

ARTIGOS

Valdinei Vicente de Jesus^I

Sandra Maders^{II}

Felipe Cardoso Martins Lima^{III}

O problema da aplicação da ética segundo a perspectiva de Ricoeur

The problem of applying ethics from Ricoeur's perspective



RESUMO:

O texto busca compreender a linha de construção do pensamento ricoeuriano através de duas perspectivas utilizadas por este autor. As perspectivas utilizadas por Ricoeur são: a tradição teleológica vinculada ao pensamento aristotélico e a tradição deontológica atribuída a Kant. É a partir desse equilíbrio tênue entre a teleologia e a deontologia que o filósofo francês elaborou as linhas gerais de configuração de sua perspectiva ética. Nesse sentido, no que segue, apresentaremos brevemente algumas distâncias e proximidades entre Ricoeur e Kant. Uma vez que o filósofo francês escolheu Kant como interlocutor privilegiado — em se tratando do problema de aplicação da ética, e, considerando que esse é o tema nuclear deste artigo, focaremos nesta relação.

Palavras-chave: Tragédias gregas; Aplicação da moral; Kant; Aristóteles

ABSTRACT:

The text seeks to understand the construction line of Ricoeurian thought through two perspectives used by this author. The perspectives used by Ricoeur are: the teleological tradition linked to Aristotelian thought and the deontological tradition attributed to Kant. It is from this tenuous balance between teleology and deontology that the French philosopher developed the general lines of configuration of his ethical perspective. In this sense, in what follows, we will briefly present some distances and proximities between Ricoeur and Kant. Since the French philosopher chose Kant as a privileged interlocutor when it comes to the problem of applying ethics, and, considering that this is the core theme of this article, we will focus on this relation.

Keywords: Greek tragedies; Application of morals; Kant; Aristotle

^I Professor, Universidade Federal do Acre, Rio Branco, AC, Brasil.
valdinei.jesus@ufac.br,  <https://orcid.org/0009-0007-3505-5836>

^{II} Professora, Universidade Federal do Pampa, Bagé, RS, Brasil.
sandramaders@unipampa.edu.br,  <https://orcid.org/0000-0001-9600-2884>

^{III} Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Goiás, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brazil.
felipe.lima@ufac.br,  <https://orcid.org/0009-0004-8333-1207>

A ÉTICA RICOEURIANA A PARTIR DE KANT¹ E ARISTÓTELES: DISTÂNCIAS E PROXIMIDADES COM A MORAL KANTIANA

Antes de adentrarmos no núcleo da nossa tese, situaremos o leitor no terreno fértil da ética ricoeuriana. Sugeriremos, brevemente, que, embora haja, na perspectiva ética de Ricoeur, um primado da ética sobre a moral, o hermeneuta francês é tão devedor de Aristóteles quanto o é de Kant, uma vez que, sem ambas as narrativas, sua contribuição nessa matéria não seria possível.² Aliás, é de conhecimento de quem é minimamente familiarizado na leitura de Ricoeur, que ele utiliza como núcleo de sua ética duas tradições, a seu ver, fundantes do pensamento ético ocidental contemporâneo, a saber, a tradição teleológica vinculada ao pensamento aristotélico e a tradição deontológica atribuída a Kant.³ É a partir desse equilíbrio tênue entre a teleologia e a deontologia que o filósofo francês elaborou as linhas gerais de configuração de sua perspectiva ética. Nesse sentido, no que segue, apresentaremos brevemente algumas distâncias e proximidades entre Ricoeur e Kant. Uma vez que o filósofo francês escolheu Kant como interlocutor privilegiado — em se tratando do problema de aplicação da ética, e, considerando que esse é o tema nuclear da nossa tese, focare-

mos nessa relação.

