⁹⁵, utilizando a noção de: *Mīmēsis* (μίμησις).

A escolha por esse termo grego característico da *Poética* de Aristóteles não se dá de modo arbitrário, mas devido à presença desse termo na abordagem de Ricœur. Por isso, a investigação corre seguindo a exposição de Aristóteles da obra e do termo, mediando e relacionando com a interpretação de Ricœur. Dessa maneira, entende-se que a noção de *mīmēsis* é fundamental para a composição da tragédia, quando pensada, descrita e categorizada por

³⁹³ Ver: Cláudio Reichert do Nascimento em: *A questão da vida em Paul Ricoeur* (2014).

³⁹⁴ Paul Ricœur em *A metáfora viva* (2000) destaca que: “Objetar-se-á que a *Poética* “serve-se do conceito de imitação, mas não o “define”. Isso seria verdade se a única definição canônica fosse dada pelo gênero e pela diferença. Ora, a *Poética* define de modo perfeitamente rigoroso a imitação ao enumerar suas espécies (poesia épica, tragédia, comédia, poesia ditirâmbica, composição para a flauta e a lira), e ao relacionar posteriormente essa divisão em espécies com a divisão segundo os “meios”, os “objetos” e os “modos” de imitação. Se, além da “função de gerar prazer, observarmos um prazer semelhante àquele que temos ao aprender, poderemos arriscar a interpretação de que a imitação é integralmente definida por esta estrutura que corresponde ponto por ponto à distinção entre causa material, causa formal, causa eficiente e causa final (Ricœur, 2000, p. 66-67).

³⁹⁵ Paul Ricœur publicou *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique* em 1983.

Aristóteles; verifica-se a necessidade de um estudo hermenêutico do trágico para poder emitir uma interpretação.

Nesse sentido, essa escrita procura estabelecer uma correspondência cruzada entre a noção de tragédia e a noção de *mímēsis*, seguindo o pensamento filosófico de Aristóteles e Ricœur. De tal maneira que o diálogo incide na averiguação de uma problemática fundamental, a saber: como os filósofos Aristóteles e Ricœur conceituam as noções de tragédia e de *mímēsis*?

A obra do filósofo estagirita é um escrito incompleto e, com isso, percebe-se faltas nas formulações das ideias, falhas nas conclusões de algumas argumentações e incompletudes de definições em determinados conceitos. A esse respeito, Paulo Pinheiro³⁹⁶ diz que “a *Poética* de Aristóteles é tida por grande parte dos comentadores como obra incompleta e lacunar, cujas partes conservadas parecem constituir uma compilação de notas destinadas a ajudar o autor durante uma exposição oral”³⁹⁷.

Mesmo com todas essas faltas e falhas, a *Poética* é de interesse considerável para esta pesquisa, pois entende-se que Aristóteles inicia uma problemática restrita ao pensamento filosófico, identificada como conceito de tragédia. Com abertura, até então, para novos campos de saberes: artes cênicas, literatura, linguagem, linguística, estudos literários, estudos clássicos e o pensamento filosófico.

O foco de Aristóteles é com a encenação trágica e sua implicação com a ética e com o caráter. Paulo Pinheiro afirma que “o que interessa ao estagirita é a possibilidade de compreender a utilização artística de uma noção estética como a de mimese (*mímēsis*), ainda que nos deparemos, no contexto da *Poética*, com as questões relativas à formação do *ēthos*, do caráter e da caracterização das personagens”³⁹⁸. Este excerto é fundamental porque marca a distinção entre a perspectiva da noção de trágico de Aristóteles e a noção de trágico desta tese, pois, enquanto o estagirita se volta à esfera estética, a sabedoria trágica visa um deslocamento que se preocupa com um específico âmbito da ética, mais diretamente, uma ética nos momentos trágicos da vida.

Então, sobre a tragédia, inicia-se com as seguintes argumentações, a partir de alguns excertos, citações e identificações de Aristóteles.

Segundo Aristóteles: “A epopeia e a poesia trágica, também a cômica, a composição ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, tomadas em seu conjunto, produções miméticas”³⁹⁹. Apreende-se, desse modo, que não era apenas a presença da tragédia

³⁹⁶ PINHEIRO, Paulo. **Introdução**. In: ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilingue. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

³⁹⁷ Paulo Pinheiro (2017, p. 7).

³⁹⁸ Paulo Pinheiro (2017, p. 8).

³⁹⁹ Aristóteles (2017, p. 39).

no campo da arte, da estética; isso porque, são citados por Aristóteles outros meios artísticos que formavam, moldavam e configuravam o caráter, o comportamento e a atitude do cidadão grego. Aristóteles compreendia que a formação do caráter (no sentido grego, *ēthos*) recebia influências, diretamente, de diversos movimentos artísticos, da criação artística.

A tragédia é a imitação que se debruça sobre as ações, e assim descreva Aristóteles: “A tragédia é a mimese de uma ação que se efetua por meio da atuação das personagens”⁴⁰⁰. Embora seja preciso destacar que a tragédia, pontuada pelo filósofo grego, não faz referência à imitação do ser humano em si, senão das suas ações e de suas vidas. A imitação, não é do ser humano, mas de suas ações. A tragédia consiste nessa representação da ação, com personagens demonstrando, de algum modo, aquilo que foi, aquilo que é, ou aquilo que será.

Outra descrição mais detalhada de Aristóteles mostrando a poética trágica como imitação é a explicação da passagem da noção de tragédia por algumas características excepcionais.

Para Aristóteles:

É pois a tragédia a mimese de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mimese que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que em função da compaixão e do pavor, realiza a catarse de tais emoções⁴⁰¹.

Aqui, a ideia de tragédia aparece na sua forma mais completa, a imitação da ação envolve decisivamente uma linguagem poética, a compaixão, o temor e a purificação.

Entende-se a tragédia como imitação de uma ação; sobretudo, a tragédia como imitação da vida das pessoas agindo. A seguir, apresenta-se a posição de Ricœur, diante da seguinte interpretação, a de que a tragédia é uma imitação. Até que ponto, que medida, o filósofo francês corrobora ou discorda dessa perspectiva.

Ricœur segue sua reflexão as questões aristotélicas, sobre a tragédia, descrevendo que: “é levada em conta somente a imitação ou a representação da ação própria à tragédia, à comédia e à epopeia, sem, contudo, ser devidamente definida no seu nível próprio de generalidade. Só expressamente definida a imitação ou a representação da ação à própria tragédia”⁴⁰². Para Ricœur, o processo mimético se manifesta na própria atividade trágica, como é dito por ele: “o

⁴⁰⁰ Aristóteles (2017, p. 75).

⁴⁰¹ Aristóteles (2017, p. 73).

⁴⁰² Paul Ricœur (2010a, p. 60).

trágico da ação”⁴⁰³, a tragédia no desenvolvimento da ação⁴⁰⁴, a ação do trágico é precisamente o ponto que interessa para esta pesquisa.

Ricœur desenvolve em *Soi-même comme un autre* (1990), reflexões sobre a ética da ação, o que implica a organização e uma perspectiva de esquema conceitual da ação, mostrando a contribuição da semântica da ação para a filosofia prática. Nesse sentido, o filósofo francês diz que “esse esquema conceitual contém noções como circunstâncias, intenções, motivos, deliberação, moção voluntária ou involuntária, passividade, opressão, resultados desejados ou não etc.”⁴⁰⁵. É nesse modo de compreensão da ação que se encontra todo o escopo da tragédia, é esse o lugar em que se encontra e se verifica os momentos trágicos.

Percebe-se que Ricœur continua seguindo a mesma leitura e a mesma posição de Aristóteles no que concerne à categoria de tragédia compreendida como imitação da ação humana. Entretanto, o distanciamento que filósofo francês mostra em relação ao estagirita concentra-se no ato de sua investigação que estar mais voltada para a esfera da ação, e assim, preocupando-se menos com trágico. Portanto, se Aristóteles tem seu olhar direcionado para a tragédia como arte cênica e Ricœur se concentra na ação ética das pessoas, a noção de sabedoria trágica investiga as ações trágicas da vida humana, naquilo que implica intenções, motivações e deliberações nos momentos trágicos.

Passa-se, a seguir, para a exposição do caractere fundamental da *Poética* de Aristóteles: *Mímēsis*⁴⁰⁶ (μίμησις).

Esse momento inicia-se com o posicionamento de Platão e de Aristóteles sobre a *mímēsis*, mostrado a partir da *Introdução*, texto elaborado por Paulo Pinheiro na obra *Poética* (2017); e uma nota de rodapé⁴⁰⁷, escrita por Ricœur em *Temps et récit. Tome I* (1983). Em sua

⁴⁰³ Paul Ricœur (2014, p. 277).

⁴⁰⁴ Aqui Ricœur traz a noção de ação em *Tempo e Narrativa*: “Digo a rede conceitual e não o conceito de ação a fim de sublinhar o fato de que o próprio termo ação, tomado no sentido restrito daquilo que alguém faz, tira sua significação distinta de sua capacidade de ser utilizado em conjunção com qualquer um dos outros termos da rede inteira. As ações implicam objetivos, cuja antecipação não se confunde com qualquer resultado previsto ou predito, mas compromete aquele de quem a ação depende. As ações, ademais, remetem a motivos, que explicam por que alguém faz ou fez algo, de uma maneira que distinguimos claramente daquela pela qual um acontecimento físico conduz a um outro acontecimento físico. As ações têm também agentes que fazem e podem fazer coisas consideradas como obra deles, ou, como se diz em francês, “pour leur fait”: consequentemente, esses agentes podem ser considerados responsáveis por algumas consequências de suas ações” (Paul Ricœur, 2010a, p. 97).

⁴⁰⁵ Paul Ricœur (2011, p. 38).

⁴⁰⁶ “As três mimeses constituem um processo de configuração, ou unidade global do texto, com o qual Paul Ricoeur (1994) tenta demonstrar que o tempo é estruturado como uma narração (*récit*). A passagem pela narrativa marca a experiência que o homem tem do tempo. Essa noção de tempo se dá num processo de negociação através do sujeito presente nos três momentos da mimese”. (Vanderlei, 2009, p. 22-23).

⁴⁰⁷ Aristote, ici, réplique à Platon qui réplique à Gorgias (Redfield, op. cit., p. ASsqJ. Celui-ci loue le peintre et l'artiste pour leur art de tromper (Dissoi logoi et Éloge d'Hélène), Socrate en tire argument contre l'art et le pouvoir qu'il donne de manipuler l'opinion. Toute la discussion de la mimēsis au livre X de la République est dominée par cette méfiance. On connaît la fameuse définition de l'art comme ‘imitation de l'imitation, éloignée de deux degrés de ce qui est’ (République, X, 596a-597e) et en outre condamnée à ‘imiter le pathos des autres’ (604e). Le législateur ne peut donc voir dans la poésie que l'inverse de la philosophie. La Poétique est ainsi une

leitura, Pinheiro, compreende que Platão distinguiu a atividade mimética do conhecimento ético, “pois nem sempre a atuação mimética está envolvida com o conhecimento do bem e do belo (da verdade). É como se Platão nos dissesse que um artista mimético pode representar a virtude sem nada saber sobre a virtude, pior ainda: sem ser absolutamente virtuoso”⁴⁰⁸.

Tendo chegado a este ponto, verifica-se que a relação de distanciamento entre a *mímēsis* e a ética é acentuada, quando posta pela leitura de Platão. À primeira vista, tem-se, na interpretação de Paulo Pinheiro, uma elaboração a partir de Platão, indicando uma incompatibilidade relacional, não há possibilidade, diz Pinheiro lendo Platão, de unir *mímēsis* com o conhecimento ético; sendo assim, “o poeta mimético se duplica e se multiplica e não está comprometido unicamente com a *mímēsis* das ações virtuosas (corajosas, sábias, prudentes)”⁴⁰⁹.

A leitura de Pinheiro, na perspectiva de Platão, sobre a *mímēsis* oferece perigo, quando ela pode difundir representações de uma ação degenerada ou quando as artes miméticas decidem contribuir com ações viciosas. Nesse sentido, Pinheiro demonstra que: “desde Platão, separa – ou pretende ao menos separar – o universo mimético das artes do campo das ações propriamente reguladas pelo conhecimento ético”⁴¹⁰. Não custa ressaltar que a avaliação de Platão sobre a *mímēsis* tem em vista apenas a concepção ética; enquanto Aristóteles, por sua vez, retoma a *mímēsis* como procedimento artístico puro e simples”⁴¹¹.

Aristóteles, segundo entende Pinheiro, propôs seguir outro caminho, levando em frente uma visão de *mímēsis* diferente daquela que Platão seguiu na análise e distinção ética. Aristóteles se dedicou em investigar: “quais são essas artes, como funcionam, quais os seus limites e relações mútuas”⁴¹²; o filósofo de Estagira encontra princípios, elementos próprios, finalidades e expressões intrínsecas da adequada arte mimética.

Pinheiro descreve que: “Aristóteles nos situa diante da arte poética em si mesma, em suas espécies consideradas a partir de suas próprias finalidades, no modo como se deve realizá-

réplique à République X: l'imitation, pour Aristote, est une activité et une activité qui enseigne (Paul Ricœur, 1983, p. 59-60, nota 1).

A tradução de Claudia Berliner, para a língua portuguesa, diz o seguinte: “Aqui, Aristóteles replica a Platão que replica a Górgias (Redfield, op. cit., p. 45 ss.). Este elogia o pintor e o artista por sua arte de enganar (*Dissoi lôgoi e Elogio de Helena*). Sócrates tira daí o argumento contra a arte e seu poder manipular a opinião. Toda a discussão da *mímēsis* no livro X da *República* está dominada por essa desconfiança. É conhecida a famosa definição da arte como “imitação da imitação, afastada em dois graus do que é verdadeiro” (*República X*, 596^a-597b) e, além disso, condenada a “imitar o *páthos* dos outros” (640e). Portanto, o legislador só pode ver na poesia o inverso da filosofia. A *Poética* é assim, uma réplica à *República X*: a imitação, para Aristóteles, é uma atividade e uma atividade que *ensina*” (Paul Ricœur, 2010a, p. 62, nota 8).

⁴⁰⁸ Paulo Pinheiro (2017, p. 14).

⁴⁰⁹ Paulo Pinheiro (2017, p. 14).

⁴¹⁰ Paulo Pinheiro (2017, p. 14).

⁴¹¹ Paulo Pinheiro (2017, p. 15).

⁴¹² Paulo Pinheiro (2017, p. 15).

la, no número e na natureza de suas partes”⁴¹³. Nesse sentido, a preocupação de Aristóteles com a obra poético-mimética se situa em “como defini-la, como diferenciá-la das demais obras e, sobretudo, como realizá-la a contento”⁴¹⁴. Deste modo, observa-se que em Aristóteles a *mímēsis* não é e não deve ser analisada a partir de ética, da epistemologia, ou da lógica, mas em si mesma, a *mímēsis* apresenta e tem em si suas próprias características.

Para que não fiquem dúvidas ou ocorra uma interpretação equivocada sobre a *mímēsis*, faz-se necessário explicitar a ideia de que a ética é totalmente rejeitada por Platão nessa relação, a leitura do filósofo grego identifica como problemática e inexistente a relação de proximidade entre *mímēsis* e ética. A relação entre *mímēsis* e ética é ponto de investigação desta pesquisa; a distinção entre esta pesquisa e a interpretação de Pinheiro na leitura de Platão ocorre no instante em que este último diz que, para Platão, a *mímēsis* e a ética precisam estar distantes, enquanto para esta investigação o importante é que a *mímēsis* e a ética estejam juntas.

Interessa para o debate desta pesquisa as implicações da *mímēsis* com as operações éticas; isto significa dizer que a tragédia e a *mímēsis* não importam, quando pensadas a partir de representações e atividades artísticas, nem enquanto implicações e manifestações de princípios miméticos teatrais e/ou valores cênicos.

Corroborando com a importância da concepção de compreensão da *mímēsis*, tem-se a leitura de Platão e a de Aristóteles; o primeiro propõe um conflito/distanciamento com os princípios dos valores éticos, já o segundo elabora uma sistematização dos princípios miméticos cênicos. Frente a essa posição, a pesquisa compreende a importância de se manter e aprofundar numa averiguação da tragédia pela ética e, conseqüentemente, da ação trágica pela *mímēsis* trágica.

A princípio e em linhas gerais, para o filósofo francês, a *mímēsis* tem por significado a ideia de imitação ou de representação, ele compreende que ao tratar da *mímēsis*, na leitura de Platão, identifica-se uma completa distinção da interpretação elaborada por Aristóteles.

Ricœur entende que se deve excluir da interpretação aristotélica de *mímēsis* as ideias de cópias, de réplicas e de idênticas, pois esses são pontos interpretativos destinados ao modo como Platão desenvolve a explicação sobre a *mímēsis*. O filósofo francês defende que o filósofo grego, Platão, faz uma movimentação interpretativa “tanto em seu emprego metafísico como em seu sentido técnico na *República III*, que opõe a narrativa ‘por *mimesis*’ à narrativa ‘simples’”⁴¹⁵.

⁴¹³ Paulo Pinheiro (2017, p. 15).

⁴¹⁴ Paulo Pinheiro (2017, p. 15).

⁴¹⁵ Paul Ricœur (2010a, p. 61).

A *mímēsis*, quando compreendida a partir dos termos imitação, corroborando com Ricœur (2010a), implica a epopeia, a tragédia, a comédia, a poesia e a música, onde suas representações correspondem aos modos em que as suas imitações são por arte ou por experiência, através das cores e das figuras. Consequentemente, realizam imitações por meio do ritmo, da harmonia e das palavras separadamente ou combinadas, como defende Aristóteles (2017), assim resultando em diversas imitações de movimentos, de emoções e de ações.

Em conformidade com Aristóteles, considerando o mundo grego e seus limites histórico-culturais, ele diz:

De fato, a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, e eles se distinguem das outras criaturas porque são os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimeses realizadas⁴¹⁶.

É um questionamento significativo, sendo assim, qual o sentido de natureza para os gregos? Para essa indagação, é necessária a apropriação da descrição de Werner Jaeger: “Os gregos tiveram o senso inato do que significa ‘natureza’. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual”⁴¹⁷.

Acerca da ideia de natureza humana, Jaeger explicita: “Partem de uma certa crença segundo a qual a natureza está normalmente apta para o bem. O homem desgraçado ou inclinado ao mal constitui exceção”⁴¹⁸. Foi com essa percepção, de natureza e de natureza humana, que a imitação se propagou entre os cidadãos gregos. O “natural”, no pensamento do ser humano e da sociedade grega, foi a compreensão de que estes direcionavam suas imitações para o bem de si e da *polis*. Nesse contexto, as imitações, independentemente de quais fossem, estavam propositivamente inclinadas ao *bem*.

Desse modo, cabe a indagação: o que são as imitações, e como elas são interpretadas? São mencionadas com destaque, pelo filósofo de Estagira, que a epopeia⁴¹⁹, a comédia, a tragédia, a poesia e a música são todas imitações, representações. A reflexão filosófica e a proposição descritiva de Aristóteles, na *Poética*, defenderam uma imitação destacada,

⁴¹⁶ Aristóteles (2017, p. 57).

⁴¹⁷ Werner Jaeger (1994, p. 11-12).

⁴¹⁸ Werner Jaeger (1994, p. 357-358).

⁴¹⁹ “De fato, assim como alguns mimetizam muitas coisas, apresentando-as em imagens por meio de cores e esquemas (em função da arte ou do hábito); outros o fazem por meio do som, tal como nas artes aqui mencionadas: todas elas efetuam a mimese por meio do ritmo, da linguagem e da melodia, quer separadamente ou em combinações. Por exemplo, a aulética e a citarística, e outras artes que se adaptam à mesma dinâmica, como a siríngica, empregam apenas a melodia e o ritmo; a arte dos dançarinos [mimetiza] só com o ritmo, sem melodia (pois, com efeito, por meio de figurações rítmicas mimetizam personagens, afecções e ações)” (Aristóteles, 2017, p. 40-41).

consequentemente, tendo como ponto de partida as artes citadas acima; em sentido contrário, vale pontuar que o foco do filósofo grego estava direcionado para a tragédia.

De forma resumida, vale considerar a leitura que indica a imitação como fundamental para a interpretação da operação ética e da operação pedagógica. Percebe-se que a operação ética e a operação pedagógica, ações produzidas pelos indivíduos humanos, estão relacionadas com a atividade mimética. Assim sendo, percorre-se algumas posições presentes na *Poética* e determinadas interpretações ricœurianas dessas duas perspectivas.

Para Aristóteles, imitar o ser humano é considerá-lo em ação; as ações de mimetizar estão, intrinsecamente, comum das pessoas humanas⁴²⁰. Ricœur se expressa, no mesmo sentido, dizendo: “Se não vai diretamente à fórmula, a única canônica para a poética, da como ‘representação da ação’, é porque precisa introduzir muito cedo no campo da representação articulada pela linguagem ritmada um critério ético de nobreza ou de baixeza”⁴²¹.

Como se vê aqui, a posição do filósofo francês remete à defesa do critério ético, pois, na maioria das vezes, nas tragédias gregas, os personagens estão definidos, sendo uma parte pessoas nobres, e outras, pessoas vis. São personagens das tragédias gregas que imitam pessoas “reais”, as quais se destacavam ou pelas virtudes ou pelos vícios.

Continuando, Ricœur diz que: “Com base nessa dicotomia, pode-se definir que a tragédia representa os homens ‘melhores’ e a comédia, os ‘piores’”⁴²². Nessa distinção (melhor e pior, tragédia e comédia), o filósofo francês esclareceu que essa referência ética se aplica ao campo da atividade mimética.

Ricœur se apropria da explanação aristotélica, de que a *mímēsis* deve ser compreendida como “atividade mimética”⁴²³. Tendo Ricœur descrito essa atividade mimética, ela deve ser reconhecida como força ativa de criação e, compreende-se, nela (a *mímēsis*) uma intensidade inventiva e de imitação (representação) como capacidade/funcionamento criativo. A *mímēsis* criativa será ponto conclusivo desta reflexão.

Sobre a operação pedagógica, defende-se que a poética trágica grega expressa mediações com questões do aprender humano.

Aristóteles diz que:

A causa disso é que conhecer apraz não apenas aos filósofos, mas, de modo semelhante, também aos outros homens, ainda que participem disso em menor grau. Pois sentem prazer ao observar as imagens e, uma vez reunidos, aprendem a

⁴²⁰ Aristóteles (2017, p. 57).

⁴²¹ Paul Ricœur (2010a, p. 63).

⁴²² Paul Ricœur (2010a, p. 63).

⁴²³ Paul Ricœur (2010a, p. 56).

contemplar e a elaborar raciocínios *{syllogízein}* sobre o que é cada coisa, e dirão, por exemplo, que este é tal como aquele⁴²⁴.

O filósofo grego, mesmo imerso do seu contexto cultural, entende que o desenvolvimento da narrativa e do espetáculo trágico são fundamentais para o ensino, para a aprendizagem e para a educação das pessoas humanas.

O filósofo segue dizendo:

Uma vez que a atividade mimética nos é natural, e também o uso da melodia e do ritmo (pois é evidente que os metros fazem parte dos ritmos), aqueles que, desde o início, eram naturalmente mais bem dotados para esse fim conduziram e deram, pouco a pouco, origem à poesia a partir de improvisações⁴²⁵.

Portanto, para Ricœur, e retomando a ideia de *mímēsis* como atividade: “a imitação, para Aristóteles, é uma atividade e uma atividade que ensina”⁴²⁶. Nessa nota de rodapé, Ricœur afirma que a *Poética* é uma réplica da *República*, no livro *X*, evidenciando a influência da educação e como ela não era descartada no pensamento grego.

O filósofo francês defende uma possível operação pedagógica. Por “operação pedagógica”, entende-se a ação do ensino-aprendizado, a prática de ensinar e a experiência pedagógica. A leitura de Ricœur permite a interpretação da *Poética*, da tragédia e da *mímēsis* reclamando a importância da ação pedagógica.

Portanto, a tragédia/*mímēsis*: em Aristóteles, consiste na imitação cênica teatral das pessoas diante da *pólis* (cidade/Estado); em Ricœur, implica nas representações das ações éticas das pessoas perante si mesmas e aos outros; para esta reflexão, constitui-se numa perspectiva ética, mas delimitada aos momentos trágicos da vida humana.

3.2 – O Saber Trágico em Karl Jaspers

No escrito do filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969), na obra *Esencia y formas de lo Trágico* (1960)⁴²⁷, encontra-se algumas descrições sobre o saber trágico, o que ele chama de caracteres fundamentais do trágico⁴²⁸. É partir dele que se explora esse modo de sabedoria, verificando, problematizando e interpretando quais são as impressões fenomênicas existenciais destacadas pelo pensamento de Jaspers⁴²⁹.

⁴²⁴ Aristóteles (2017, p. 57).

⁴²⁵ Aristóteles (2017, p. 57).

⁴²⁶ Paul Ricœur (2010a, p. 62).

⁴²⁷ Título do original em alemão: *Über das Tragische* (1952).

⁴²⁸ Essa leitura remete aos caracteres fundamentais do trágico, que por conseguinte, implica na identificação, descrição e interpretação dos fragmentos, sem os quais o saber trágico não se constituiria. Selecionou-se, considerando a apresentação de Jaspers, alguns caracteres que são fundamentais para a formação do saber trágico.

⁴²⁹ “Jaspers se injerta en la obra de Ricoeur no sólo como “filósofo de la existencia” sino también como ese filósofo que llama la atención de Ricoeur sobre ciertos motivos que le proporcionará uno de los autores que cita, Jean Nabert” (Canullo, 2025, p. 106-107).

Apresentam-se as posições, as problemáticas, os limites, os enxertamentos e as possíveis interpretações de Karl Jaspers sobre o saber trágico. Indaga-se acerca de saber quais são as impressões sobre o trágico? Existe um elemento comum no trágico? Ou o trágico é o próprio elemento comum existente nas pessoas? Nesse momento, vale destacar as observações diagnosticadas pelo filósofo alemão e mostrar a abordagem dos três termos: i) *interpretação*, ii) *a-histórico* e iii) *pensamento racional*.

- i) Jaspers ressalta que a religião, a arte e a poesia são “intuições originárias”⁴³⁰, e que essas intuições, por sua vez, são movimentadas por imagens do/no pensamento. Sobre essas intuições, pode-se constatar que estão intrinsecamente vinculadas à filosofia, desenvolvendo, nelas, a função auxiliadora de interpretação. Não é esse o ponto abordado por Jaspers, mas os apontamentos interpretativos direcionam para corroborar que o trágico se movimenta através de imagens do pensamento, o trágico se configura a partir de imagens, que se estabeleceram e que se fixaram no pensamento; o trágico pode ser compreendido como ação que, com o uso da filosofia, recebe certo nível de clareza, e isso se dá devido ao auxílio da “interpretação”⁴³¹.
- ii) O saber trágico é um saber histórico⁴³², isso respalda dizer que ele não é um fenômeno originado pela natureza. O saber trágico não poderia ser, de modo algum, “intemporal”⁴³³. Isso porque é um saber totalmente humano, que se restringe aos limites das pessoas em suas datadas épocas históricas; depois, o saber trágico nasce da ação fenomênica e, nessas ações, pode haver certos ineditismos, porém prevalece

“Jaspers se injeta na obra de Ricoeur não só como “filósofo da existência”, mas também como esse filósofo que chama a atenção de Ricoeur sobre certos motivos que lhe proporcionará um dos autores que cita, Jean Nabert” (tradução nossa).

⁴³⁰ Karl Jaspers (1960, p. 15).

⁴³¹ “A través de ellas obtenemos la *apercepción* de los grados de la conciencia trágica, las posibilidades de las interpretaciones del ser mediante lo trágico, los contenidos fundamentales en virtud de los cuales la redención es hallada en lo trágico. A partir del cuño histórico del saber trágico, desarróllase la sistemática de las posibilidades de interpretación” (Jaspers, 1960, p. 16).

“A través delas obtemos a *apercepción* dos graus da consciência trágica, as possibilidades das interpretações do ser mediante o trágico, os conteúdos fundamentais em virtude dos quais a redenção é achada no trágico. A partir do cunho histórico do saber trágico, desenvolve-se a sistemática das possibilidades de interpretação” (tradução nossa).

⁴³² “El saber trágico es inherente a la historicidad. El giro o movimiento circular constituye sólo el *sustratum*. Lo propio y verdadero es irreitable y está em movimiento progresivo. Una vez determinado no retorno jamás” (Jaspers, 1960, p. 22).

“O saber trágico é inerente à historicidade. O giro ou movimento circular constitui apenas o substrato. O próprio e verdadeiro é irreiterável e está em movimento progressivo. Uma vez determinado, não retorna jamais” (tradução nossa).

⁴³³ “Los grandes fenómenos del saber trágico se presentan bajo forma histórica. En el estilo, en la sustancia de sus contenidos, em el material de las tendencias, poseen los rasgos de su época. Ningún saber es en su forma concreta universalmente intemporal” (Jaspers, 1960, p. 16).

“Os grandes fenômenos do saber trágico se apresentam sob forma histórica. No estilo, na substância de seus conteúdos, no material das tendências, possuem os traços de sua época. Nenhum saber é em sua forma concreta universalmente intemporal” (tradução nossa).

o saber trágico. O saber trágico não é a-histórico, o saber trágico não é intemporal; o saber trágico não está fora da história das pessoas, esse saber não corresponde e não se relaciona com a intemporalidade, não está fora do tempo. Dizer que o saber trágico tem relação com a história corresponde dizer que, ele está enquadrado no espaço temporal (este envolve a língua, a política, a religião, a arte e a poesia) e que precisa ser interpretado indicando que ele (saber trágico) não é um objeto dado pela natureza, ele não é algo natural, que ocorre na espontaneidade do ser. Desse modo, o saber trágico é temporal e reivindica, constantemente, uma qualificada interpretação.

- iii) Jaspers menciona a existência do “pensamento racional”⁴³⁴ e mostra sua insuficiência diante do saber trágico. Não é questão de exclusão das capacidades racionais, mas de uma razão, como a dos primeiros filósofos, que se voltava para racionalizar o mundo e o ser humano por meio da natureza e, conseqüentemente, com essa razão, opõem-se em tensão com o mundo mítico; é a razão clássica que primava pela verdade, em sentido epistemológico, e que buscava a vida boa, em perspectiva ética, que não era suficiente para o saber trágico. Esse é um saber, não unicamente, racional, isso porque exige a “catarse”⁴³⁵ – expor a definição de catarse ordenaria uma complexa relação e aprofundamento com outros autores. Voltando-se apenas para a posição de Jaspers, a catarse reporta-se para o ser mesmo do ser humano, um afetamento (afetação) de si mesmo. Daí, portanto, surge uma posição de defesa em que, corroborando com Jaspers, o saber trágico resguarda para si um pensamento que racionaliza o exterior (presente no mundo, no conhecimento e na ética), mas apropria-se da abordagem de si mesmo (presente na catarse).

⁴³⁴ “No es posible atenerse ya a la norma del pensamiento racional sobre legalidad, bondad, omnipotencia. El escepticismo es el término de esta orgullosa búsqueda que en su dirección peculiar sigue viviendo todavía de los contenidos de la tradición exaltados a su más bella expresión de pureza” (Jaspers, 1960, p. 26).

“Não é possível ater-se já à norma do pensamento racional sobre legalidade, bondade, onipotência. O ceticismo é o termo desta orgulhosa busca que, em sua direção peculiar, segue vivendo ainda dos conteúdos da tradição exaltados à sua mais bela expressão de pureza” (tradução nossa).

⁴³⁵ “La tragedia quiere algo más; la catarsis del alma. Qué cosa sea en realidad esta catarsis, ni aun en el mismo Aristóteles surge con precisión. Pero en todo caso trátase de un acontecimiento que afecta al ser mismo del hombre. Es una especie de franquearse, de abrirse al ser, que no resulta de la vivencia de la mera contemplación, sino de un ser afectado por algo; una apropiación de lo verdadero mediante la purificación de lo que en nuestra experiencias de la vida nos envuelve como entre velos, nos enerva y nos traba, estrechándonos y encegueciéndonos” (Jaspers, 1960, p. 28).

“A tragédia quer algo mais; a catarse da alma. Que coisa seja, em realidade, esta catarse, nem mesmo em Aristóteles surge com precisão. Mas, em todo caso, trata-se de um acontecimento que afeta o ser mesmo do homem. É uma espécie de franquear-se, de abrir-se ao ser, que não resulta da vivência da mera contemplação, senão de um ser afetado por algo; uma apropriação do verdadeiro mediante a purificação do que, em nossas experiências da vida, nos envolve como entre véus, nos enerva e nos trava, estreitando-nos e enceguecendo nos” (tradução nossa).

É, ainda, importante destacar a observação de Jaspers acerca do trágico na “Religião da revelação”. Nota-se como se dá essa observação.

O trágico, quando lembrado/interpretado, é, na maioria das vezes, atribuído ao mundo grego, seja na concepção poética/filosófica, seja na perspectiva cênica/histórica, tal situação remete a um apagamento e a uma recusa ao mundo judaico-cristão⁴³⁶. Essa religião da revelação, como diz Jaspers, está repleta de escritos e manuscritos, expressando, descrevendo e reverberando episódios do saber trágico, a exemplo de “O dilúvio”⁴³⁷, “Israel no Egito”⁴³⁸, “Livro de Jó”⁴³⁹, “A perseguição aos Cristãos por Herodes”⁴⁴⁰, “A execução de João Batista”⁴⁴¹ e “A condenação, a crucificação e a morte de Jesus”⁴⁴². Jaspers reforça a importância e a existência do trágico no mundo judaico-cristão.

O trágico contido na herança grega, evidenciado por meio das poéticas dos tragediógrafos Ésquilo, Sófocles e Eurípides; na herança judaico-cristã, o trágico é constado nos escritos do antigo testamento, nos escritos do novo testamento e nos livros apócrifos. Para Jaspers existe uma permissão que faz surgir o trágico na herança judaico-cristã, no entanto, vale destacar que junto dessa permissão estão interligadas algumas interdições.

O que faz permitir o trágico, na herança judaico-cristã (com a *Bíblia*⁴⁴³), é o pecado: “*la perfección de lo verdadero está presente en el saber acerca de la realidad de un mundo caído en el pecado original y en el conocimiento de la divinidad*”⁴⁴⁴. Então, na narrativa de

⁴³⁶ “En la religión de la revelación judeo-cristiana, la desarmonía de la existencia humana y del hombre, todo lo que como tragedia adviene en el fenómeno, aparece subsumido en el origen del hombre: el pecado original enraíza en la caída en el pecado de Adán. La salvación surge de la crucifixión de Cristo. Antes de que Él como hombre aislado asuma sobre sí la culpa, los intereses mundanos como tales están condenados, el hombre está en situación de culpa insuperable” (Jaspers, 1960, p. 30).

“Na religião da revelação judeu-cristã, a desarmonia da existência humana e do homem, tudo o que como tragédia advém no fenômeno, aparece subsumido na origem do homem: o pecado original enraíza na queda no pecado de Adão. A salvação surge da crucificação de Cristo. Antes de que Ele, como homem isolado, assume sobre si a culpa, os interesses mundanos como tais estão condenados, o homem está em situação de culpa insuperável” (tradução nossa).

⁴³⁷ (Gênesis 6-9, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴³⁸ (Êxodo 1, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴³⁹ (Jó 1-42, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁴⁰ (Atos dos Apóstolos 12, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁴¹ (Mateus 14:3-12, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁴² (João 19:1-37, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁴³ Olivier Abel e Jérôme Porée em *Le vocabulaire de Paul Ricœur*: “C’est comme philosophe que Ricœur rencontre les textes bibliques, de même qu’il rencontre les tragiques grecs, Shakespeare ou Proust. Ce recours à des sources non-philosophiques, symboles, mythes, récits, fait partie de sa démarche philosophique” (Abel e Porée 2007, p. 25).

“É como filósofo que Ricœur encontra os textos bíblicos, da mesma forma que encontra os trágicos gregos, Shakespeare ou Proust. Esse recurso a fontes não filosóficas, símbolos, mitos, narrativas, faz parte de sua abordagem filosófica” (tradução nossa).

⁴⁴⁴ Karl Jaspers (1960, p. 19).

“A perfeição do verdadeiro está presente no saber acerca da realidade de um mundo caído no pecado original e no conhecimento da divindade” (tradução nossa).

Gênesis, o conhecimento acerca do bem e do mal e a implementação do pecado original são fundantes para se perceber o trágico nessa herança.

Na concepção da Grécia Antiga, a compreensão da realidade estava baseada numa relação entre deuses e seres humanos, por meio da disputa, do conflito e da guerra (Édipo Rei)⁴⁴⁵; na perspectiva judaico-cristã, a compreensão da realidade, quando verificada pelas características da relação entre Deus e o humano, dava-se pelo pecado contra Deus e pelo arrependimento do humano (Rei Davi)⁴⁴⁶. É nesse pecado, nesse arrependimento, nessa falta, as quais se constata os momentos trágicos da existência humana.

Nas religiões de revelações (judaísmo e cristianismo, por exemplo), ter conhecimento da divindade, do bem e mal, imbrica na condução de caminhos que levam para o pecado, e esse é a falta que conduz o ser humano para as tortuosidades aflitivas da tragédia. Seguindo essa ideia, fica a percepção de que os acontecimentos trágicos e as tragédias que acontecem são em decorrência do pecado, da falta humana acometida contra Deus.

Nessa perspectiva, um acontecimento⁴⁴⁷ trágico é a expressão máxima da condição pecaminosa em que está enclausurado um ser humano, e uma tragédia somente ocorrerá se ali ocorreu pecado, a tragédia é causada pelo pecado. Sendo assim, só há tragédia porque há pecado.

Na herança judaico-cristã, aparece essa nova questão que se nomeia “interdição”. E o que é a interdição? Do que trata essa interdição? Se, de um lado, o que permite o trágico é a constituição e o acontecimento do pecado, de outro lado, os elementos que causam a interdição do trágico, são a redenção e o amor.

Se se observar com os “óculos” da herança grega de tragédia, para a tragédia judaico-cristã pode-se fazer muito facilmente a leitura de que a redenção é um elemento antitrágico ou uma interdição ao acontecimento trágico. A redenção⁴⁴⁸, na herança cristã, é o resgate do ser humano que está imerso no pecado, em outras palavras, pode-se compreendê-la como a proteção que salva o ser humano das situações trágicas; é nesse sentido que a redenção é uma interdição direta aos acontecimentos trágicos.

⁴⁴⁵ Sófocles (2022).

⁴⁴⁶ Bíblia de Jerusalém (2008).

⁴⁴⁷ “Situaciones, acontecimientos, poderes sociales, representaciones de la fe, caracteres, he ahí los medios por los que lo trágico hácese manifiesto en el fenómeno” (Jaspers, 1960, p. 35).

⁴⁴⁸ “Desde este punto de mira, la redención Cristiana se coloca frente al saber trágico. La personal posibilidad de redención elimina el encierro sin salidas del mundo trágico. De ahí que no haya una tragedia cristiana propiamente dicha, dado que en la escena cristiana el misterio de la redención es el fundamento y el ámbito del acontecer, y el saber trágico está liberado de antemano en la experiencia de la perfección y salvación mediante la gracia” (Jaspers, 1960, p. 31).

Ela elimina qualquer possibilidade de uma completa ação trágica; e por “ação trágica completa” sugere referir uma tragédia, a qual não tem perdão, não há reviravolta salvífica na trama, assim, não se desenvolve uma alteração redentora⁴⁴⁹ na direção da narrativa.

Jaspers afirma que: “*En lugar del interrogante y del enmudecimiento ante los límites humanos, todo está sostenido por el seguro fundamento del más allá y del Dios que acoge la totalidad de seres y cosas en su amor*”⁴⁵⁰. Entende-se que, assim como a redenção, um outro elemento antitrágico é, justamente, a aplicação do conceito de amor. Ressalta-se que a perspectiva de amor é aquela compreendida segundo as implicações da graça⁴⁵¹ cristã e da providência⁴⁵² judaica.

O amor é antitrágico, em outros termos, na referência de 1Coríntios 13, destacam-se dois pontos: primeiro, a ideia de superioridade do amor, que se apresenta na seguinte passagem: “ainda que eu falasse as línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé [...]”⁴⁵³.

Segundo, as qualidades descritas pelo autor são descrições, completamente, antitrágicas: “a caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade...”⁴⁵⁴. Diante do pensamento grego, a tragédia não é condescendente com as posições do amor cristão.

O evangelho de João, ainda no novo testamento, relata que esse amor de Deus é direcionado ao mundo e, conseqüentemente, ao outro. Como se vê no enunciado, que diz o seguinte: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna. Pois Deus não enviou seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele”⁴⁵⁵.

Aqui se fala de um amor de redenção, de salvação e não julgamento do mundo, nesse momento o mundo é resgatado do pecado a que estava submergido. O mesmo autor avança, no

⁴⁴⁹ “*La tragedia cristiana. El cristiano creyente ya no reconoce ninguna tragedia propiamente dicha. Cuando tiene lugar la redención, y siempre por obra de la gracia, para esta fe no trágica las miserias y la desdicha de la existencia mundana, elevada acaso a pesimista aspecto del mundo, transfigúranse en escenario de la prueba del hombre, mediante la cual obtiene éste la eterna salvación de su alma. La existencia mundana aparece como un acontecer subordinado al gobierno de la Providencia. Todo significa aquí camino y transición, mas no ser último*” (Jaspers, 1960, p. 92-93).