Assim sendo, cumpre ressaltar que há aspectos que aproximam e outros que distanciam Ricoeur de Kant. Dentre as várias características de distanciamentos, podemos citar a divergência fundamental do ponto de partida de suas teorias. Ao passo que Kant parte da ideia de boa vontade que é uma abstração,⁴ enquanto único ponto de partida seguro, por não ter resquícios empíricos-antropológicos,⁵ Ricoeur, baseado em Aristóteles, parte exatamente de argumentos antropológicos, ou seja, do desejo de uma vida feliz. Além disso, a evolução da trajetória de desenvolvimento da filosofia kantiana consiste somente em questionar sobre a importância da felicidade⁶ e sobre “o que é o homem”⁷ apenas depois de responder duas outras questões expostas na *Crítica da razão pura*.⁸

Se, por um lado, o filósofo alemão deixa essa questão ontoantropológica por último, por outro, o filósofo francês usa a ontologia da pessoa, na obra *O si-mesmo como um outro*, como fio condutor para delinear a trajetória de seu percurso filosófico, uma vez que as questões centrais de suas reflexões são direcionadas a elucidar o sujeito que fala, narra ou é narrado, e a quem as ações devem ser necessariamente imputadas. Assim, a elucidação da pessoa, por intermédio da análise das ações humanas, mais especificamente pelas ações morais, surge como uma dentre outras perspectivas oblíquas de aproximações da ontologia.

Cumpramos ressaltar, no que diz respeito à preocupação de Ricoeur com as ações humanas, mais especificamente, na obra *Do texto à ação*, e no sétimo estudo da obra *O si-mesmo como um outro*, diferentemente de Kant, não propõe propriamente uma teoria com rigores científicos⁹ a ser aplicada, e sim uma simbiose¹⁰ entre narrativas e contexto, de tal modo que a narrativa, ao conferir sentido à ação, é por ela resignificada. Além disso, a preocupação de Kant, embora seja primeiramente pelas ações, acaba distanciando-se delas, na medida em que formula um princípio para a avaliação exclusivamente de máximas. Ou seja, o imperativo categórico é um princípio para o credenciamento de máximas morais e apenas indiretamente para a orientação de ações, as quais, apenas serão morais se forem originárias de máximas universalizáveis. Embora a lógica dedutiva seja eficaz no julgamento de máximas morais, ela não garante o sucesso da aplicação destas aos casos concretos. Assim, emerge aqui um *bug*¹¹ no sistema kantiano da moralidade, ou seja, uma falha inesperada, ou melhor, uma limitação ao se tentar aplicar o princípio kantiano à realidade dos casos difíceis. Em outras palavras, não é por que tenho a máxima moral de nunca mentir ou omitir, que devo — com base no princípio de não contradição — ser cruel e dizer a verdade clínica a um moribundo sem levar em consideração se ele está em condições de suportá-la. Essa é toda a pobreza de uma teoria moral que preten-

de, automática e cegamente, deduzir ações a partir de uma regra universal, desprezando o que se deve fazer em contextos específicos. E assim, nessa direção, o mundo se encontra repleto de dilemas morais aguardando por soluções nem sempre fáceis e mesmo impossíveis de serem solucionadas sem hesitações. Dessa forma, o agente moral kantiano está provido de um princípio de orientação, mas não muito mais que isso, pois o imperativo categórico não é suficiente para dissolver todos os conflitos, como, por exemplo, os relativos à vida terminando.¹² É bem verdade que Kant nem tinha essa pretensão, mas também é verdade que a aplicação da teoria, pelo menos em alguns casos difíceis, carece de um amadurecimento do juízo, o que só se consegue com a experiência de vida. Para sermos justos com Kant, reconhecemos que ele já havia concedido espaço para conceber a faculdade do juízo como a única que pode ser aperfeiçoada pelo uso, ou seja, pela experiência.¹³

Ademais, para continuarmos honestos, devemos dizer que a teoria kantiana tem como objetivo principal definir objetivamente os critérios de uma máxima moral e não oferecer provérbios práticos ou conselhos de prudência. Nesse sentido, não podemos sustentar que Kant nos aconselhe a sermos sinceros em todas as circunstâncias, como, por exemplo, no caso de dizer a verdade a um paciente terminal. Podemos pensar que, nesses casos, o próprio Kant recomendaria a prudência. Exa-

tamente nesse ponto é que vem à tona outro aspecto de distanciação entre a ética ricoeuriana e a moral kantiana, a saber, que, no pensador francês — influenciado por Aristóteles — a sabedoria prática é uma virtude ética e, no pensador alemão, ela é um dispositivo marginal que não pode ser acrescido de fora para o centro da engrenagem da moral kantiana.