⁴⁵⁰ Karl Jaspers (1960, p. 19).

“Em lugar do interrogante e do emudecimento ante os limites humanos, tudo está sustentado pelo seguro fundamento do além e do Deus que acolhe a totalidade de seres e coisas em seu amor” (tradução nossa).

⁴⁵¹ (Mateus 9:10-13, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁵² (Gênesis 22:13-14, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁵³ (1Coríntios 13:1-2, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁵⁴ (1Coríntios 13:4-6, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁵⁵ (João 3:16-17, Bíblia de Jerusalém, 2008).

texto, e a ideia de “o amor de Deus para com o mundo” se transfigura em um irrecusável mandamento, “o amor das pessoas para com as outras”. “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também aos outros. Nisto reconhecerão todos, que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros”⁴⁵⁶.

A tragédia, como apresentada pelos gregos, não é a mesma desenvolvida pela herança judaico-cristã. Desse modo, mesmo o próprio Jaspers tendo identificado a distinção entre saber trágico na herança grega e saber trágico na herança judaico-cristã, verifica-se que falta ao filósofo uma certa complementação com três questionamentos, que são os seguintes: a) Quais são os pontos distintivos do saber trágico entre a herança grega e a judaico-cristã? b) Qual é o elemento fundamental do saber trágico na herança judaico-cristã? c) O que configura ou define o trágico na herança judaico-cristã?

- a) Do lado grego, pode-se descrever que os acontecimentos se desenvolviam no âmbito do espetáculo teatral, do figurino e, em especial, a máscara, o coro e a catarse; do lado judaico-cristã destacam-se: o pecado, a redenção e o Deus único.
- b) O pecado, na herança judaico-cristã, apresenta o sentido de falta, não muito distantes os gregos expressavam a concepção de vício (vicissitude), que corria na mesma direção, mas a noção de Deus único demonstrava uma interpretação distinta da herança grega, especificamente, quando propunha as características: onipotência, onisciência, onipresença, eternidade, justiça e amor.
- c) Diferentemente, dos gregos, que fizeram da tragédia um gênero próprio, distinto e original, as narrativas bíblicas expressam diversos gêneros (poético, histórico, cartas, leis, genealogias, apocalípticos) nelas mesmas, na herança judaico-cristã, o elemento trágico está enxertado nas mais diversas narrativas.

Outro ponto significativo é a ideia de intuição trágica. Jaspers inicia sua abordagem mostrando que a religião, as artes plásticas e a poesia são intuições fundamentais. Ao que refere a intuição do trágico?

A intuição do trágico é uma expressão utilizada por Jaspers e ela aparece em um tópico chamado *caracteres fundamentales de lo trágico*. Jaspers diz que: “*La intuición de lo trágico opera, sin embargo, por sí misma una liberación de lo trágico, un modo de purificación y redención*”⁴⁵⁷. Essa expressão, manuseada pelo filósofo, revela a manifestação e a operação do trágico à maneira como este trabalha.

⁴⁵⁶ (João 13:34-35, Bíblia de Jerusalém, 2008).

⁴⁵⁷ Karl Jaspers (1960, p.33).

“A intuição do trágico opera, no entanto, por si mesma uma liberação do trágico, um modo de purificação e redenção” (tradução nossa).

A intuição do trágico manifesta seu trabalho, que não foi limitado a dor, sofrimento, angústia ou aflição, ao contrário, a intuição é a luta e o desdobramento prático da purificação e da redenção humana; essa pessoa humana, compreendida com o sentido tanto de corpo quanto de consciência – assim sendo, tem-se o lugar do trágico definido. Como se vê, a tragédia tem seu lugar de atuação na pessoa humana.

Jaspers diz, sobre a purificação de si mesmo:

*O bien la liberación acontece mediante el acceso a la intuición de lo trágico como tal, el cual, por obra de la elucidación misma, actúa purificando. O también acontece ya antes de la intuición de acontecer trágico, em los casos em que la vida es llevada de antemano*⁴⁵⁸.

Então, se por um lado, a intuição trágica corresponde ao rito de purificação de si mesmo, e o resultado dessa purificação implica, em alguma medida, um modo de libertação; por outro, a intuição do acontecimento trágico passa por uma disrupção prefigurada pela fé e leva a vida para o processo de redenção.

Dessa maneira, a intuição do trágico pode ser guiada por uma purificação que a leva à libertação, ou pode ser conduzida pela fé e reconstituída para a preparação da redenção. Se isso parece correto, então o que se tem indica a elaboração dos limites da intuição do trágico.

O trágico se volta para o campo das intuições, e esse retorno tem a ver com a condição de mostrar a maneira como ocorrem conflitos: “*Lo trágico está ante la intuición como um acontecer que muestra el cruel excitante de la existencia, pero de la existencia, y esto em las redes envolventes del ámbito material del ser hombre*”⁴⁵⁹.

O trágico, como intuição, é um acontecimento envolto em conflitos; aliás, o acontecimento trágico somente é possível em vista de um conflito, sem conflito, não há tragédia. O lado cruel da existência não é outro senão aquele intrínseco aos movimentos materiais da existência humana, e, com isso, está-se a dizer que, no circuito da cena trágica, os movimentos executados são de aberturas imanentes, sem recorrer aos subterfúgios da transcendência.

Portanto, nessa discussão acerca da intuição trágica jaspersiana e interligando-a à hermenêutica fenomenológica ricœuriana, resta demonstrar que o lugar, os limites e o conflito são peças fundamentais nesse desenvolvimento. O lugar do trágico, verifica-se que não seria

⁴⁵⁸ Karl Jaspers (1960, p.35).

“Ou bem a liberação acontece mediante o acesso à intuição do trágico como tal, a qual, por obra da elucidação mesma, atua purificando. Ou também acontece já antes da intuição do acontecer trágico, nos casos em que a vida é levada de antemão” (tradução nossa).

⁴⁵⁹ Karl Jaspers (1960, p. 32-33).

“O trágico está ante a intuição como um acontecer que mostra o cruel excitante da existência, mas da existência, e isto nas redes envolventes do âmbito material do ser homem” (tradução nossa).

outro senão o próprio ser humano, na sua completude de corpo e consciência; referindo-se aos limites da intuição trágica e à atuação da dimensão do ser humano, encontram-se a purificação e a redenção, sendo elas o ponto final do que se espera da ação nas pessoas humanas; o nascimento de um momento trágico, de um acontecimento ou ação trágica dá-se, comumente, devido a um conflito. Por fim, esses três caracteres são componentes fundamentais da intuição trágica.

Diante dessa perspectiva, avança-se para outra discussão, especificamente, sobre a ideia de culpa e a noção de verdade corroborando com a ideia de saber trágico de Karl Jaspers.

A tragédia remete ao sofrimento causado pela culpa. Com isso, diz-se, em concordância com Jaspers⁴⁶⁰, que a tragédia não é somente muita violência, um elevado nível de punição, um altíssimo nível de infelicidade, nem um grandíssimo grau de sacrifício. Nesse contexto, pode-se pensar, refletir e especular que essas questões possibilitam a contribuição para a constituição do trágico; no entanto, vale ressaltar que o fundamental para a composição do trágico implica na mediação da noção de culpa.

Sobre que culpa se faz referência? Trata-se de sentir o resultado de uma culpa ou carregar o sofrimento, em si mesmo, de uma culpa da qual se tem plena consciência do erro, a admissão de um cometimento falho, o reconhecimento de que o si próprio estava errado e enganado, passando a perceber a sua culpa.

O trágico seria, então, conviver com os sentimentos/imagens/memórias/lembranças dos erros cometidos no passado, e dos quais não há como retornar para modificá-los. Seria essa a questão central acerca do trágico? Seria esse o problema de uma vida trágica? Jaspers comenta sobre o trágico como um resultado da culpa: “*Lo trágico se hace inteligible como un resultado de la culpa y como la culpa misma. La catástrofe es la punición de la culpa*”⁴⁶¹.

Uma observação, pontuada por Jaspers, está relacionada com as questões individuais ou particulares, circunscreve o filósofo, e que o questionamento direcionado à noção de culpa não remete a um acontecimento dessa ou daquela pessoa, não sugere, na exclusividade, um ou outro indivíduo.

⁴⁶⁰ “Con violencia extrema revuélvese Ivan Karamasov a la vista de los niños sacrificados por los turcos, para su propio solaz, en la guerra. Esta espantosa y lacerante realidad no es la tragedia, en la medida en que el hecho desgraciado no representa la punición de una culpa ni observa relación con el sentido de esta vida” (Jaspers, 1960, p. 49-50).

“Com violência extrema revolve-se Ivan Karamazov à vista das criancinhas sacrificadas pelos turcos, para seu próprio deleite, na guerra. Esta espantosa e lancinante realidade não é a tragédia, na medida em que o fato desgraçado não representa a punição de uma culpa nem observa relação com o sentido desta vida” (tradução nossa).

⁴⁶¹ Karl Jaspers (1960, p. 49).

“O trágico se torna inteligível como um resultado da culpa e como a própria culpa. A catástrofe é a punição da culpa” (tradução nossa).

Diferentemente, indagações sobre a culpa se propagam para todos os seres humanos. “*Mas la interrogación por la culpa no se circunscribe a la acción y a la vida del hombre invidual, sino que va dirigida al ser humano en general, al cual pertenece cada uno de nosotros. ¿En dónde reside la culpa en esta destrucción sin culpa?*”⁴⁶².

Sob essas condições, a culpa abrange tanto o individual quanto o coletivo, distinguindo-se em culpa do indivíduo e culpa da existência. Em vista disso, seguindo o percurso de Ricœur, a culpa recai sobre o indivíduo, “a culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real”⁴⁶³, devido ao ser humano ter suas futilidades e fracassos.

Numa circunstância de futilidade, a culpa aparece quando a consciência de um sujeito revê, analisa e reconsidera que, durante sua trajetória de existência, foram cometidas ações indevidas, atitudes indecorosas, atos desonestos e decisões indignas; envolto numa conjuntura de fracasso, que acontece quando surge a vontade de concretizar um desejo, nessa tentativa, é possível que venha o erro e, assim, o que resta é uma reflexão em torno de si mesmo. Desse modo, se dá o aparecimento da consciência de culpa.

Passa-se, então, à análise em torno da ideia de culpa⁴⁶⁴, que reside na existência, como diz Jaspers, e nessa perspectiva o filósofo elabora a seguinte divisão, a qual nomeia de: “*la existencia es culpa*”⁴⁶⁵ e, conseqüentemente, “*la acción es culpa*”⁴⁶⁶.

A existência como culpa⁴⁶⁷ se mostra em duas perspectivas. A primeira, aborda a mera questão sobre a origem da existência, que já é motivo para culpa; a segunda se refere ao caráter, quando ele é definido como culpado por determinadas ações. As referências para defesa de tal tese apresentam-se desde Anaximandro, Calderón e o pensamento indiano.

⁴⁶² Karl Jaspers (1960, p. 50).

“Mas a interrogação pela culpa não se circunscreve à ação e à vida do homem individual, senão que vai dirigida ao ser humano em geral, ao qual pertence cada um de nós. Onde reside a culpa nesta destruição sem culpa?” (tradução nossa).

⁴⁶³ Paul Ricœur (2013, p. 118).

⁴⁶⁴ “*Se hablará pues de la culpa en el más amplio sentido de una culpa de la existencia, pura y simplemente, y, en un más restricto sentido, de una culpa de una acción determinada. Cuando la propia culpa no se circunscribe a acciones particulares reprobables, sino que se la ve con más hondura en el fondo del ser de la existencia, entonces la idea de culpa resulta de mayor alcance*” (Jaspers, 1960, p. 51).

“Falar-se-á, pois, da culpa no mais amplo sentido de uma culpa da existência, pura e simplesmente, e, em um sentido mais restrito, de uma culpa de uma ação determinada. Quando a própria culpa não se circunscreve a ações particulares reprováveis, senão que se a vê com maior profundidade no fundo do ser da existência, então a ideia de culpa resulta de maior alcance” (tradução nossa).

⁴⁶⁵ Karl Jaspers (1960, p. 51).

“a existência é culpa” (tradução nossa).

⁴⁶⁶ Karl Jaspers (1960, p. 53).

“a ação é culpa” (tradução nossa).

⁴⁶⁷ “*Primero: La existencia es culpa. Culpa en su más vasto sentido es la existencia como tal. Lo que ya pensaba Anaximandro retorna —aunque en un sentido totalmente distinto— en Calderón: el mayor pecado del hombre es el haber nacido*” (Jaspers, 1960, p. 51).

Outro referente que filósofo alemão explora para mostrar que a culpa é uma questão de origem é a tragédia *Antígona*, e nela se verifica que a culpabilidade se anuncia desde o nascimento, Antígona é a personagem que carrega, em sua existência, a culpa pelo simples fato de existir – seu nascimento fora constituído em detrimento de uma relação incestuosa, a filha do Rei-Édipo não se consolida e nem teve uma construção histórica, na trama, para se fazer culpada, ao contrário, sua culpabilidade está em ter nascido.

A ação como culpa⁴⁶⁸ é também distinguida em duas partes, uma denominada de “a ação pecaminosa” e a outra “a culpa da ação”. Sobre a primeira, Jaspers expressa algumas proposições, tais como: “*violación de la ley*”⁴⁶⁹, “*obstinación conciente en contra de lo universal*”⁴⁷⁰, “*resultado de una pecaminosa ignorância*”⁴⁷¹, “*miseria de lo vulgar y del mal*”⁴⁷².

São proposições caras à filosofia, que carecem de um aprofundamento reflexivo e descritivo, mas é com essas expressões que Jaspers representa a ação pecaminosa; a segunda, o filósofo a descreve do seguinte modo: “*De distinto modo prodúcese la culpa de la acción que llega a ser conocida del saber trágico. El fracaso sigue a una acción que surge como moralmente necesaria y verdadera, esclarecidamente inspirada en la fuente de la libertad*”⁴⁷³. Portanto, é exatamente na culpa da ação que o saber trágico se manifesta na sua forma mais ostensiva.

Questiona-se sobre a noção de verdade, qual a sua relação com o trágico? Qual a relação do trágico com a verdade? Que tipo de relação poder-se-ia identificar entre ambas? Jaspers escreve: “*La tragedia es el lugar en donde las potencias que entran en colisión son, cada una por sí, verdaderas. La separación del ser-verdadero o la no unidad de la verdad es una condición fundamental del saber trágico*”⁴⁷⁴.

⁴⁶⁸ “Segundo: La acción es culpa. La culpa en um más restricto sentido está en la acción que yo ejecuto como una acción determinada y de tal suerte que aparece en libertad de no ser o de querer ser de otra manera” (Jaspers, 1960, p. 53).

“Segundo: a ação é culpa. A culpa, em um sentido mais restrito, está na ação que eu executo como uma ação determinada e de tal sorte que aparece na liberdade de não ser ou de querer ser de outra maneira” (tradução nossa).

⁴⁶⁹ Karl Jaspers (1960, p. 53).

“violação da lei” (tradução nossa).

⁴⁷⁰ Karl Jaspers (1960, p. 53).

“obstinação consciente contra o universal” (tradução nossa).

⁴⁷¹ Karl Jaspers (1960, p. 53).

“resultado de uma ignorância pecaminosa” (tradução nossa).

⁴⁷² Karl Jaspers (1960, p. 53).

“miséria do vulgar e do mal” (tradução nossa).

⁴⁷³ Karl Jaspers (1960, p. 53).

“De modo distinto produz-se a culpa da ação que chega a ser conhecida do saber trágico. O fracasso segue a uma ação que surge como moralmente necessária e verdadeira, esclarecidamente inspirada na fonte da liberdade” (tradução nossa).

⁴⁷⁴ Karl Jaspers (1960, p. 56).

Avançando nessa relação, o filósofo aponta: “*De ahí que en la tragedia sea vital el interrogante: ¿qué es verdad?*”⁴⁷⁵. São nesses primeiros passos que a proximidade entre tragédia e verdade, segundo o filósofo alemão, se apresenta. A verdade habita no saber trágico, ela remete a uma condição, implica em um imperativo para a movimentação na trama de uma tragédia. Relação possível em Édipo e Hamlet.

Jaspers defende que, nas tragédias, encontram-se questões e aspirações acerca da verdade. No caso de Édipo-Rei: “*es conciente de la fortuna y de la desdicha contenidas en su indagación, aspirando igualmente hacia las dos, dado que lo que quiere es la verdad*”⁴⁷⁶. Édipo é a personagem que interpreta a verdade e, nesse jogo das interpretações, as suas aventuras e desventuras, na trama, se dão no modo como a própria personagem tenta encontrar para si revelação dessa verdade, que está constantemente oculta.

No caso de Hamlet, Jaspers mostra o questionamento, que “*todo el drama es la indagación de la verdad por parte de Hamlet. La verdad, empero, no sólo consiste en la respuesta a la interrogación aislada acerca de las condiciones del asesinato*”⁴⁷⁷. Nessas duas tragédias, tanto no em si da obra quanto na vontade das personagens, a questão da verdade aparece como caractere fundamental.

Para concluir esta reflexão, destacam-se as ideias de culpa e verdade no domínio do saber trágico. Essas são as duas questões, essenciais, para o desenvolvimento desse estudo. É preciso considerar que esta pesquisa está fundamentada em uma preocupação com a perspectiva ética. A noção de culpa é entendida como relevante para a responsabilidade⁴⁷⁸, e a verdade é compreendida como respeito⁴⁷⁹. Mas por que a mediação entre culpa/responsabilidade e verdade/respeito? Qual é o sentido dessa proximidade?

A responsabilidade está relacionada à noção de culpa no sentido de preocupação com o outro; a consciência de culpa conduz à responsabilidade, especialmente, em relação às

“A tragédia é o lugar onde as potências que entram em colisão são, cada uma por si, verdadeiras. A separação do ser-verdadeiro ou a não unidade da verdade é uma condição fundamental do saber trágico” (tradução nossa).

⁴⁷⁵ Karl Jaspers (1960, p. 56).

“Daí que na tragédia seja vital o interrogante: o que é verdade?” (tradução nossa).

⁴⁷⁶ Karl Jaspers (1960, p. 57).

“É conciente da fortuna e da desdita contidas em sua indagação, aspirando igualmente a ambas, dado que o que quer é a verdade” (tradução nossa).

⁴⁷⁷ Karl Jaspers (1960, p. 62).

“Todo o drama é a indagação da verdade por parte de Hamlet. A verdade, porém, não consiste apenas na resposta à interrogação isolada acerca das condições do assassinato” (tradução nossa).

⁴⁷⁸ “A responsabilidade já não se reduz ao juízo feito sobre a relação entre o autor da ação e os efeitos desta no mundo; ela se estende à relação entre o autor da ação e aquele que sofre, à relação entre agente e paciente (ou receptor) da ação. A ideia de pessoa que está a nosso cargo, somada à ideia de coisa que está sob nossa guarda, conduz assim a uma notável ampliação, que faz do vulnerável e do frágil, enquanto coisa posta sob os cuidados do agente, o objeto imediato de sua responsabilidade” (Ricœur, 2008a, p. 54).

⁴⁷⁹ “Mas não se trata da humanidade no sentido do conjunto dos homens, e sim da qualidade distintiva de humanidade presumida como comum a todas as culturas históricas” (Ricœur, 2008b, p. 273).

peessoas. O respeito, mediado pela verdade, é precisamente voltado para o indivíduo: respeitar alguém remete a dizer-lhe a verdade, o que é uma demonstração de respeito.

Assim, culpa e verdade, respeito e responsabilidade são fundamentais para a convivência ética entre as pessoas. Portanto, defende-se que, nas situações trágicas e, conseqüentemente, nos momentos de tomada de decisão, é inevitável que as reflexões perpassem essas noções. Mesmo nos momentos trágicos, a reflexão filosófica deve se manter, e o respeito e a responsabilidade precisam permanecer firmes, por mais paradoxal que isso possa parecer. Por último, conclui-se que o saber trágico em Jaspers é a sabedoria que se dedica à investigação das situações-limite do ser humano, isto é, *El Saber Trágico* em Karl Jaspers se propõe a refletir sobre as questões humanas, como a morte, o sofrimento, o conflito e a falta, para, com elas, chegar o máximo possível à atividade filosófica da existência.

3.3 – O Trágico da Ação em Paul Ricœur

Os objetivos dessa reflexão visam estabelecer uma discussão dialógico-hermenêutica fenomenológica do texto *Interlúdio: o trágico da ação*⁴⁸⁰ em três pontos: i) mostrar os enxertos, as conexões e as interpretações que Ricœur produziu sobre a tragédia grega a partir dos interlocutores que ele seleciona⁴⁸¹; ii) identificar e comparar os principais elementos poéticos que o filósofo francês retira de *Antígona* para elaboração de seu texto; iii) discutir, a partir do texto de Ricœur, a seguinte questão: como a sabedoria trágica se transfigura de conceito para noção?

Inicia-se mostrando a referência central com a qual Ricœur dialoga acerca da sabedoria trágica. O trágico, como se vê no texto do filósofo francês, é o principal tema de diálogo com Sófocles em sua obra *Antígona*. O trágico da ação⁴⁸², como nomeia Ricœur, em certo sentido, é para demonstrar que tal temática não está limitada apenas a um debate de caráter literário, abstrato, teórico ou contemplativo, mas tem suas indagações e preocupações com o mundo prático, ações e acontecimentos do âmbito da aplicação.

Nesse sentido, o filósofo francês se utiliza da tragédia grega como sendo ela um elemento não filosófico, e enxertando-a no campo filosófico. Desse modo, verifica-se a consistência do enxertamento da tragédia grega com a teleologia de Aristóteles e com a deontologia de Kant.

⁴⁸⁰ O texto encontra-se na obra de Paul Ricœur *Soi-même comme un autre* (1990).

⁴⁸¹ A seleção destes pensadores se deu pelo fato de Ricœur citá-los referencialmente em seu texto.

⁴⁸² “O trágico da ação é o lugar no qual o universal e o histórico se interseccionam e entrecruzam” (Ricœur, 2008b, p. 46). É precisamente por isso que se compreende não haver limites entre o individual-particular e o grupo-coletivo. “É esse trágico da ação que foi esvaziado na concepção totalmente formal de obrigação moral, reduzida à prova de universalização da máxima” (Ricœur, 2008a, p. 208-209).

Tem-se que elaborar um mapeamento das principais referências utilizadas, presentes no *Interlúdio: o trágico da ação*, por Ricœur, e demonstrar como este se relaciona com os interlocutores. De que maneira se dá esse entrecruzamento da obra de Sófocles com outras perspectivas filosóficas de distintas épocas históricas, linguagens diferentes e povos de comportamentos diversos?

Então, Ricœur, ao mesmo tempo em que dialoga com a obra de Sófocles, também apresenta outros interlocutores que discorreram sobre a tragédia, fazendo, com isso, uma nova interpretação do trágico, analisando e expondo algumas das mais importantes leituras sobre o que foi atribuído à obra clássica de Sófocles. Com isso, além de Sófocles, o filósofo francês manteve seu diálogo com as referências de Karl Jaspers⁴⁸³, George Steiner, Martha Nussbaum e Friedrich Hegel.

Com Jaspers, Ricœur se baseia na obra *Von der Wahrheit*, de 1947. Ricœur coloca Jaspers no diálogo a partir de um parágrafo, o qual inicia dizendo que “a tragédia ensina”⁴⁸⁴, e prossegue com a argumentação, afirmando o porquê da escolha de *Antígona* ao invés de *Édipo-Rei*. A escolha por *Antígona* faz transparecer o interesse do filósofo francês pela questão do conflito e, nesse caso, a problemática desemboca nos conflitos da vida moral.

É com essa tragédia que se possibilita um apontamento para a sabedoria. Inequivocamente, essa que foi nomeada por Jaspers como sabedoria trágica, e que Ricœur utiliza para o desenvolvimento filosófico de orientações em situações conflituosas. O filósofo francês encerra o parágrafo sinalizando para o enxertamento da sabedoria trágica com o formalismo moral.

Steiner é incluso, no texto de Ricœur, como um crítico que tem percepção apurada da importância da tragédia na dimensão do conflito e do sofrimento humano. Ricœur esclarece que:

*La tragédie d'Antigone touche à ce que, à la suite de Steiner, on peut appeler le fond agonistique de l'épreuve humaine, où s'affrontent interminablement l'homme et la femme, la vieillesse et la jeunesse, la société et l'individu, les vivants et les morts, les hommes et le divin*⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Devido à importância e referência filosófica que Ricœur dedica a Karl Jaspers, estabelecemos o próximo tópico dedicado ao pensamento do filósofo.

⁴⁸⁴ “No entanto, a tragédia ensina. E se escolhi *Antígona* é porque essa tragédia diz algo único sobre o inelutável do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria – a sabedoria trágica de que Karl Jaspers falava? – capaz de nos orientar nos conflitos de natureza totalmente diferente, que abordaremos adiante, na esteira do formalismo em moral” (Ricœur, 2014, p. 179).

⁴⁸⁵ Paul Ricœur (1990, p. 283).

“a tragédia *Antígona* toca naquilo que, na esteira de Steiner, pode ser chamado de fundo agonístico da prova humana, em que se defrontam interminavelmente homem e mulher, velhice e juventude, sociedade e indivíduo, vivos e mortos, homens e divindades” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 279-280).

Assim sendo, o filósofo francês, interpretando Steiner, segue uma linha educacional, no sentido de expressar um conteúdo que dá prioridades às ações, podendo elas serem tomadas como aprendizados, além do fundo agonístico que se constitui como característica encontrada em todo indivíduo humano. Por último, é o conflito compreendido como conteúdo intrínseco à pessoa humana que permanece nos diversos períodos, histórico, social e cultural, considerando-se assim o ponto fundamental defendido pela interpretação de Ricœur.

Referente às presenças de Nussbaum e Hegel no texto de Ricœur, faz-se um percurso mais alongado por serem precisamente de maior escala argumentativa e interpretativa. Nas citações desses filósofos, Ricœur dedica reflexões e especulações mais acuradas às posições teóricas e filosóficas nas quais eles escreveram sobre *Antígona*.

Nussbaum é indispensável interlocutora para a leitura de Ricœur acerca da tragédia grega, sua importância se dá por conta da sua obra *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*⁴⁸⁶ (1986). Em *Interlúdio: o trágico da ação*, Ricœur cita Nussbaum, literalmente, no decorrer do texto duas vezes e quatro vezes em nota de rodapé.

Nas duas citações, Ricœur mostra que a filósofa americana não rompeu com o pensamento hegeliano, ao contrário desenvolve uma continuidade do pensamento de Hegel em torno do trágico; porém, não é apenas com a questão do ensinar, e Ricœur mostra que “*C'est sur ce second point, plus encore que sur le premier, que pourra se greffer la sagesse tragique capable d'orienter une sagesse pratique*”⁴⁸⁷.

Continuando, o autor diz que a segunda citação pressupõe “*La stratégie de simplification, comme dit Nussbaum, que scelle l'unique allégeance aux morts – « Ô tombeau, chambre nuptiale... » (v. 892) – ne rend pas Antigone moins inhumaine que Créon*”⁴⁸⁸. Na interpretação do pensamento de Ricœur, tanto Hegel quanto Nussbaum rejeitam a ideia de que *Antígona* tenha superioridades morais e transcendências aos valores de sua época.

As notas de rodapé indicativas a Nussbaum são quatro: a primeira é apenas uma referência a sua obra, em que Ricœur defende a posição de Hegel: “*Antigone enseigne sur le ressort tragique de l'action*”⁴⁸⁹, e, na mesma perspectiva, no entanto, com um maior aprofundamento, segue Nussbaum; a segunda nota é uma citação direta mostrando Polinice e a

⁴⁸⁶ A tradução brasileira de língua portuguesa ficou: *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e Ética na Tragédia e na Filosofia Grega* (2009).

⁴⁸⁷ Paul Ricœur (1990, p. 284).

“É nesse segundo ponto, mais ainda que no primeiro, que poderá inserir-se a sabedoria trágica capaz de orientar uma sabedoria prática” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 280).

⁴⁸⁸ Paul Ricœur (1990, p. 285).

“A estratégia de simplificação, como diz Nussbaum, que sela a lealdade única aos mortos, ‘Ó túmulo, quarto nupcial...’ (v. 892), não torna Antígona menos inumana que Creonte (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 280).

⁴⁸⁹ Paul Ricœur (1990, p. 284).

“Antígona ensina sobre o móbil do trágico da ação” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 280).

questão da tradução de Mazon; a terceira nota, diz Ricœur: “*Nussbaum, à qui je dois cette suggestion, observe combien est finalement ambigu l’éloge de l’homme*”⁴⁹⁰, e assim, o filósofo francês expressa essa ambiguidade, referindo-se às questões entre o bem e o mal, entre as leis da terra e as leis dos deuses; no *Interlúdio*, a quarta nota de rodapé remete à pesquisa de Nussbaum indicando as “*cinquante occurrences de termes relatifs à la délibération*”⁴⁹¹.

Em Hegel, *Fenomenologia do espírito* e *Cursos de estética*, são explícitas as influências apropriadas pela escrita de Ricœur. O filósofo francês diz que a escolha da tragédia *Antígona* para o desenvolvimento de seu *Interlúdio* dá-se a partir da leitura do filósofo alemão nos seguintes pontos: na instrução do ético pelo trágico, na educação mediada pelo trágico da ação, na tragédia, como temática do conflito; é na tragédia *Antígona* que, segundo Hegel, pode-se discutir questões sobre os limites da política e as contradições internas das personagens, especificamente, entre Antígona e Creonte.

Deste modo, a posição de Ricœur aparece expressamente, com clareza, dizendo que, “*«renoncer à Hegel», ce n’est pas à l’occasion de son traitement de la tragédie; car la ‘synthèse’ qu’on reproche volontiers à Hegel d’imposer à toutes les divisions que sa philosophie a le génie de découvrir ou d’inventer, ce n’est précisément pas dans la tragédie qu’il la trouve*”⁴⁹².

Ricœur escreve: *Dans la Phénoménologie de l’esprit, le tragique est ce moment de l’esprit où l’unité harmonieuse de la belle cité est rompue par une action (Handlung), l’action d’individualités particulières, d’où procède le conflit entre les caractères*⁴⁹³. A nota de rodapé mostra uma leitura da *Fenomenologia do espírito* a qual Ricœur destaca a individualidade particular como propulsora do conflito.

É por meio dessa individualidade particular que subsiste a ruptura dos poderes éticos, é a compreensão de que a ética estabelecida está rasurada pelas individualidades, e com essas individualidades que os particulares são reconhecidos diante das grandes questões universais.

⁴⁹⁰ Paul Ricœur (1990, p. 286).

“Nussbaum, a quem devo essa sugestão, observa como, afinal, é ambíguo o elogio ao homem” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 282).

⁴⁹¹ Paul Ricœur (1990, p. 287).

“Cinquenta ocorrências de termos relativos à deliberação” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 283).

⁴⁹² Paul Ricœur (1990, p. 288).

“renunciar a Hegel’ em algum ponto, não é no seu tratamento da tragédia; pois a ‘síntese’, que em geral se reprova Hegel por querer impor a todas as divisões que sua filosofia tem o gênio de descobrir ou inventar, ele não encontra precisamente na tragédia” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 284-285).

⁴⁹³ Paul Ricœur (1990, p. 287).

“Na Fenomenologia do espírito, o trágico é aquele momento do espírito em que a unidade harmoniosa da bela cidade é rompida por uma ação (hand-lung), a ação de individualidades, da qual procede o conflito entre os caracteres” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 285).

O relevante para a leitura de Ricœur, na escolha pela interpretação que Hegel desenvolve sobre *Antígona*⁴⁹⁴, verifica-se em duas observações: a primeira envolve as protagonistas de *Antígona*, em que, para que haja o impulsionamento das potências éticas, é preciso o completo desaparecimento da existência particular; a segunda é, justamente, o impacto do pensamento na conjuntura ética dessas personagens, conforme se destacam no texto as ações dos “*les héros-victimes du drame*”⁴⁹⁵ nas representações dos processos educativos.

Dessa maneira, Hegel traça sua argumentação filosófica, explorando o conteúdo de *Antígona* e não separando a ética da educação – não é esse o procedimento dialético hegeliano. Mas o que ocorre, na escrita de Hegel, segundo a *Fenomenologia do espírito* (2012), demanda que, por meio de *Antígona*, é possível assegurar uma elaboração poética tanto sobre educação ética quanto sobre ética da educação.

Se a preocupação, em *Fenomenologia do espírito*, foi com a questão conflitiva de âmbito educacional ético da individualização, no *Curso de estética*, de Hegel, Ricœur, ao analisar, diz: “*la question est d'identifier les conflits que la moralité suscite au niveau même de ces puissances spirituelles que Hegel semble tenir pour non contaminées par le conflit, seule l'unilatéralité des caractères étant source de tragique*”⁴⁹⁶. Se, para Hegel, não é concernente o conflito na moralidade, e nem no trágico, distintamente, essa não é a posição do filósofo francês, que entende o campo moral e a concepção trágica como lugares direcionados aos embates e às divergências entre as pessoas.

É compreendendo esse conflito que Ricœur, no âmbito da vida moral das pessoas, interpreta a tragicidade, não apenas como um trágico da ação, em suas praticidades, mas a sua ação se desdobrando nos entremeios do conflito, são nessas reflexões da ética, da moral e da moralidade que o filósofo francês entrecruza as conflitualidades, mostrando o quão elas estão presentes nas vidas das pessoas.

Ricœur defende uma relação de proximidade entre ética e moral sem impor limites.

⁴⁹⁴ “*Pour que les puissances éthiques que les protagonistes servent subsistent ensemble, la disparition de leur existence particulière est le prix entier à payer. Ainsi les héros-victimes du drame ne bénéficient pas de la « certitude de soi » qui est l'horizon du procès éducatif dans lequel la conscience de soi est engagée*” (Ricœur, 1990, p. 285).

“Para que as potências éticas que os protagonistas servem subsistam juntas, o preço que deve ser pago é o desaparecimento de sua existência particular. Assim os heróis-vítimas do drama não gozam da ‘certeza de si’ que é o horizonte do processo educativo no qual a consciência de si se empenha” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 285).

⁴⁹⁵ Paul Ricœur (1990, p. 288).

“heróis-vítimas do drama” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 285).

⁴⁹⁶ Paul Ricœur (1990, p. 290).

“a questão é identificar os conflitos que a moralidade provoca no nível dessas potências espirituais que Hegel parece considerar não contaminados pelo conflito, sendo a fonte do trágico a unilateralidade dos caracteres” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 286).

*Mon pari est que la dialectique de l'éthique et de la moralité, au sens défini dans les études pré-cédentes, se noue et se dénoue dans le jugement moral en situation, sans l'adjonction, au rang de troisième instance, de la Sittlichkeit, fleuron d'une philosophie du Geist dans la dimension pratique*⁴⁹⁷.

Dessa maneira, a perspectiva e o apontamento de Hegel, na discussão com trágico, são de suma importância para a relação interpretativa com a moralidade. O filósofo francês diz, ainda: “*Le tragique, au stade que notre investigation a atteint, n'est pas à chercher seulement à l'aurore de la vie éthique, mais au contraire au stade avancé de la moralité, dans les conflits qui se dressent sur le chemin conduisant de la règle au jugement moral en situation*”⁴⁹⁸. De tal modo, que a *Sittlichkeit* hegeliana deve ser o reflexo do conteúdo, posto em debate, na dimensão da tragicidade.

Pontua-se aqui, os principais elementos poéticos os quais Ricœur se apropria, em *Antígona*, para o desenvolvimento de sua interpretação e elaboração acerca do trágico da ação. E, sendo assim, um dos objetivos dessa pesquisa é identificar como esses termos gregos aparecem no texto do filósofo francês. Consequentemente, a questão que se coloca é: por que Ricœur preserva alguns termos gregos?

Ricœur apresenta sua desconfiança ao dizer: “*De cette irruption intempestive, nous attendons le choc susceptible d'éveiller notre méfiance à l'encontre non seulement des illusions du cœur, mais aussi des illusions nées de l'hubris de la raison pratique elle-même*”⁴⁹⁹. Como mencionado anteriormente, sobre os termos gregos, a *Hýbris* (ὕβρις), que se constitui no sentido judaico-cristão de pecado⁵⁰⁰, a qual indica ultrapassar a medida, consistindo em significados como: excesso, orgulho, insolência, violência, injúria, insulto, atos soberbos, atos desesperados e atos angustiantes. São nestes atos, o lugar da sabedoria trágica, que se encontram os momentos trágicos da vida.

Ricœur declara: “Para só tratar de um sintoma do trágico manifesto na superfície do texto e da ação, diremos que o modo totalmente discordante como os dois protagonistas traçam

⁴⁹⁷ Paul Ricœur (1990, p. 290).

“Minha aposta é que a dialética entre ética e moralidade, no sentido definido nos estudos anteriores, ata-se e desata-se no juízo moral em situação, sem a adjunção de terceira instância, da *Sittlichkeit*, o que de mais precioso há numa filosofia do *Geist* na dimensão prática” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 287).

⁴⁹⁸ Paul Ricœur (1990, p. 290).

“O trágico, ao estágio atingido por nossa investigação, não deve ser buscado apenas na aurora da vida ética, mas ao contrário, no estágio avançado da moralidade, nos conflitos que se erguem no caminho, conduzindo da regra ao juízo moral em situação” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 286).

⁴⁹⁹ Paul Ricœur (1990, p. 281).

“Dessa irrupção intempestiva esperamos o choque capaz de despertar nossa desconfiança em relação não só às ilusões do coração, como também às ilusões nascidas de *hýbris* da razão prática” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 277).

⁵⁰⁰ *Hýbris* (ὕβρις) “1 tudo o que ultrapassa a medida; excesso. 2 orgulho; insolência. 3 pl. pensamentos ou atos soberbos. 4 ardor excessivo; arrebataimento; ímpeto; insolência; violência. 5 fervura ou fermentação. 6 fogueira. 7 ato de desespero. 8 ultraje; injúria; insulto. 9 violência física” (Dicionário grego-português, 2006, p. 154).

a linha que separa amigo e inimigo, *Philos* e *ekhthros*”⁵⁰¹. Nesta citação, são destacados os dois últimos termos, o primeiro *philos* (*φίλος*), onde aparece o esclarecimento da origem dos sentimentos amistosos, correspondendo aos: sentimentos de amizade, o amigo, o aliado, o amado, o querido⁵⁰². O segundo termo, *ekhthros* (*ἐχθρός*), remete ao significado de odioso, detestável ou inimigo⁵⁰³. O trágico, pode aparecer por exemplo, na morte de um amigo como na vingança de um inimigo.

Em continuidade, se têm mais dois termos gregos, escolhidos por Ricœur, que são terror e piedade. E, segundo sua afirmação, “essa metaforização do *phobos* e do *eleos* – terror e piedade – é a condição de toda e qualquer instrução propriamente ética”⁵⁰⁴. O termo *Phobos* (*φόβος*) corresponde a: ação de expulsar ou amedrontar alguém, objetos que podem assustar ou trazer medo e pode ser aquilo que causa pavor e terror⁵⁰⁵. O outro termo, *eleos* (*ἔλεος*), significa: piedade, sentir piedade por alguém, a sensibilidade de misericórdia pelas pessoas, aquilo que é o causador de piedade, *person*⁵⁰⁶. O medo e a piedade são características não apenas das tragédias gregas, mas também dos momentos trágicos da vida.

Ricœur usa e cita algumas vezes o termo *Dikê*: “*Or, c’est une autre Dikê, non moins ténébreuse, que célèbre le coryphée*”⁵⁰⁷. *Dikê* (*Δίκη*): é a ideia de norma, a noção de costume, a maneira de ser ou de fazer, a regra a ser seguida ou a expectativa de cumprimento da justiça⁵⁰⁸. A importância que Ricœur dá aos termos gregos remete a preservação ou recuperação de sentido. Existe na hermenêutica do filósofo francês a necessidade de abordagem do sentido primário dos termos para compreensão do que seria a tragédia e como se dá a passagem para o trágico da ação.

O termo *ode* é interpretado, no contexto ricœuriano, especificamente, da seguinte forma: “*La célébration du soleil, dans la première Ode, est celle d’un œil – « œil du jour ruisselant » – moins partial que celui des mortels*¹. *Vient un peu plus loin, prononcée sur le*

⁵⁰¹ Paul Ricœur (2014, p. 278).

⁵⁰² *Philos* (*φίλος*): “1 que tem sentimentos de amizade; amigável. 2 protetor da amizade. 3 amigo; aliado (trirreme). 4 que provém de um amigo. 5 amado; querido; dileto. 6 terra aliada. 7 os bens dos aliados” (Dicionário grego-português, 2006, p. 209).

⁵⁰³ *Ekthros* (*ἐχθρός*): “1 odioso; detestável para alguém, inf. é odioso para mim. 2 que odeia; inimigo de. 3 o inimigo” (Dicionário grego-português, 2006, p. 182).

⁵⁰⁴ Paul Ricœur (2014, p. 279).