Seja como for, é fato que há, no pensamento de Kant, uma vacância, um lapso ou um vazio de teoria entre a adesão a máximas universalizáveis e a aplicação das mesmas ao mundo real permeado por toda uma gama de situações aporéticas. Desse modo, a lei moral é muito mais um princípio orientador que um princípio imediatamente aplicável às ações. Como esse tal princípio imediatamente aplicável não existe é preciso inventar um comportamento *ad hoc* traindo o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). Essa dever ser, por assim dizer, a função da *phrónesis* ou sabedoria prática, para Ricoeur.

A *phrónesis* ou prudência é um conceito retomado de Aristóteles. Para o filósofo antigo, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, a sabedoria teórica e a prudência (ou *phrónesis*) fazem parte das virtudes intelectuais, no entanto, se distinguem pelos seus respectivos enfoques. Enquanto a sabedoria teórica, a *sophia*, visa o eterno, o imutável, a sabedoria prática tem por interesse o particular, que é mutável e incerto. Considerando que as ações hu-

manas são particulares, elas se “revestem [de] um caráter de contingência essencial, devido à imprevisibilidade que, mesmo no melhor dos casos, as atinge”. (CESAR, 2002, p. 93). Desse modo, elas não dizem respeito à sabedoria teórica, e sim à sabedoria prática, a qual lida com o variável e incerto.¹⁴

Dada essa distinção, pode-se dizer que se não é argumento de Ricoeur, pelo menos parece ser sua a constatação de que, em Kant, não há ênfase na sabedoria prática, e sim uma sabedoria teórica, uma vez que, para este filósofo, a preocupação com o variável e contingente é subjugada pela preocupação com a necessidade de universalidade. Nas vezes que o contingente é levado em consideração, ele sempre é acachapado pelo universal.¹⁵ É bastante claro, para Ricoeur, que Kant faz isso por uma questão de método, e como todos os métodos são limitados, lidar com o contingente, com o singular e efêmero, parece ser uma grande limitação do método transcendental.¹⁶

Nem mesmo na *Metafísica dos Costumes*, obra na qual Kant trata, entre outros assuntos, do problema da aplicabilidade da lei moral, o filósofo aponta soluções para essa problemática, embora possa se encontrar, na referida obra, subsídios para proíficas discussões, sobretudo em uma seção denominada de casuística.¹⁷ Nesse contexto, tendo em vista que Kant não oferece uma resposta satisfatória ao problema da aplicação, a sabedoria prá-

tica, herdada de Aristóteles, é proposta, por Ricoeur, como solução que pondera a aplicação de normas universais a contextos insólitos.

Outro mérito de Ricoeur foi o de dar um passo além do formalismo, tão necessário se se quer pensar o universalismo ético, ao introduzir a singularidade insubstituível das pessoas com seus desejos, em certo sentido universal, de buscar uma vida feliz,¹⁸ ou seja, realizada. Sem a tendência natural à felicidade, herança aristotélica, a moral não passaria de um corpo abstrato de regras sem qualquer significado humano. Mesmo que a moral seja, segundo Ricoeur, restrita à lei e como tal compreendida (englobada) pela ética, esta, por sua vez, poderia degenerar em egoísmo caso não fosse mediada pela norma. Desse modo, o método dialético, extraído de Hegel, humaniza, por um lado, toda a abstração da norma e, por outro, impede a degeneração em perversidade do desejo de uma vida boa, ou seja, feliz.¹⁹ Com isso, o desejo de uma vida boa deixa de ser voltado somente para si mesmo e exige que seja estendido à alteridade. Assim sendo, por esse viés, é de se pensar que o equilíbrio dinâmico entre as duas perspectivas é a pedra de toque que garante a vitalidade de sua ética.