⁵⁰⁵ *Phobos* (*φόβος*): “1 ação de expulsar, de amedrontar. 2 objeto que assusta; espantalho. 3 fuga, começar a fugir. 4 medo; pavor; terror de algo” (Dicionário grego-português, 2006, p. 216).

⁵⁰⁶ *Eleos* (*ἔλεος*): “1 piedade; clemência; compaixão de, gen. sentir piedade por alguém, por misericórdia. 2 o que causa piedade. 3 Piedade, person” (Dicionário grego-português, 2006, p. 49-50).

⁵⁰⁷ Paul Ricœur (1990, p. 285).

“ora, é outra *Dikê*, não menos tenebrosa, que o corifeu celebra” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 281).

⁵⁰⁸ *Dikê* (*Δίκη*): “1 norma; uso; costume; maneira de ser ou de fazer. 2 regra a ser seguida; direito; justiça; equidade. 3 direito; razão. 4 punição; condenação; pena. 5 ação judiciária; processo privado. 7 Dice; a Justiça person. 8 a Vingança ou o Castigo” (Dicionário grego-português, 2006, p. 241-241).

mode gnomique, la fameuse déclara- tion qui ouvre l'Ode sur l'homme"⁵⁰⁹. A descrição de *Ode*, *ὕδῃ* (*ōdē*) é: canto, canção, cântico, encantação, ação de cantar corda de instrumento musical⁵¹⁰.

A música e o canto são elementos centrais das encenações teatrais trágicas.

Ricœur esclarece o heroísmo do ser humano: "*Plus deinon que tout homme est, en ce sens ambigu du mot, le héros tragique. Plus tard encore, quand le destin des protagonistes sera scellé, le chœur, laissé sans ressource d'avis, ne peut que gémir*"⁵¹¹. E, assim, a definição de *deinon* (*δεινόν*): inspira temor, terrível, temível, inspira o mau, infunde o terror e o perigo⁵¹². O *deinon*, na relação com o trágico, é o termo que demonstra a ação, a qualificação, intensão e a intensidade prática da tragédia.

Contudo, identificar os termos gregos presentes no texto de Ricœur não é suficiente, precisa-se saber o porquê dessas palavras aparecerem no texto, quais os motivos levaram o autor a preservar a transliteração dos termos na língua original. Essas são questões em que as respostas derivam da perspicácia e expertise hermenêutica do filósofo. Verifica-se, nessas exposições das citações e das palavras gregas, as preocupações de Ricœur em olhar o texto com a precisão dos termos, as variações linguístico-culturais, o rigor conceitual de seu interlocutor, as modificações das palavras e a interpretação no âmbito da polissemia. Assim, percebe-se que todas essas questões aqui destacadas são preocupações que o filósofo francês dedica aos termos gregos.

Ao mostrar as descrições dos termos gregos preservados por Ricœur e, consequentemente, os significados apresentados, tem-se a intenção de colocar em questão a maneira como o filósofo francês trata os termos com os quais ele dialoga e interpreta. Verificou-se, então, a sua preocupação com a influência que a temporalidade pode exercer na mudança de sentido.

Quando se reescreve e se compara os termos gregos entre a seleção e a posição de Ricœur juntamente com o significado, identifica-se coerência e respeito com que o filósofo

⁵⁰⁹ Paul Ricœur (1990, p. 285).

"A celebração do sol, na primeira Ode, é a de um olho – 'olho do dia fulgurante' – menos parcial que o dos mortais. Vem um pouco a diante, proferida de modo gnômico, a famosa declaração que inicia a Ode sobre o homem" (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 282).

⁵¹⁰ *Ode, ὕδῃ* (*ōdē*): "1 canto; canção; cântico; ode. 2 canto mágico; encantação. 3 ação de cantar; o cantar. 4 corda de instrumento musical" (Dicionário grego-português, 2006, p. 264).

⁵¹¹ Paul Ricœur (1990, p. 285).

"Mais deinon que qualquer homem, nesse sentido ambíguo da palavra, é o herói trágico. Mais adiante ainda, quando o destino dos protagonistas estiver selado, o coro, ficando sem o recurso do aviso, só pode gemer" (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 282-283).

⁵¹² *Deinon* (*δεινόν*): "1 que inspira temor; terrível; temível. 2 que inspira temor respeitoso; venerável. 3 que provoca assombro; terrível; impressionante. 4 violento; intenso; irresistível. 5 admiravelmente dotado; extraordinariamente hábil. 6 mau; funesto. 7 o que infunde terror; o terror. 8 o perigo" (Dicionário grego-português, 2006, p. 201).

francês se deteve de modo hermenêutico, não os desvirtuando e nem os desvinculando de seu sentido primário, presente na tragédia grega.

Assim cabe a indagação: qual a importância ou contribuição desses termos para esta tese? É no uso desses termos que podemos identificar a sabedoria trágica. Esses termos gregos confirmam que a sabedoria prática é insuficiente para dar conta e não sustenta, de modo a mediar, a tragicidade da vida, o que implica a exigência da reflexão de uma sabedoria trágica, são termos que corroboram com alguns fragmentos a qual exige a necessidade de uma sabedoria trágica, que possibilite a indagação e o pensamento reflexivo sobre os momentos trágicos e deliberativos da vida humana.

Portanto, afirma-se aqui que o trabalho hermenêutico de Ricœur se identifica e se relaciona com a reflexão da busca dos sentidos, da compreensão e da interpretação do trágico. O filósofo francês não perde de vista o modo hermenêutico para examinar as peculiaridades e as singularidades fenomênicas expressas na poética de Sófocles.

As palavras (sabedoria e trágica) surgem descritas, no texto, em cinco ocasiões, o que permite verificar o contexto, a referência, o sentido e a interpretação em que elas estão relacionadas, veja-se:

- Primeira ocasião, “*Bien au contraire, faute de produire un enseignement direct et univoque, la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l’épreuve du seul jugement moral en situation*”⁵¹³. Ricœur destaca que a sabedoria trágica, em seus ensinamentos, não se preocupa com univocidade ou homogeneidade; mas mostra à sabedoria prática que esta deve se voltar para as questões morais.
- Segunda, “*Si, en effet, j’ai choisi Antigone, c’est parce que cette tragédie dit quelque chose d’unique concernant le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale, et en outre esquisse une sagesse – la sagesse tragique dont parlait Karl Jaspers*”⁵¹⁴. Ricœur acentua como se dá a preferência pela *Antígona* e diz que o termo ‘sabedoria trágica’, ao qual está se referindo, é o mesmo de Karl Jaspers.
- Terceira, “*C’est sur ce second point, plus encore que sur le premier, que pourra se greffer la sagesse tragique capable d’orienter une sagesse pratique*”⁵¹⁵. Nesse

⁵¹³ Paul Ricœur (1990, p. 281).

“muito pelo contrário, em vez de produzir um ensinamento direto e unívoco, a sabedoria trágica submete a sabedoria prática à prova do juízo moral em situação” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 277).

⁵¹⁴ “e se escolhi *Antígona* é porque essa tragédia diz algo único sobre o caráter inelutável do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria – a sabedoria trágica de Karl Jaspers?” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 279).

⁵¹⁵ Paul Ricœur (1990, p. 284).

“é nesse segundo ponto, mais ainda que no primeiro, que poderá inserir-se a sabedoria trágica capaz de orientar uma sabedoria prática?” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 280).

ponto, o filósofo francês fala de uma orientação, um apontamento de direção em que a sabedoria trágica pode remeter à sabedoria prática.

- Quarta, “*A cet égard, une des fonctions de la tragédie à l’égard de l’éthique est de créer un écart entre sagesse tragique et sagesse pratique*”⁵¹⁶. Essa distância a que se refere o filósofo francês indica o porquê da tragédia, que, nesse caso, está partindo de uma ficção, ao que não seria recomendado apresentar ou dispor de certas indicações para mediar algum conflito.
- Quinta, “*la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l’homme de la praxis à réorienter l’action, à ses propres risques et frais, dans le sens d’une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique*”⁵¹⁷. Aqui, Ricœur observa que a sabedoria trágica, em alguma medida, pode reorientar a pessoa da *praxis*, que em determinado tempo ficou agoniada, no caminho da sabedoria prática.

Portanto, constata-se que, nas descrições sobre a noção de sabedoria trágica⁵¹⁸ pontuadas no texto de Ricœur, há a falta de um desenvolvimento de modo conceitual. A sabedoria trágica não foi constituída a partir de critérios filosóficos conceituais; falta nela elaborações reflexivas de uma categoria filosófica. O filósofo francês não apresenta seus limites, suas fronteiras e nem suas relações de refiguração; ele não formula problemáticas com rupturas ou mediações teóricas, não institui uma dialética de proposição enxertiva e, consecutivamente, não a prepara com o sentido que a movimenta para a especulação da realidade. Desse modo, significa que a sabedoria trágica, em Ricœur, deixa uma abertura a qual o pensamento filosófico possa organizar uma elaboração conceitual.

3.4 – As Dimensões da Sabedoria Trágica

⁵¹⁶ Paul Ricœur (1990, p. 288).

“Nesse aspecto, uma das funções da tragédia em relação à ética é criar uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 284).

⁵¹⁷ Paul Ricœur (1990, p. 288).

“a tragédia, depois de ter desorientado o olhar, condena o homem da *praxis* a reorientar a ação, por sua própria conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação que corresponda melhor à sabedoria trágica” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 284).

⁵¹⁸ Compreende-se que a sabedoria trágica tem relações diretas com a ética: “é a reorientação do homem da *praxis* pela ação e pelo trágico. É ter como parâmetro uma reorientação que considera e avalia os atos na tomada de decisão, é a sua própria atitude em ação considerando a reponsabilidade e a equidade, portanto, envolvendo o outro e as instituições justas” (Carneiro e Souza, 2021, p. 34).

Nesta reflexão, a concentração se volta para a demonstração das principais características da noção de sabedoria trágica⁵¹⁹ às quais correspondem as seguintes dimensões: filosófica, reflexiva e ética.

A primeira dimensão problematiza a relação entre a filosofia e a não-filosofia, a qual respalda o surgimento da sabedoria trágica. Na dimensão seguinte, se desenvolve a abordagem reflexiva sobre as características da noção de sabedoria trágica. Na terceira dimensão, a questão da ética implica na concepção do respeito às pessoas como fim em si mesmo, prevalecendo sobre a norma; conseqüentemente, buscando mostrar a relação da vida com o trágico da ação, remetendo a uma concepção de ética, que formulamos nesta tese como noção de sabedoria trágica desde Ricœur.

Em todas essas dimensões, o sentido corresponde à demonstração da noção de sabedoria trágica, de como o trágico da ação, os momentos singulares, difíceis e trágicos estão presentes na vida humana⁵²⁰, exigindo um ponto de partida para uma rigorosa reflexão dessas situações específicas.

3.4.1 – *Dimensão Filosófica*

A noção de sabedoria trágica tem seus fundamentos calcados, primeiro de tudo, na filosofia. E, especificamente, a partir do pensamento filosófico de Paul Ricœur. Cabe, nesse

⁵¹⁹ “Falta lembrar em algumas palavras de que modo a passagem do ponto de vista deontológico ao ponto de vista da sabedoria prática acarreta uma última transformação da ideia de justiça. Ela incide sobre decisões difíceis que devem ser tomadas em circunstâncias de incerteza e conflito sob o signo do trágico da ação, quer se trate de conflito entre normas de peso aparentemente igual, quer de conflito entre o respeito à norma e a solicitude às pessoas, quer de escolhas que não seriam feitas entre o branco e o preto, mas entre o cinzento e o cinzento, quer enfim de escolhas nas quais seja estreita a margem entre o mal e o pior. Dizer o direito nas circunstâncias singulares de um processo, portanto no âmbito da forma judiciária das instituições de justiça, constitui um exemplo paradigmático daquilo a que nos referimos aqui com a ideia de justiça como equidade” (Ricœur, 2008b, p. 68). Diferentemente de Paul Ricœur, que defende que a sabedoria prática incide sobre momentos singulares, difíceis e trágicos, esta tese sustenta que, no que diz respeito aos momentos trágicos, a sabedoria prática é insuficiente, incapaz de deliberar e interpretar, exigindo, assim, a noção de sabedoria trágica.

⁵²⁰ Cláudio Reichert do Nascimento desenvolve sua pesquisa sobre *A questão da vida em Paul Ricoeur*; no entanto, reconhece-se que, embora a questão da tragédia não integrasse seus objetivos, faltou uma reflexão mais contundente que articulasse a vida à dimensão do trágico. “Ricoeur quer dar ênfase à vida como “certa necessidade de existir” que não pode ser dominada ou sujeitada pela consciência ou pelo querer. Então, a vida não é algo sobre o qual exercemos nosso poder, porém, ao mesmo tempo, ela é constituinte de nosso existir. O próprio exercício da liberdade é um ato que depende da nossa condição de ser vivente[...]”.

A vida é, então, sentida, mas não é conhecida, porque conhecê-la incorreria em observá-la e descrevê-la através de um conceito ou por meio de um enunciado, o que seria reduzi-la ao tipo de operação que empregamos às coisas. Neste sentido, Ricoeur defende que a vida não pode dar-se parcialmente, senão em sua totalidade, claramente, pondo como pressuposto a distinção entre percepção imanente e percepção transcendente, ou seja, a distinção entre a existência como vivido e a existência como coisa” (Nascimento, 2014, p. 54).

“Concernente à noção de vida, a consideração mais importante refere ao fato que a vida está sob a forma de uma unidade de organização que em si mesma tende ao equilíbrio e à auto-regulação. Assim, a vida em sua organização vital independe da vontade para o funcionamento de suas funções orgânicas. A ordenação que se revela no modo de ser em vida exhibe também a unidade de crescimento a qual estamos submetidos e a qual vivemos sem a necessidade de considerar a sua divisão em partes, a não ser como um instrumento teórico” (Nascimento, 2014, p. 217).

sentido, entender como a sabedoria trágica se interliga ao filosófico e para isso é preciso a compreensão que o filósofo tem sobre filosofia e a sua distinção com a não-filosofia.

Lectures 2: La contrée des philosophes (1992) e *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (1992) são as obras com as quais se mantém um diálogo sobre filosofia segundo Ricœur. Precisamente sobre essa questão, o filósofo francês se aprofunda indagando a respeito: “*qu’est-ce que la philosophie? Où sont ses frontières? Qu’est-ce qui qualifie un mode de pensée et d’expression comme philosophique? Ces interrogations précèdent et préparent une question plus actuelle qui sera examinée ultérieurement: qu’est-ce que philosopher aujourd’hui?*”⁵²¹.

Vê-se que o foco do filósofo modifica e se projeta na ideia de ‘como’. Ele propõe uma reformulação do problema. Não mais sobre o que é a filosofia? Mas como é filosofar nessa contemporaneidade? Refiguração idêntica está desenvolvida mais a frente, uma reformulação da ética, partindo de uma ética (sabedoria prática) para uma ética trágica (sabedoria trágica).

Prosseguindo com a reflexão distintiva entre filosofia e não-filosofia, verifica-se que Ricœur descreve algumas observações destacando, principalmente, questões como: relação, tarefa, fontes e objetos que são tomados pela filosofia.

*Je pense que c’est d’abord redécouvrir la relation intime de toute pensée philosophique, de tout travail philosophique, avec la non-philosophie [...]. La philosophie a ses sources hors d’elle-même. Je dis ses sources, non son point de départ; la philosophie est responsable de son point de départ, de sa méthode, de son achèvement; la philosophie cherche son point de départ; elle va vers son point de départ; [...]. Je dis donc: la philosophie est en débat avec Kierkegaard comme avec tout génie non philosophique; sa tâche propre reste de chercher le principe ou le fondement, l’ordre ou la cohérence, la signification de la vérité et de la réalité; sa tâche est réflexive et spéculative*⁵²².

Esta tese assume a distinção entre filosofia e não-filosofia do filósofo francês e demonstra como a filosofia atua em relação a não-filosofia como fundamento da afirmação da noção de sabedoria trágica, na qual a proposição, acima, reside em três pontos:

- A região onde se localiza a tragédia é o não-filosófico, diferentemente da região de aplicação da sabedoria trágica, que está situada na filosofia.

⁵²¹ Paul Ricœur (1992b, p. 144).

“O que é a filosofia? Onde estão as suas fronteiras? O que qualifica um pensamento e uma expressão como filosóficos? Essas interrogações precedem e preparam uma pergunta mais atual que será examinada posteriormente: o que é filosofar hoje?” (tradução de Nicolás Nyimi Campanário, 1996a, p. 83).

⁵²² Paul Ricœur (1992d, p. 34-35).

Penso que é em primeiro lugar redescobrir a relação íntima de todo pensamento filosófico, de todo trabalho filosófico, com a não filosofia. [...] A filosofia sempre tem a ver com a não filosofia, porque a filosofia não tem objeto próprio. Ela reflete sobre a experiência: científica, ética, estética, religiosa. A filosofia tem suas fontes fora de si mesma. [...] Digo, portanto: a filosofia está em debate com Kierkegaard como com todo gênio não filosófico; sua tarefa própria é buscar o princípio ou o fundamento, a ordem ou a coerência, a significação da verdade e da realidade; sua tarefa é reflexiva e especulativa (tradução de Marcelo Perine e Nicolás Campanário, 1996b, p. 34-35).

- Em um movimento (reflexivo e interpretativo), a filosofia toma para si a tragédia e desenvolve uma refiguração em que a sabedoria trágica se torna uma noção ética.
- A sabedoria trágica, enquanto noção filosófica, toma para si objetos, fontes e experiências que estão necessariamente no trágico da ação, consequentemente, nos momentos trágicos da vida.

Diante dessa exposição, pode-se pontuar que não há filosofia sem o não-filosófico e que a sabedoria trágica é estritamente filosófica. A mediação que ocorre entre filosofia e não-filosofia avança na construção/interpretação de novidades teóricas, de originalidades conceituais e de inéditas perspectivas. Assim, se dá o surgimento da noção de sabedoria trágica, a partir relação entre filosofia (sabedoria prática) e a tragédia (trágico da ação).

Então, tendo identificado que a filosofia e a não-filosofia são distintas nos seus mais diversos modos (relação, tarefa, experiências, fontes e objetos), faz-se preciso retomar a compreensão de que mesmo sendo evidenciada tal questão, não há impedimentos para a filosofia possa se apropriar do não-filosófico. Ora, essa é a proposta de Ricœur. Sequencialmente, esta tese elabora como proposição a sabedoria trágica a qual é retomada da tragédia e refigurada pela filosofia em uma noção precisamente ética.

No âmbito da noção filosófica de sabedoria trágica, formulam-se questionamentos sobre os princípios, fundamentos, ordens e coerências nos/dos momentos trágicos. São nesses momentos da vida humana, quando indagados pela sabedoria trágica, apresentam resultados na busca por sentidos e, consequentemente, nas questões da realidade.

Para Ricœur, sempre é possível desenvolver uma mediação entre razão e mito⁵²³ (filosofia e tragédia). “Sugere-se, assim, a tarefa arquitetônica da razão, já esboçada no jogo das correspondências míticas. É essa totalidade, enquanto tal, que exige ser dita ao nível da reflexão e da especulação”⁵²⁴. Sem exclusão do mito ou da razão (tragédia ou filosofia), ao contrário, sempre que houver viabilidade, mediando-as, enxertando-as ou refigurando-as a partir da atitude filosófica reflexiva e especulativa.

Volta-se à ideia de como o trágico se relaciona com a filosofia. “*je groupe aujourd’hui quelques ouvrages consacrés au tragique et qui tous amorcent, à propos d’une expérience privilégiée, cette reprise du nonphilosophique dans la philosophie*”⁵²⁵. A narrativa do pensamento filosófico se dá por meio de uma retomada do que não é filosofia. Portanto, a

⁵²³ Ver: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* (2008) de Jean-Pierre Vernat e Pierre Vidal-Naquet.

⁵²⁴ Paul Ricœur (1977, p. 43).

⁵²⁵ Paul Ricœur (1992b, p. 176).

“Reúno trabalhos dedicados ao trágico que estimulam, a respeito de uma experiência privilegiada, essa retomada do não filosófico na filosofia” (tradução de Nicolás Nyimi Campanário, 1996a, p. 115).

proposta que se elabora é precisamente a recuperação da sabedoria prática (filosofia) pela sabedoria trágica (tragédia), remetendo a uma reescrita filosófica da sabedoria trágica.

Nessa mediação entre o trágico e a filosofia, Ricœur ressalta: “*il nous a paru approprié de faire entendre une autre voix que celle de la philosophie – même morale ou pratique –, une des voix de la non-philosophie: celle de la tragédie grecque*”⁵²⁶. É preciso salientar a seguinte frase: “ouvir outra voz”. Primeiro, porque ela corresponde ao modo como funciona a movimentação do pensamento filosófico o de ouvir; segundo, a importância de se ter uma voz dissonante, conflitante, para a elaboração da filosofia; terceiro, não há interpretação da filosofia sem a relação dialógica.

Considerando esse mesmo esquema, de ouvir outra voz, formula-se que: A sabedoria trágica respaldada na dimensão filosófica tende a ouvir as vozes das pessoas (do si e do outro; dos indivíduos sociais e políticos); ela tem seus conflitos atuantes, não nos momentos singulares ou difíceis, mas nos momentos trágicos da vida humana; sua dialética filosófica corresponde a interpretar as ações intrínsecas aos momentos trágicos.

Sobre essa correspondência de mediação, diz o filósofo francês: “*L’irruption du tragique, en ce point de notre méditation, doit son caractère intempestif à sa dimension non philosophique*”⁵²⁷. O trágico é a não-filosofia na medida em que não usa a tradicional forma de racionalidade, mas inclui em sua reflexão o si-mesmo e o outro. O trágico oferece condições para que a filosofia consiga elaborar reflexões, enxertamentos, mediações e refigurações de questões sobre a vida. Portanto, são exatamente com essas características que se pode compreender a noção de sabedoria trágica, não como arte cênica, dança ou espetáculo⁵²⁸, mas estritamente como noção filosófica.

Desse modo, dialogando sobre essa relação (filosofia e não-filosofia), se compreende que “*La nonphilosophie de la tragédie consiste dans la rencontre d’une croyance de spectacle et d’une incantation poétique qui rend présentes les transcendances auxquelles s’affrontent les libertés*”⁵²⁹. Portanto, a sabedoria tragédia implica nessa presentificação da realidade, a qual exige tomadas de decisões e condiz com reflexões filosóficas enxertadas em alguns momentos

⁵²⁶ Paul Ricœur (1990, p. 281).

“Pareceu-nos apropriado fazer ouvir outra voz que não a da filosofia, ainda que moral ou prática, uma das vozes da não filosofia: a da tragédia grega” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 277).

⁵²⁷ Paul Ricœur (1990, p. 281).

“O caráter intempestivo com que o trágico irrompe neste ponto de nossa meditação se deve à sua dimensão não filosófica” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 277).

⁵²⁸ Aristóteles, *Poética* (2017).

⁵²⁹ Paul Ricœur (1992b, p. 188).

“a não-filosofia da tragédia consiste no encontro de uma crença de espetáculo e de um encantamento poético que presentifica as transcendências com as quais se enfrentam as liberdades” (tradução de Nicolás Nyimi Campanário, 1996a, p. 128).

da vida. Por último, defende-se que a noção de sabedoria trágica pode contribuir, de maneira decisiva, com orientações e instruções precisamente nos momentos trágicos da vida humana. A sabedoria trágica consiste na mediação dos trágicos momentos (mal/pecado, culpa e morte) da pessoa humana.

3.4.2 – *Dimensão Reflexiva*

A discussão reflexiva pretende mostrar as características básicas da noção de sabedoria trágica, dividida em duas partes. Primeira, a exposição reflexiva da noção de sabedoria trágica, a qual é construída argumentativamente a partir das ideias de enxerto, mediação e refiguração. Segunda, a distinção reflexiva entre os momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos.

Iniciando com a concepção de enxerto, encontra-se a nota 45 da obra *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* (1977), e nela o filósofo francês descreve a seguinte passagem: “A referência a Hughlings Jackson não é sem interesse; o esquema jacksoniano da liberação funcional se encontra aqui enxertado sobre o esquema puramente tópico do aparelho psíquico”⁵³⁰. O enxertamento identificado por Ricœur aponta a relação possível entre a linguística de Jackson e a psicanálise de Freud. O enxerto faz conexões e interconexões não apenas entre campos comuns de conhecimentos, mas aproxima áreas distintas.

Em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), Ricœur explicita que “uma filosofia da religião se enxerta numa concepção deontológica da moral”⁵³¹. Então, argumenta-se aqui que a percepção do filósofo francês está implicada numa constituição e no desenvolvimento de um pensamento filosófico sobre o qual se tem a movimentação da enxertia, onde esta, é fundamental.

No conjunto da obra de Kant, Ricœur compreende uma possível conexão enxertiva entre a filosofia da religião e a moral deontológica; duas ressalvas devem ser feitas: i) nesse uso enxertivo, o filósofo francês não pretende uma hierarquia entre as perspectivas; ii) após o enxerto, não se admite mais uma “pureza”, nem de uma nem de outra concepção.

Já em *O conflito das interpretações* (1988), Ricœur traz uma exemplificação de onde atua e de como se dá o trabalho do enxerto na filosofia. A esse respeito, ele expressa: “O meu propósito é explorar aqui as vias abertas à filosofia contemporânea por aquilo a que se poderá chamar *o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico*”⁵³². O filósofo entende a necessidade dessa inserção, visando, com isso, a intencionalidade de subtração e interpretação

⁵³⁰ Paul Ricœur (1977, p. 102).

⁵³¹ Paul Ricœur (2007, p. 499).

⁵³² Paul Ricœur (1988, p. 5).

do sentido. Insiste Ricœur: “Não hesito, portanto, em dizer que a hermenêutica deve ser enxertada na fenomenologia”⁵³³.

Chegando à ideia de mediação, ela se encontra em diversos lugares no percurso da obra de Ricœur e aparece nas seguintes variações: “mediação pelos signos”⁵³⁴, “mediação pelos símbolos”⁵³⁵ e “mediação pelos textos”⁵³⁶. Numa quarta passagem dessas variações, é possível encontrar a mediação na conjuntura da existência e, nessa perspectiva, o filósofo descreve: “*la jonction entre ipséité et Dasein se fait, dans Être et Temps, par la médiation de la notion de souci (Sorge), qui est l’existential le plus fondamental susceptible d’assurer l’unité thématique de l’ouvrage, du moins jusqu’à l’entrée en scène de la temporalité dans la deuxième section*”⁵³⁷.

Nos escritos de Heidegger acerca da discussão da existência, Ricœur compreende uma basilar mediação com a noção de cuidado, e é justamente essa mediação que se verifica a ideia de noção.

Esclarecendo o sentido de mediação, é parte que compõe a noção de sabedoria trágica, que o filósofo francês entende e desenvolve nos seus trabalhos filosóficos. O filósofo diz que: “Resta outra via, a da *mediação* aberta, inacabada, *imperfeita*, ou seja, uma rede de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, a vivência do presente sem *Aufhebung*, numa totalidade em que a razão da história e sua efetividade coincidiriam”⁵³⁸. A mediação imperfeita⁵³⁹ consiste nessa possibilidade de compreensão e interpretação do momento trágico da vida humana.

A mediação imperfeita⁵⁴⁰ se manifesta na noção de sabedoria trágica quando uma pessoa se abre para a reflexão e especulação da própria vida, especificamente, em situações trágicas. Nesse sentido, Ricœur compreende: “É, portanto, na dimensão do agir (e do padecer que é seu corolário) que o pensamento da história vai cruzar suas perspectivas, sob o horizonte da ideia de *mediação imperfeita*”⁵⁴¹.

⁵³³ Paul Ricœur (1988, p. 18).

⁵³⁴ Paul Ricœur (1989, p. 40).

⁵³⁵ Paul Ricœur (1989, p. 41).

⁵³⁶ Paul Ricœur (1989, p. 42).

⁵³⁷ Paul Ricœur (1990, p. 359).

“a junção entre ipseidade e Dasein, em Ser e tempo, ocorre com a mediação da noção de cuidado (Sorge), que é o existencial mais fundamental capaz de garantir a unidade temática da obra, pelo menos até que entre em cena a temporalidade na segunda seção” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 365).

⁵³⁸ Paul Ricœur (2010c, p. 352).

⁵³⁹ Ver: Adriane Möbbs, *O problema da mediação imperfeita em Paul Ricœur* (2015).

⁵⁴⁰ “Por isso, defendemos que o que há de mais singular na obra de Ricoeur é de fato a sua dialética, mais precisamente naquilo que ela propõe uma mediação imperfeita. E que essa preocupação com o imediato e o mediado, essa justificação de uma mediação, perpassa toda a sua vasta obra, desde os seus primeiros escritos, desde Karl Jaspers *et la philosophie de l’existence* (1947) até a sua última obra publicada postumamente *Vivant jusqu’à la mort suivi de Fragments* (2007)”. (Möbbs, 2015, p. 83).

⁵⁴¹ Paul Ricœur (2010c, p. 353).

A ação mediada com a reflexão, o agir mediado com o pensamento estão intrínsecos na noção de sabedoria prática e correspondem à perspectiva de inacabamento, pois essa mediação está sempre aberta – não é uma mediação total ou fechada. No entanto, a noção de sabedoria trágica é continuamente mediada a partir das deliberações (dos momentos trágicos) da vida humana com a especulação filosófica.

Chega-se aqui à ideia de refiguração⁵⁴², parte fundamental para a composição de uma noção de sabedoria trágica. Nesse contexto, Ricœur explica:

designo aí com o termo de configuração a organização interna do tipo de discurso examinado – nesse caso particular, a narrativa – e chamo de refiguração o efeito de descoberta e de transformação exercido pelo discurso sobre o ouvinte ou o leitor no processo de recepção do texto⁵⁴³.

Ricœur traz o mundo literário para demonstrar a refiguração no mundo da ação ou vice-versa. “O ato de leitura é assim o operador que une *mimēsis* III a *mimēsis* II. É o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga”⁵⁴⁴. Sobre a intriga, Carneiro entende que: “A noção de intriga está vinculada diretamente à noção de tempo a partir da experiência de recepção do sujeito empírico e estabelece uma dialética entre o texto e a leitor, salientando o campo da interpretação”⁵⁴⁵.

Segue o filósofo francês e afirma que:

*C’est à la faveur de ces exercices d’évaluation dans la dimension de la fiction que le récit peut finalement exercer sa fonction de découverte et aussi de transformation à l’égard du sentir et de l’agir du lecteur, dans la phase de refiguration de l’action par le récit*⁵⁴⁶.

A refiguração (mundo prefigurado, mundo configurado, mundo refigurado)⁵⁴⁷ ocorre quando, no ato da leitura, se sai do mundo do leitor e modifica o mundo da ação, ou o contrário, quando a leitura da ação transforma a compreensão do texto.

Agora, passa-se para a compreensão distintiva entre as formulações dos momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos presentes na vida humana.

⁵⁴² “Os aspectos fundamentais de compreensão da intriga estão relacionados aos mundos de produção da narrativa, que, em última instância, são: o mundo da ação (performance), o mundo da significação (mimese) e o processo de refiguração (mediação hermenêutica)” (Carneiro, 2009, p.150).

⁵⁴³ Paul Ricœur (2019a, p. 43).

⁵⁴⁴ Paul Ricœur (2010a, p. 132).

⁵⁴⁵ José Carneiro (2009, p. 98).

⁵⁴⁶ Paul Ricœur (1990, p. 194).

“Graças a esses exercícios de valoração na dimensão da ficção a narrativa pode afinal exercer sua função de descoberta e também de transformação em relação ao sentir e ao agir do leitor, na fase de refiguração da ação pela narrativa” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 176).

⁵⁴⁷ Ver: José Vanderlei Carneiro, *Por uma redefinição da narrativa à luz da narratologia contemporânea* (2009).

Os termos que serão mencionados a seguir carecem de elaborações distintivas e diferenciações conceituais, são eles: “*hard-cases*”⁵⁴⁸, “casos difíceis”, “situação singular”⁵⁴⁹, “casos-limite”⁵⁵⁰, “situações conflituosas”⁵⁵¹. Esses termos aparecem algumas vezes na obra de Ricœur de modo relacional, como sinônimos. Mas, neste ponto da investigação, pretende-se uma formulação que passe por uma reconfiguração, a qual implica em serem designadas como: momentos singulares, momentos difíceis e momentos trágicos.

Momentos singulares: são deliberações corriqueiras do cotidiano, geralmente de maneira individual. São ações recorrentes da convivência humana e social que cada pessoa deve ou não tomar; são atitudes particulares que não envolvem conjunturas ou problemáticas de cunho coletivo. Os prejuízos são arcados propriamente pelo mesmo indivíduo que os causou; as faltas correspondem unicamente a cada pessoa; é a ela mesma que a falha, a negligência ou a incompetência irão prejudicar. As decisões no momento singular não afetam o outro, o social nem o político.

Momentos difíceis: são ações particulares e coletivas que englobam perdas afetivas, psíquicas, intelectuais e materiais. São decisões que implicam maior complexidade no ato de deliberação e incluem especialmente problemáticas dos grupos de pessoas. Se nos momentos singulares as escolhas são particulares, nos momentos difíceis as decisões são sobre escolhas, que implicam o outro.

Os momentos difíceis correspondem aos danos morais, sociais e políticos causados por escolhas de um ou mais indivíduos; há nessas circunstâncias mediações que demandam relações complexas entre felicidade e sofrimento; nelas incluem-se deliberações das instituições sobre pessoas singulares e sobre grupos sociais. Consequentemente, são nesses momentos difíceis que ocorrem decisões de uma pessoa sobre outra e sobre uma instituição, ou de uma instituição sobre uma pessoa e de uma instituição sobre outra instituição.

Momentos trágicos: são ações particulares e/ou coletivas, as quais envolvem sofrimento, culpa, morte de si ou morte do outro. Correspondem a decisões pelas quais se invocam posições deliberativas na vida humana, como questões relacionadas ao início e ao fim da vida; ter que decidir sobre a existência de si ou de outrem, sob algumas circunstâncias extremadas.

⁵⁴⁸ “*Dans ce cas et dans tous les cas semblables – appelés hard cases –, le juge examinera les précédents qui paraissent d’une manière ou d’une autre les plus pertinents; sans y voir l’exemplification d’intuitions morales comparables à des évidences factuelles*” (Ricœur, 1990, p. 322).

⁵⁴⁹ “*Celle-ci tombe comme la parole de justice prononcée dans une situation singulière*” (Ricœur, 2001, p. 67).

⁵⁵⁰ Paul Ricœur (2014, p. 346).

⁵⁵¹ Paul Ricœur (2014, p. 275-276).

Os momentos trágicos surgem em determinados períodos da vida e revelam, invariavelmente, de um lado, a finitude, a falibilidade e a vulnerabilidade e, de outro, a superação, a capacidade e a potencialidade humana. Aqui, nestes momentos, estão as circunstâncias agonísticas, nas quais o “tempo vivido”⁵⁵² busca por compreensões. Eles implicam em intervalos marcados pela duração do fracasso. Esses episódios caracterizam-se por violações extremas dos códigos éticos da convivência social, sobretudo no que diz respeito à vida individual e coletiva dos seres humanos.

Desse modo, o momento trágico pode ter sua aparição quando remete às ações de maldades; são problemáticas éticas correspondentes à deliberação de cunho completamente trágico. Além disso, do mesmo modo que os momentos difíceis; os momentos trágicos estão incutidos nos questionamentos acerca dos dilemas, dos paradoxos e das crises éticas e políticas. Portanto, são nos momentos trágicos, como ações/acontecimentos da vida, que se exige a sabedoria trágica.

3.4.3 – *Dimensão Ética*

Ricœur desenvolve um trabalho, no campo ético e moral, em que seu aprofundamento com a hermenêutica fenomenológica elabora mediações entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana. Do pensamento de Aristóteles, Ricœur retoma o bem viver, destacando: “*La première composante de la visée éthique est ce qu’Aristote appelle «vivre-bien», «vie bonne»: «vraie vie», pourrait-on[...]. Toute l’éthique suppose cet usage non saturable du prédicat «bon»*”⁵⁵³. Para Ricœur, a discussão da visada ética precisa passar fundamentalmente pela abordagem do bem imbricada no si e no outro.

A compreensão ricœuriana, então, passa pela perspectiva de que qualquer composição ética está sob a ideia de vida boa. Acentua o filósofo francês: “*La première grande leçon que nous retiendrons d’Aristote est d’avoir cherché dans la praxis l’ancrage fondamental de la visée de la «vie bonne»*”⁵⁵⁴. Considerando a importância dessa ideia aristotélica, Ricœur especifica em uma nota de rodapé a reformulação da seguinte indagação: “*qu’est-ce qui va compter pour moi comme une description adéquate de la fin de ma vie?*”⁵⁵⁵. Em outras palavras,

⁵⁵² Paul Ricœur (2010c, p. 176).

⁵⁵³ Paul Ricœur (1990, p. 203).

“O primeiro componente da visada ética é aquilo que Aristóteles chama de ‘viver-bem’, ‘vida boa’ [...]. Toda a ética pressupõe esse uso não saturável do predicado ‘bom’” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 187).

⁵⁵⁴ Paul Ricœur (1990, p. 203).

“A primeira grande lição que tiraremos de Aristóteles foi a de ter buscado na práxis a ancoragem fundamental da visada da ‘vida boa’” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 187).

⁵⁵⁵ Paul Ricœur (1990, p. 205).

“O que vai contar para mim como descrição adequada do fim de minha vida?” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 190).

poderia ser: como deliberar bem para alcançar a vida feliz? E a resposta não oferece objetividade, pois a “vida boa” consiste em uma “*nébuleuse de sens*”⁵⁵⁶.

Nessa reflexão, a dimensão ética se constitui na ideia de respeito às pessoas. Se em Aristóteles o debate ético implica a vida boa das pessoas, em Kant a discussão moral remonta ao respeito pelas pessoas. O que se ver, agora, é uma ponderação que incide a partir da interpretação ricœuriana elaborada sobre a ideia kantiana de “respeito às pessoas” e, concomitantemente, a relação entre a noção de sabedoria trágica com a leitura de Ricœur em torno “*de l’idée de fin en soi et des personnes comme fins en elles-mêmes*”⁵⁵⁷.

Ricœur desenvolve um trabalho hermenêutico da obra de Kant, precisamente no campo da moral, analisando algumas noções como autonomia, respeito, lei, universal e pessoa. De acordo com o filósofo francês: “*Mais, alors que Kant mettait le respect de la loi au-dessus du respect des personnes*”⁵⁵⁸. A interpretação ricœuriana reafirma que, na filosofia moral de Kant, está presente uma cisão conceitual entre respeito à lei e respeito às pessoas⁵⁵⁹. Acerca deste ponto, descreve o filósofo: “*le respect tend alors à se scinder en respect de la loi et respect des personnes*”⁵⁶⁰.

Ricœur entende que existe um ocultamento, elaborado por Kant, em que a regra prevalece sobre a pessoa: “*L’analyse sommaire de la promesse à laquelle on vient de pro- céder accentue la césure si soigneusement occultée par Kant entre le respect pour la règle et le respect pour les personnes*”⁵⁶¹. Para o filósofo francês, não pode haver a elaboração de uma filosofia moral em que a noção de pessoa esteja localizada em segundo plano.

A confirmação dessa separação (entre pessoa e regra) leva a uma passagem de âmbitos coletivos, como segmentos sociais e políticos, para relações interpessoais. Destaca o filósofo francês que, “*Si de la sphère politique on passe à celle des relations inter- personnelles, de nouvelles sources de conflits sont apparues, déri- vant principalement de la scission entre*

⁵⁵⁶ Paul Ricœur (1990, p. 205).

“nebulosa de sentido” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 190).

⁵⁵⁷ Paul Ricœur (1990, p. 259).

“da ideia de fim em si e das pessoas como fins em si mesmas” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 251).

⁵⁵⁸ Paul Ricœur (1990, p. 388).

“Kant punha o respeito à lei acima do respeito às pessoas” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 398).

⁵⁵⁹ “Ricœur entende que Kant, mesmo ao postular a pessoa humana como fim nela mesma, enquanto fundamento do dever moral, não percebeu esse problema, pois considerou apenas a ordem ascendente da justificação da máxima. A proposta do filósofo francês é exatamente adicionar à ordem ascendente da fundamentação transcendental o respeito como caminho descendente da justificação da ação moral”. (Jesus, 2018, p. 95).

⁵⁶⁰ Paul Ricœur (1990, p. 305).

“O respeito tende então a cindir-se em respeito à lei e respeito às pessoas” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 303).

⁵⁶¹ Paul Ricœur (1990, p. 312).

“A análise sumária da promessa a que acabamos de proceder acentua a censura tão cuidadosamente ocultada por Kant entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 311).

respect de la loi et respect des personnes”.⁵⁶² Pode-se acentuar que tal cisão acarreta juntamente uma reflexão que envolve áreas para além da política, como o campo do judiciário e o campo da saúde.

Ricœur identifica um avanço e ao mesmo tempo um problema no imperativo categórico de Kant: “Já se observou como, na formulação do segundo imperativo kantiano, o respeito às pessoas é enquadrado pelo respeito à humanidade”⁵⁶³. O filósofo francês reforça dizendo: “*A la lumière de la dialectique intime de la sollicitude, le second impératif kantien se révèle être le siège d’une tension entre les deux termes clés: celui d’humanité et celui de personne comme fin en soi*”⁵⁶⁴. Pode-se dizer que a noção de pessoa é, em grande medida, apagada pela concepção de humanidade⁵⁶⁵; a humanidade é compreendida como conceito formalista não alcançado pela ação.

Ricœur entende que o conceito de humanidade esconde a noção de respeito às pessoas, e justamente sobre essa questão o filósofo indaga: “E não seria também legítimo fazer ouvir, por trás da regra áurea, a voz da sollicitude, que pede que a pluralidade das pessoas e sua alteridade não sejam obliteradas pela ideia englobadora de humanidade?” Então, esse questionamento a “*l’idée englobante d’humanista?*”⁵⁶⁶ traz o sentido de que o termo humanidade pode englobar, incluir, abarcar uma totalidade. A humanidade enquanto ideia totalizante encobre a sollicitude, a alteridade e a pluralidade das pessoas.

Ao interpretar essa abordagem kantiana, Ricœur verifica que o filósofo alemão conseguiu elaborar a distinção entre respeito às pessoas e autonomia. O esclarecimento apontado por Ricœur se divide em duas expectativas, sim e não. Para a primeira, Ricœur responde afirmando que “*lia pluralité, qui faisait défaut à l’idée d’autonomie, est introduite directement avec celle de personne comme fin en soi*”⁵⁶⁷.

Já na segunda expectativa, completamente negativa, o filósofo francês demonstra que: “*Non, dans la mesure où, dans des expressions telles que «l’homme», «tout être raisonnable»,*

⁵⁶² Paul Ricœur (1990, p. 331).

“Se da esfera política passamos à das relações interpessoais, aparecem novas fontes de conflitos, derivados principalmente da cisão entre respeito à lei e respeito às pessoas” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 332).

⁵⁶³ Paul Ricœur (2008b, p. 273).

⁵⁶⁴ Paul Ricœur (1990, p. 258).

“À luz da dialética íntima da sollicitude, o segundo imperativo kantiano mostra ser a sede de uma tensão entre os dois termos-chave: a humanidade e a pessoa como fim em si” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 251).

⁵⁶⁵ Diferente da ideia de humanidade de Kant, Ricœur tem um artigo a qual discute uma visão do significado de humanismo, sua importância cultural e criadora. “*L’humanisme au sens étroit se présente alors comme une résistance à cette tendance de l’homme moderne à décoller de son passé culturel, bref comme une résistance à l’oubli*” (Ricœur, 1956, p. 2).

⁵⁶⁶ Paul Ricœur (1990, p. 264).

⁵⁶⁷ Paul Ricœur (1990, p. 263).

“a pluralidade, que faltava à ideia de autonomia, é introduzida diretamente com a ideia de pessoa como fim em si” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 256).

«la nature rationnelle», l'altérité est comme empêchée de se déployer par l'universalité qui l'enserre, par le biais de l'idée d'humanité»⁵⁶⁸.

A proposta da interpretação de Ricœur sobre a segunda formulação kantiana do imperativo categórico desenvolve-se do seguinte modo:

“la notion de personne en tant que fin en elle-même vient équilibrer celle d'humanité, dans la mesure où elle introduit dans la formulation même de l'impératif la distinction entre «ta personne» et «la personne de tout autre». Avec la personne seulement vient la pluralité»⁵⁶⁹.

Acompanhando essa compreensão, percebe-se que Ricœur entende a importância e a grandeza da filosofia moral kantiana, mas, para o filósofo francês, a noção de pessoa pensada em suas singularidades acaba sendo prioridade diante da noção de humanidade como universalização.

A reivindicação de Ricœur incide, principalmente, no âmago da singularidade das pessoas. Consta-se que algumas expressões fortalecem ainda mais a noção de humanidade, a qual, por sua vez, aplica um encobrimento na pluralidade das pessoas, e nesse “plural de apagamento” está contida a noção de respeito. Ricœur considera a solicitude nas relações humanas e a importância dada à singularidade e ao respeito, ponto este deficitário na moral kantiana. Essa questão pode ser compreendida devido a um maior valor dedicado à norma do que à pessoa. Tal prioridade, para Ricœur, não deve existir.

A noção de sabedoria trágica se configura atravessada por reflexões que envolvem, necessariamente, expressões como: i) singularidade e pluralidade, ii) solicitude e alteridade, todas direcionadas ao respeito devido às pessoas. As primeiras são preocupações com o si mesmo, as segundas são inquietações com o outro. Desse modo, compreende-se que a sabedoria trágica envolve tanto questões da vida de si mesmo quanto questões acerca da existência do outro, considerando assim, que são questionamentos direcionados ao pecado, à culpa e à morte (*le péché, la culpabilité et la mort*).

São com e nas pessoas que o trágico da ação se manifesta. Desse modo, destaca-se, então, que para Kant o respeito está direcionado prioritariamente à lei; em Ricœur o respeito se inclui, sem nenhuma cisão às pessoas; mas na sabedoria trágica se busca defender o respeito compreendido em momentos específicos da existência, reivindica o respeito nos momentos

⁵⁶⁸ Paul Ricœur (1990, p. 263).

“Não, na medida em que expressões como ‘o homem’, ‘todo ser racional’ e a ‘natureza racional’, a alteridade é como que impedida de se desenvolver pela universalidade que a encerra, por intermédio da ideia de humanidade” (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 256).

⁵⁶⁹ Paul Ricœur (1990, p. 261).

“A noção de pessoa como fim em si mesma vem equilibrar a noção de humanidade, uma vez que introduz na própria formulação do imperativo a distinção entre ‘tua pessoa’ e ‘a pessoa de qualquer outro’. Só com pessoa vem a pluralidade (tradução de Ivone Benedetti, 2014, p. 254).

trágicos da vida humana. Assim, são as pessoas que devem ser tratadas como fim em si mesmas e nunca como meio para segundos interesses, já que, nos momentos trágicos (fragilidade ou vulnerabilidade) da vida, o ser humano necessita de cuidado; e a noção de sabedoria trágica não tem apenas a tarefa de compreender e interpretar esses momentos existenciais, mas se dedica a cumprir o papel de interpretar e compreender essas pessoas.

Elabora-se agora a saída da argumentação da sabedoria prática (ética-filosófica) e passa-se para a argumentação da sabedoria trágica (ética-filosófica) numa discussão sobre a vida. Esta passagem indica que a sabedoria prática se ocupa da orientação de condutas e comportamentos correspondentes aos casos singulares⁵⁷⁰, enquanto a sabedoria trágica consiste em orientações interpretativas da vida humana nos momentos trágicos.

Importa para a sabedoria trágica uma dialética filosófica acerca da vida⁵⁷¹. Considerando, nesse momento, que a sabedoria trágica se situa em uma reflexão sobre a vida antes da morte, ela reivindica uma meditação filosófica que pondera questões voluntárias e involuntárias da vida até o último instante (a morte); nesse sentido, a vida remete ao enalço da finitude humana, em que estão presentes o nascimento e o fim da vida.

Ao final do artigo *Accompagner la vie jusqu'à la mort* (2006), Ricœur menciona o que ele chama de *Conseils de sagesse*⁵⁷² (conselhos de sabedoria). De modo sintético, esses três conselhos de sabedoria implicam, dentre vários pontos significativos, questões como: verdade, responsabilidade e vida. Nesse contexto, cabe uma ressignificação dos conselhos de sabedoria para a noção de sabedoria trágica.

Primeiro conselho, alguns anos antes do artigo supracitado, Ricœur se reporta à noção de verdade esclarecendo, no estudo *Palavra e Práxis: Verdade e Mentira*, na obra *Histoire et Vérité* (1955), distinções de ordens entre a verdade filosófico-teológica e a verdade da ciência experimental. O filósofo francês mostra que “o nascimento da ciência experimental precipitou a derrocada da síntese filosófico-teológica da verdade, ou que pelo menos a tornou visível”⁵⁷³.

⁵⁷⁰ Paul Ricoeur (2014, p. 312).

⁵⁷¹ Ver: Cláudio Reichert do Nascimento, *A questão da vida em Paul Ricoeur* (2014).

⁵⁷² “Premier conseil: chercher à être au clair avec ses propres désirs et ses propres craintes concernant la mort, se dire la vérité concernant ses propres désirs de mort tournés vers les proches comme envers soi-même, avant de prétendre trancher sur la vérité à dire aux mourants.

Deuxième conseil: penser à la responsabilité qu'on a des autres, qui sont confiés à notre soin et à notre garde, et pas seulement à la responsabilité qu'on a à l'égard de soi-même, et donner à cette responsabilité la forme collégiale d'une équipe de conseil et de soin incluant malade, équipe soignante, famille et proches, conseiller et médiateur de parole (psy., aumônier, ami[e]).

Dernier conseil: veiller à égayer la pensée de la mort par l'accueil de la naissance et une salutation adressée à tout ce qui grandit et croît autour de nous” (Ricœur, 2006b, p. 320).

⁵⁷³ Paul Ricoeur (1968, p. 169).

O filósofo segue no seu escrito, pondo em discussão a noção de verdade experimental e chega a uma segunda noção a qual nomeia de “verdade ética”⁵⁷⁴.

O contexto em que Ricœur se refere à verdade ética está relacionado à ideia de progresso científico, “a verdade ética é a resposta do homem ao progresso de seu saber, que a verdade ética, para dizer tudo, a própria vigilância de tal homem, no coração do mundo que lhe chega à percepção, no meio dos demais homens”⁵⁷⁵. A preocupação de Ricœur com a verdade ética é pontuada naquilo que condiz diretamente à vida humana. A inquietação ética do filósofo, que precisa corresponder à verdade, está voltada para a importância e a dignidade da vida, principalmente, nos momentos vulneráveis como início e fim da vida.

A verdade, na sabedoria trágica, diferente da verdade experimental que envolve o âmbito da ciência, tem seus contornos implicados nos momentos trágicos da vida humana. Se a verdade ética implica as questões do progresso científico, ou se é no contexto da verdade experimental que a ciência avança indiscriminadamente para além de uma verdade ética, não é essa a defesa do pensamento filosófico ricœuriano. Para o filósofo francês, a verdade experimental não pode e não poderá estar em sentido de superioridade à vida humana.

Desse modo, a verdade ética implica uma característica da noção de sabedoria trágica, pois entende-se que no momento trágico da vida humana não cabe contornar por meio de elaborações narrativas ou expressões estilísticas. Como a verdade ética se expressa a partir da sabedoria trágica?

A sabedoria trágica se ocupa de determinados momentos da vida humana nos momentos trágicos, e nesses momentos a verdade ética deve prevalecer, isso porque o que está em jogo não é a defesa de uma teoria ou uma verdade experimental, mas o que se defende fundamentalmente é a dignidade de se viver até a morte.

Segundo conselho, direcionado à noção de responsabilidade. Ricœur, em uma obra de tradução do português do Brasil, tem um texto intitulado: *Conceito de responsabilidade: Ensaio de análise semântica* em *O Justo I* (2008a)⁵⁷⁶. A proposta do filósofo francês é examinar o termo responsabilidade nos contextos contemporâneos, mesmo passando por algumas referências como: obrigação, teologia protestante, nominalismo de Guilherme de Ockham, imputabilidade em Immanuel Kant, filosofia da linguagem de Peter Strawson, chegando ao conceito moral de responsabilidade.

⁵⁷⁴ Paul Ricœur (1968, p. 173).

⁵⁷⁵ Paul Ricœur (1968, p. 175).

⁵⁷⁶ A nota de rodapé da própria obra diz: “Este texto constitui um conjunto de dois artigos já publicados na revista *Esprit*, ‘*Le juste entre le legal et le bon*’ (setembro de 1991) e ‘*L’acte de juger*’ (julho de 1992)” (Ricœur, 2008a, p. 33).

Ricœur mostra toda complexidade do conceito de responsabilidade e quando chega ao plano moral a situação não é facilitada. Além da trilogia (poderes-poluição-responsabilidade) que precisa ser esmiuçada, o filósofo francês se debruça sobre as dificuldades suscitadas pelos dilemas. Apesar da importância dessas questões para a noção de responsabilidade, o foco, aqui, se limita à relação com a ideia de pessoa, o direcionamento desta reflexão é voltado para “o agente humano responsável”⁵⁷⁷.

O outro constantemente aparece no centro das discussões de Ricœur, e nessa abordagem ele entende que, “tornando-se fonte de moralidade, o outro é promovido à posição de objeto do cuidado, proporcionalmente à fragilidade e à vulnerabilidade da própria fonte da injunção[...] alguém se torna responsável pelo dano porque, de início, é responsável por outrem”⁵⁷⁸. O outro (o indivíduo ou a pessoa) é o sujeito que, conseqüentemente, necessita de responsabilidade; isso em decorrência do agente humano ser frágil, ser vulnerável e ser finito.

Ricœur conduziu uma questão em que o ser humano é o centro da responsabilidade: “A questão assume toda a sua gravidade quando esses efeitos são vistos como danos que afetam outros seres humanos, em suma, a poluição [...]. Resposta parcial está contida na consideração da ampliação dos poderes exercidos pelos seres humanos sobre outros seres humanos[...]”⁵⁷⁹. O ato inicial do ser humano (o *initium*) produz e reproduz outros efeitos com correspondências diretas e indiretas; assim, quanto mais amplos os poderes mais pessoas serão afetadas. Em decorrência disso, a amplitude da responsabilidade deve se propagar.

A sabedoria trágica tem sua dialética pautada nessa ideia de responsabilidade que não renuncia a vivência com o outro. Os danos que atingem outros seres humanos, envolvendo precisamente a vida de si e do outro, são qualificados como momentos trágicos. São ativamente no espaço e no tempo dos momentos trágicos, com os quais os seres humanos não devem se furtar, nem se acovardar da noção de responsabilidade de seus próprios atos. Portanto, é na atitude da pessoa humana que se constitui ou não a noção de responsabilidade e, é nessa atitude que se compreende o ponto fundamental para decisão reflexiva nos momentos trágicos da vida⁵⁸⁰, pois “*la personne comme sujet agissant et souffrant*”⁵⁸¹.

Terceiro conselho se justifica por ser a referência primordial da noção de sabedoria trágica, em outras palavras, reporta-se aqui à vida. Ela própria vista a partir da noção de

⁵⁷⁷ Paul Ricœur (2008a, p. 58).

⁵⁷⁸ Paul Ricœur (2008a, p. 54).

⁵⁷⁹ Paul Ricœur (2008a, p. 55).

⁵⁸⁰ Ver: Francisco Díez Fischer. *El tacto de sí como otro: fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur*, (2021).

⁵⁸¹ Paul Ricœur (1992d, p. 204).

“a pessoa como sujeito que age e que sofre” (tradução de Marcelo Perine e Nicolás Campanário, 1996b, p. 173).

sabedoria trágica, considerada nos caracteres filosóficos ricœuriano, não indica uma reprodução de maneira homogênea; tratando em outros termos, o que se vê é uma sabedoria que defende múltiplas esferas da vida humana: a vida como indivisível, a vida como metáfora espacial, a vida no conceito biológico, a vida como narrativa, a vida como organização social, a vida como crescimento e a vida como nascimento.

Nesse sentido, vale destacar a relação de algumas questões da hermenêutica trágica com a vida humana, verificar a maneira como se relacionam as categorias da interpretação e da compreensão com os momentos trágicos da vida.

A resposta perpassa duas linhas argumentativas: primeira, consiste na ideia de compreensão do momento em que a sabedoria trágica pode contribuir para o entendimento da situação trágica; é preciso entender e discernir a ação trágica daquilo que está acontecendo. Segundo, a noção de sabedoria trágica pode orientar uma interpretação da ação trágica na vida humana.

Na questão da vida em relação a compreensão e interpretação, Ricœur distingue duas posições, de um lado: “A interpretação não é um terceiro termo nem, como tentarei demonstrar, o nome da dialética entre explicação e compreensão. A interpretação é um caso particular de compreensão. É a compreensão aplicada às expressões da vida”⁵⁸²; de outro o filósofo acentua que: “O termo interpretação deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão. A interpretação enquanto dialética de explicação e compreensão”⁵⁸³.

Ora, sob um aspecto se tem a interpretação como a compreensão de momentos particulares das expressões da vida, negando por completo a dialética entre explicação e compreensão; sob outro, tem-se a interpretação se posicionando na defesa de uma dialética, explicação e compreensão, que demonstra a completude das expressões escritas da vida. Isto indica uma dialética complexa e mediada, seguramente, pelo que se pode chamar de uma vida na ação e uma vida na narrativa. Deve-se considerar, imprescindivelmente, que a vida exige interpretação, e muito mais ainda, nos seus respectivos momentos trágicos.

Portanto, a reflexão final se reporta à ideia do percurso da vida, em relação e diálogo com o momento trágico da vida. Ver-se-á, a seguir, duas representações simbólicas sobre o percurso da vida: a primeira, de acordo com a perspectiva de Paul Ricœur; a segunda, corroborando com a concepção da noção de sabedoria trágica. Evidentemente, nos anos de 1950, Ricœur não estava discutindo a relação entre a noção de vida e o trágico da ação, ponto

⁵⁸² Paul Ricœur (2019b, p. 104).

⁵⁸³ Paul Ricœur (2019b, p. 105).

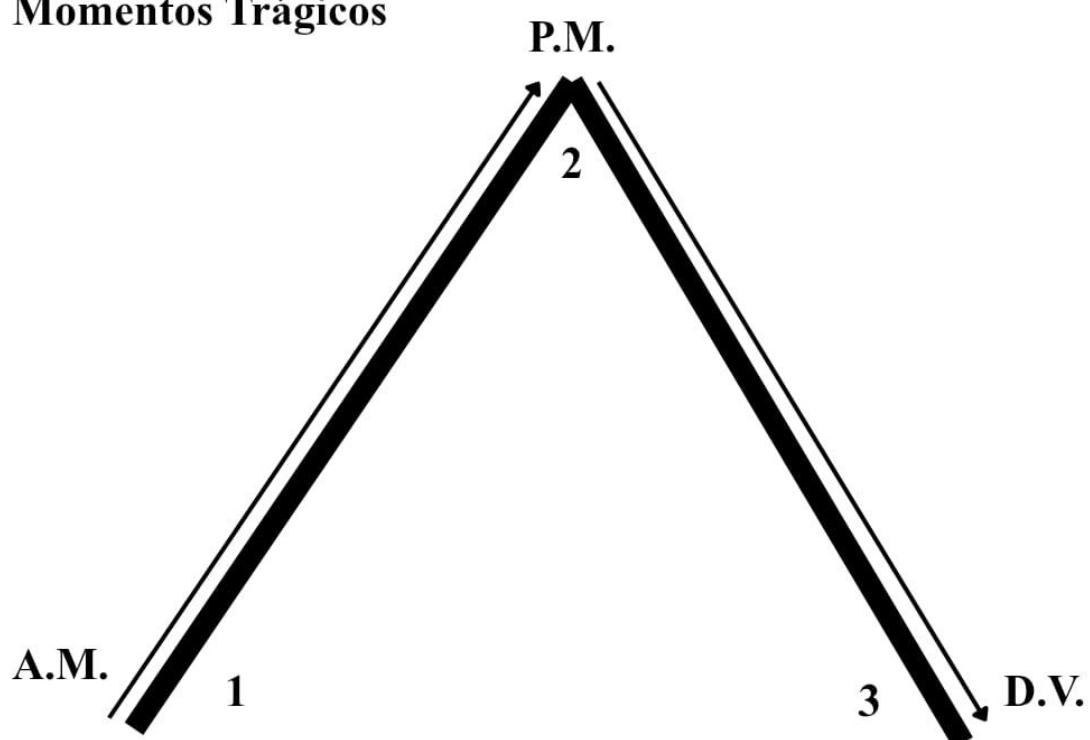
central desta discussão. Entretanto, no tópico *IV. La vie (suite): croissance et genèse*, especificamente no subtópico *L'âge comme destin*, da obra *Philosophie de la Volonté: Le Volontaire et L'involontaire* (1950), o filósofo francês elabora uma explicitação demonstrando a ideia de percurso da vida.

Por último, demonstram-se agora duas ilustrações sobre o percurso da vida humana. A primeira representa a trajetória da existência humana, de acordo com a descrição e interpretação de Paul Ricœur; a segunda, a trajetória da existência humana, segundo a tese (noção de sabedoria trágica).

Ilustração 1:

Percurso da vida – representação ilustrativa que mostra a trajetória da existência segundo Paul Ricœur.

**Percurso da vida
sem intervalos dos
Momentos Trágicos**

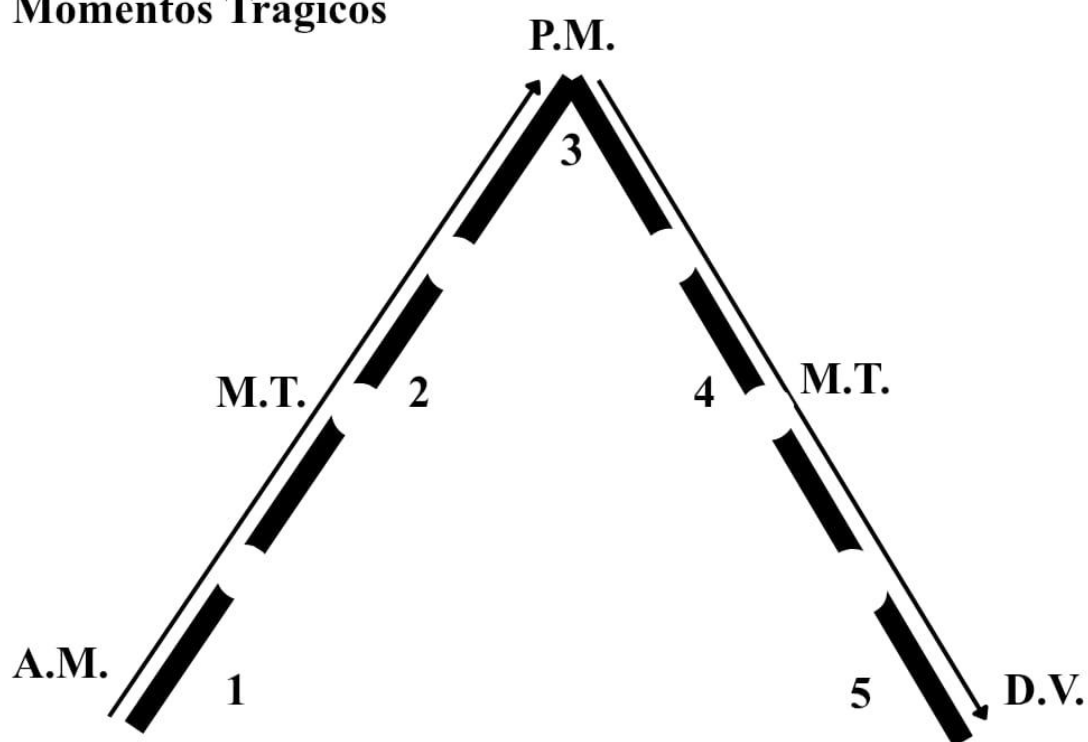


- 1- Ascensão em direção à Maturidade;**
- 2- Ápice de Maturidade;**
- 3- Descensão em direção à Velhice.**

Ilustração 2:

Percurso da vida – representação ilustrativa que demonstra a trajetória da existência segundo a noção de sabedoria trágica.

**Percurso da vida
com intervalos dos
Momentos Trágicos**



- 1- Ascensão em direção à Maturidade;**
- 2- Momentos Trágicos;**
- 3- Ápice de Maturidade;**
- 4- Momentos Trágicos;**
- 5- Descensão em direção à Velhice.**

A primeira ilustração simbólica se propõe a demonstrar de modo abrangente o percurso da vida. A ilustração tem por referência a citação de Ricœur que se expressa nas seguintes palavras: “*Mais par rapport à ces ‘acmé’ relatives, le sommet de la maturité est comme ‘l’acmé’ absolue et la vie est l’inexorable mouvement de montée vers la maturité et de descente vers la vieillesse*”⁵⁸⁴.

Diante da primeira ilustração ricœuriana, nas ideias de ascensão e descensão da vida, a noção de sabedoria trágica se propõe complementar as questões fundamentais à existência humana, inserindo os momentos trágicos. Portanto, a segunda ilustração compreende que os momentos trágicos estão intrinsecamente ligados à completude da vida, seja no percurso de maturidade, seja no percurso da velhice.

Acerca do que se nomeia de ‘percurso da vida’, verifica-se que cabe uma alteração quando se compreende que a vida, em sentido de generalização, no seu princípio consiste em uma caminhada de aclave para chegar à maturidade e alcançando seu ápice, inevitavelmente, começa um declive ao qual se nomeia de velhice. Ora, a questão que deve ser acrescentada diz respeito ao intervalo entre a ascensão da maturidade até o pico de maturidade e o intervalo do ápice na descensão em direção a velhice. São nesses intervalos que ocorrem os momentos trágicos; a vida não versa meramente sobre nascimento, maturidade, velhice e morte; isso porque, entre cada passagem, pode haver múltiplos momentos trágicos.

Os momentos que ocorrem nos intervalos podem se apresentar de diversos modos: alegrias e felicidades ou dores e sofrimentos. Como o foco dessa pesquisa está nas especificidades dos momentos trágicos, retomando em outras palavras, na vida tudo pode mudar significativamente nos momentos trágicos; e, aqui, a perspectiva não implica niilismo e nem fatalismo, ao contrário, isso porque o trágico da ação remonta à concepção grega de reviravolta, mudança e peripécia na própria vida.

Portanto, considerando a perspectiva da hermenêutica trágica, chaga-se a conclusão de que o percurso da vida na trajetória da existência humana, tanto para Ricœur quanto para a exposição desta tese, ambos consideram fundamental a reflexão filosófica. No entanto, nessa dimensão acerca da vida, o filósofo francês não se aprofunda nos momentos trágicos, ficando por conta desta pesquisa a tarefa de demonstrar a noção de sabedoria trágica e suas implicações com a vida humana. Assim, afirma-se que os momentos trágicos estão inclusos, imprescindivelmente, na existência humana e por isso a exigência reflexiva e a compreensão de âmbito estritamente filosófico.

⁵⁸⁴ Paul Ricœur (1950, p. 406).

“Mas em relação a esses ‘ápices’ relativos, o auge da maturidade é como o ‘ápice’ absoluto e a vida é o movimento inexorável de ascensão em direção à maturidade e de descida em direção à velhice” (tradução nossa).

Por fim, o que a sabedoria trágica tem a oferecer diante de um momento trágico da vida humana? Nos momentos de tragédia do ser humano, quais as deliberações da sabedoria trágica? São questões das quais não cabem respostas definitivas, nem argumentações que encerrem o diálogo. Pode-se apenas descrever breves apontamentos éticos/hermenêuticos: i) retorno à filosofia para reflexão e especulação; ii) busca por deliberações justas e responsáveis; iii) dedicação ao outro no máximo nível do respeito; iv) solicitude à identidade pessoal, principalmente, nos momentos difíceis e trágicos; v) compromisso em reconhecer a própria falibilidade e, vi) obrigação com a vulnerabilidade das pessoas frágeis.

REFLEXÕES FINAIS

Para esta reflexão final, vale reafirmar e retomar algumas posições apresentadas no texto. Para isso, deve-se considerar a fundamentação metodológica e os três capítulos.

Da metodologia, a reflexão mostra uma compreensão da hermenêutica de Ricœur, que denominamos hermenêutica do trágico, destacando a passagem da hermenêutica do texto pela hermenêutica da ação, confluindo para a hermenêutica do trágico.

A hermenêutica do trágico foi elaborada aqui em dois pontos fundamentais: primeiro, o movimento de descrição e de orientação da hermenêutica do texto para hermenêutica do trágico; segundo, são apresentados os aspectos centrais para a formação e fundamentação desta hermenêutica. Com as características apresentadas sobre uma hermenêutica do trágico, tem-se a tentativa de pretender uma hermenêutica a qual se debruce na investigação dos problemas da interpretação e explicação das ações trágicas (ações de maldade, ações pecaminosas, ações culposas e ações de mortandade). Portanto, uma hermenêutica que opere diante dos momentos trágicos da vida humana com uma sabedoria trágica.

Sobre a organização retórica da tese foi apresentados três capítulos: – i) a noção de trágico; ii) a sabedoria prática; iii) a sabedoria trágica – e principalmente a contextualização da tese, a noção de sabedoria trágica. A trajetória da pesquisa foi efetivada da seguinte forma: i) uma apresentação sobre o trágico no pensamento de Paul Ricœur; ii) a demonstração dos limites e da insuficiência da sabedoria prática nos momentos trágicos; iii) a explicitação da noção de sabedoria trágica nos momentos trágicos da vida humana.

O primeiro capítulo apresenta a noção de trágico na filosofia de Ricœur e, de acordo com o filósofo francês, ela não está, unicamente, restrita ao período poético reconhecido como tragédia grega, apesar de ser no contexto grego do teatro que se dá tal surgimento. Além disso, é preciso considerar que a ação do trágico em outras culturas, como, por exemplo, o trágico da ação presente na cultura judaico-cristã; o momento trágico, não é exclusividade de uma cultura ou sociedade, mas consiste em eventos antropológicos da existência humana. Portanto, como destaca o autor, o trágico tem seus vínculos ligados diretamente ao mal em suas múltiplas variações, como o pecado, a culpa e a morte.

O segundo capítulo mostra os limites da noção de sabedoria prática nas leituras de Aristóteles, Immanuel Kant e a interpretação de Ricœur. Nos limites da sabedoria prática, verifica-se que ela é insuficiente para refletir e dialogar acerca dos momentos trágicos. O que implica dizer: a sabedoria trágica não é um segmento, não é uma parte, não é uma via da sabedoria prática, ela (a sabedoria trágica) tem um foco específico, tem um lugar determinado ao qual dedica suas reflexões filosóficas.

O terceiro capítulo desenvolve a noção de sabedoria trágica e suas dimensões relacionadas à filosofia, reflexão e ética. Mostra-se a possibilidade de que a noção de sabedoria prática tem relevância e relação direta com a vida; aliás, é exatamente por causa dela que se argumenta, se dialoga e se interpreta os momentos trágicos da existência humana. Uma reflexão interpretativa ou uma interpretação reflexiva, logo filosófica, dos momentos trágicos. É necessariamente o que se propõe.

Assim, a partir da argumentação dos três capítulos, defende-se que os aspectos observados e as principais constatações da tese são:

1. Em Paul Ricoeur é possível uma reflexão filosófica tanto sobre herança da tragédia grega quanto sobre herança da tragédia judaico-cristã; além disso, há uma distinção conceitual e existencial, de cunho antropológico-fenomenológico, entre a noção de tragédia enquanto literatura, poética e estética, em contraste, com o trágico da ação que remete ao âmbito da vivência das pessoas.
2. A noção da sabedoria prática, descrita por Ricoeur, não consegue alcançar a amplitude, a complexidade e as dificuldades na condição de tragédia na vida das pessoas; a dimensão de alcance, da sabedoria prática, consegue apenas passar pelos momentos singulares e chegar até os momentos difíceis da vida humana. Falta, assim, um passo seguinte que discuta, com a devida profundidade e especificidade, os momentos trágicos da vida humana, noção de sabedoria trágica.
3. Os caracteres básicos para a composição da noção de trágico, que se julga fundamental na pesquisa, são: o mal, o pecado, a culpa e a morte. A compreensão é de que o trágico em si, desprovido das unilateralidades interpretativas, tem o mal como ato, ação e prática. E esse mal está configurado e refigurado nas múltiplas ações das pessoas, as quais se reduziram às três mais significativas: pecado, culpa e morte.
4. A noção de sabedoria trágica, reportada aqui nessa pesquisa, indica sobretudo a ideia de que a vida precisa passar por uma reflexão sobre o moribundo e sobre o morrer. A sabedoria trágica tem por função correspondente a uma dialética filosófica que diz respeito à compreensão e à interpretação dos momentos trágicos da vida humana (exemplos: eutanásia e aborto). É a noção filosófica que busca entender e interpretar ocasiões complexas da existência humana.

Por fim, é imprescindível que a noção de sabedoria trágica atue na complexidade dos momentos trágicos. Dessa forma, percebe-se que tanto se filosofou e tanto se filosofa sobre

como alcançar o bem viver, sobre o modo para conseguir a vida feliz, isso de um lado; de outro, estão as filosofias pessimistas e niilistas, no entanto, independentemente de uma perspectiva otimista ou pessimista, os momentos trágicos da vida/existência humana acontecem. Encerrando, a reflexão/especulação aqui apresentada dirige-se a momentos específicos do ser humano, configurando uma hermenêutica filosófica reflexiva que repensa a tragicidade da existência da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

I. Referências primárias

RICŒUR Paul. **História e verdade**. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

RICŒUR, Paul. **Philosophie, éthique et politique: entretiens et dialogues**. Paris: Le Seuil, 2017b.

RICŒUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins – 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

RICŒUR, Paul. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

RICŒUR, Paul. **A simbólica do mal**. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

RICŒUR, Paul. **Accompagner la vie jusqu'à la mort**. Esprit, Paris, Éditions Esprit, v. 2006, n. 3, p. 316-320, mars/avril 2006b.

RICŒUR, Paul. **Amor e justiça**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019a.

RICŒUR, Paul. **Amour et justice**. Paris: PUF, 1997.

RICŒUR, Paul. **Ce qui nous fait penser**. Em parceria com Jean-Pierre Changeux. Paris: Odile Jacob, 1998.

RICŒUR, Paul. **Culpabilité tragique et culpabilité biblique?** Revue d'histoire et de philosophie religieuses, v. 33, n. 4, p. 285–307, (IIA53), 1953.

RICŒUR, Paul. **Da metafísica à moral**. Trad. Silvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

RICŒUR, Paul. **De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud**. Paris: Éd. du Seuil, 1965.

RICŒUR, Paul. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Éd. du Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. **Écrits et conférences. Tome II: Herméneutique**. Paris: Éd. du Seuil, 2010e.

RICŒUR, Paul. **Écrits et conférences. Tome III: Antropologie philosophique**. Paris: Éd. du Seuil, 2013.

RICŒUR, Paul. **El sufrimiento no es el dolor**. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, n. 60, p. 93-102, enero-junio 2019c

RICŒUR, Paul. **Entretiens avec Gabriel Marcel**. Paris: Aubier, 1968.

RICŒUR, Paul. **Escritos e conferências 1: Em torno da psicanálise**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010d.

RICŒUR, Paul. **Escritos e conferências 2: Hermenêutica**. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011b.

RICŒUR, Paul. **Escritos e conferências 3: Antropologia filosófica**. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

RICŒUR, Paul. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe**. Paris: Éd. du Seuil, 1948.

RICŒUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011c.

RICŒUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris: Éd. du Seuil, 1955.

RICŒUR, Paul. **L'herméneutique biblique**. Paris: Le Cerf, 2000.

RICŒUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Éd. du Seuil, 1997.

RICŒUR, Paul. **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. Paris: Unesco, 2002.

RICŒUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éd. du Seuil, 2000.

RICŒUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Éd. du Seuil, 1975.

RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I**. Paris: Éd. du Seuil, 1969.

RICŒUR, Paul. **Le juste. Tome I**. Paris: Esprit, 1995.

RICŒUR, Paul. **Le juste. Tome II**. Paris: Esprit, 2001.

RICŒUR, Paul. **Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie**. Genève: Labor & Fides, 1986.

RICŒUR, Paul. **Lectures. Tome II: La contrée des philosophes**. Paris: Éd. du Seuil, 1992d.

RICŒUR, Paul. **Lectures. Tome III: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Éd. du Seuil, 1992b.

RICŒUR, Paul. **Leituras 2: A região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996b.

RICŒUR, Paul. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. Trad. Nicolás Nyimi Camanário. São Paulo: Loyola, 1996a.

RICŒUR, Paul. **Les cultures et le temps**. Paris: Payot, 1975.

RICŒUR, Paul. **Les Grecs et le péché. Supplément à La Confiance.** v. 3, n. 1-2, p. 17–32, 1957.

RICŒUR, Paul. **Morale sans péché ou péché sans moralisme.** Esprit, Paris, v. 22, n. 8-9, p. 294–312, août-sept. 1954.

RICŒUR, Paul. **Na escola da fenomenologia.** Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RICŒUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

RICŒUR, Paul. **O Justo 1: A justiça como regra moral e como instituição.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

RICŒUR, Paul. **O Justo 2: Justiça e verdade e outros estudos.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICŒUR, Paul. **Parcours de la reconnaissance.** Trois études. Paris: Stock, 2004.

RICŒUR, Paul. **Penser la Bible. Em parceria com André La Cocque.** Paris: Éd. du Seuil, 1998.

RICŒUR, Paul. **Percursos do reconhecimento.** Trad. Nicolás Nyimi Campanário São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

RICŒUR, Paul. **Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier, 1950.

RICŒUR, Paul. **Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité.** Paris: Aubier, 1960.

RICŒUR, Paul. **Que signifie l'humanisme? Comprendre,** n. 15, p. 1-9, 1956.

RICŒUR, Paul. **Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.** Paris: Esprit, 1995.

RICŒUR, Paul. **Responsabilité et culpabilité au plan communautaire.** Le Semeur, n. 56/4, p. 3–6, 1958.

RICŒUR, Paul. **Responsable, mais pas coupable.** Réforme, n. 2444, p. 1-4, 1992c.

RICŒUR, Paul. **La souffrance n'est pas la douleur.** Revue de psychiatrie française, n. spécial 23, p. 9-18, 1992a.

RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éd. du Seuil, 1990.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa 1: A intriga e a narrativa histórica.** Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa 3: O tempo narrado**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

RICŒUR, Paul. **Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique**. Paris: Éd. du Seuil, 1983.

RICŒUR, Paul. **Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction**. Paris: Éd. Seuil, 1984.

RICŒUR, Paul. **Temps et récit. Tome III: Le temps raconté**. Paris: Éd. du Seuil, 1985.

RICŒUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019b.

RICŒUR, Paul. **Vivo até à Morte seguido de fragmentos**. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2011a.

II. Referências secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. Tradução da 1.ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricœur**. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhem. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. e introd. Paulo Pinheiro. Edição bilíngue. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Art. 5º, § 2º. Brasília: Senado Federal, 2016.

CANULLO, Carla. **Paradoja y existencia: Paul Ricœur, lector de Karl Jaspers**. In: DIEZ FISCHER, Francisco (org.). Paul Ricœur: herencia, diálogo y horizontes hermenéuticos. 1ª. ed. 2025.

CARNEIRO, José Vanderlei. **Por uma redefinição da narrativa à luz da narratologia contemporânea**. 2009. 237 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará-Fortaleza, 2009.

CARNEIRO, José Vanderlei. **Ética no plural: uma bioética reflexiva atravessada na “pequena ética” de Paul Ricoeur**. Dissertatio, volume suplementar 8, out. 2018.

CARNEIRO, José Vanderlei; SOUZA, Aluizio Oliveira de. **A tragédia e o trágico da ação na ética hermenêutica de Paul Ricœur**. Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia, v. 18, n. 1, p. 25-36, jan./jun. 2021. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/53199/35543>. Acesso em: 12 set. 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

DÍEZ FISCHER, Francisco. **El tacto de sí como otro: fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur**. Pensando – Revista de Filosofia, Tersina/PI, v. 12, n. 26, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3547>. Acesso em: 4 nov. 2024.

DÍEZ FISCHER, Francisco. **La política cuestionada: Hans Georg Gadamer y el arte de la pregunta**. 1ª. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2024.

DIEZ FISCHER, Francisco (org.). **Paul Ricœur: herencia, diálogo y horizontes hermenéuticos**. 1ª. ed. 2025.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 12ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Trad. Paulo Meneses, colab. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses, colab. Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7.ed. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Campinas, SP: Vozes, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Organizado por Richard Tuck; tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner; revisão da tradução de Eunice Ostrensky. Ed. brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo**. Trad. Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.

JASPERS, Karl. **Esencia y formas de lo trágico**. Trad. N. Silvetti Paz. Buenos Aires: Editorial Sur, 1960.

JASPERS, Karl. **Von der Wahrheit**. München: Piper, 1947.

JESUS, Valdinei Vicente de. **Poética da vontade: uma ética hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur**. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2018.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MÖBBS, Adriane da Silva Machado. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. 2015. 152 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

MORATALLA, Tomás Domingo. **Bioética y hermenéutica: la aportación de Paul Ricoeur a la bioética**. Veritas, v. 2, n. 17, p. 281–312, 2007.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. 2014. 236 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2014.

NEWTON, Isaac. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural – Livro I**. Trad. Trieste Ricci, Leonardo Gregory Brunet, Sônia Terezinha Gehring, Maria Helena Curcio Célio. 2ª ed., 3ª reimpr. São Paulo: EDUSP, 2016.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PINHEIRO, Paulo. **Introdução**. In: ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. Edição bilíngue. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

SANTO AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Trad. Celso Reni Braida. 8.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária, 2010.

SÓFOCLES, **Antígona**. Trad. portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

SÓFOCLES, **Antígona**. Trad. francesa de P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

STANFORD. **Enciclopédia de Filosofia**. Departamento de Filosofia, Universidade de Stanford, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/>. Acesso em: 15 mar. 2023.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.