Ademais, o equilíbrio dinâmico da perspectiva ricoeuriana permite também ao filósofo francês iniciar reflexões, como em Kant, pela questão do dever em vez de começar, como em Aristóteles,

pelo anseio da vida boa. Essa inversão de ponto de partida é operada na obra *O Justo*. Nessa obra, para fazer frente às temáticas demandadas pela sociedade contemporânea, seja na Medicina, no Direito ou em outras áreas, em vez de começar a abordar pela ética, como faz na obra *O Si-Mesmo Como Um Outro*, em que opta por encarar os assuntos assim como eles surgem,²⁰ ou seja, pela questão dos deveres²¹ (Cf. JERVOLINO, 2011, p. 135).

Em síntese, podemos dizer que, ao usar predominantemente da narrativa aristotélica e kantiana na elaboração de sua perspectiva ética, Ricoeur termina por ser profundo devedor de ambas. Embora haja presença de outras narrativas na composição de sua perspectiva, elas são circunscritas e pontuais. Fato mesmo é que o filósofo francês usou abundantemente das contribuições aristotélicas e kantianas em detrimento de todas as outras. Certamente, sem esse robusto endividamento duplo, sua ética não existiria, pelo menos não na configuração como a conhecemos hoje.

E, por fim, tendo traçado brevemente as linhas gerais da perspectiva ética de Ricoeur em sua configuração básica, pudemos perceber que, na perspectiva de Ricoeur, o calcanhar de Aquiles da ética kantiana é o problema da aplicação da moral, principalmente aos casos difíceis. E é exatamente aí, segundo Tomás Domingo Moratalla (2014, p. 171-172), que reside a grande contribuição de Ricoeur para a ética hermenêutica e a ética

contemporânea em geral,²² o que causou uma grande revitalização dessa área do pensamento.

No que segue, analisaremos o desafio na esfera de aplicação da ética frente à tragédia grega, *Antígona*, e às tragédias pessoais ilustradas nos casos difíceis. São as tragédias humanas que geram situações aporéticas e, conseqüentemente, dilemáticas, extravasando o nível reducionista de aplicação de normas. Desse modo, essas aporias práticas conduziram Ricoeur ao conceito de sabedoria trágica enquanto condição do desenvolvimento da sabedoria prática. É a sabedoria trágica que elucida a finitude e as fragilidades humanas frente à impossibilidade de compreensão e controle de situações alheias às vontades dos homens. Desse modo, ela redimensiona a consciência de si, estimulando os homens, por meio da dor, a serem mais sábios e prudentes em suas decisões, uma vez que cada decisão, por ser inédita, não pode ser dada *a priori*. Essa questão norteará o próximo item da tese, no qual analisaremos os casos difíceis à luz da tragédia *Antígona*. A tragédia grega, bem como os casos difíceis, ilustrará os limites de aplicação da teoria moral kantiana ao mesmo tempo em que conduzirá à necessidade de retomar o conceito de sabedoria prática de Aristóteles, na perspectiva de Ricoeur, e dar um passo além do rigoroso formalismo kantiano.

OS CASOS DIFÍCEIS (*HARD CASES*) E A TRAGÉDIA GREGA²³

Nesse item da nossa tese, veremos que os casos difíceis, bem como a tragédia *Antígona*, por dizerem respeito a situações limites, forçam e tornam evidentes as limitações da filosofia transcendental, ou melhor, do imperativo categórico²⁴. Tais casos insólitos — *hard cases* como, por exemplo, o direito de um moribundo à verdade de seu estado de saúde ou o direito à verdade por parte de um assassino sobre a localização de sua possível vítima —, de certo modo, fazem estremecer e mesmo abalar a aparente harmonia do sistema moral kantiano. O direito à verdade, portado pelo agonizante ou pelo assassino, segundo a coerência do sistema moral kantiano, obriga, em tese, a quem quer que seja a lhe dizerem a verdade. Em outras palavras, devemos incondicionalmente sempre dizer a verdade. As circunstâncias jamais podem ser levadas em consideração, pois exceções aniquilariam com a necessidade²⁵ da lei e logo com sua universalidade. Desse modo, se esquivaria de uma recaída no subjetivismo e logo no relativismo moral, em que não haveria clareza dos princípios. E isso era tudo que Kant queria evitar, pois foi, em certo sentido, para superar esse problema que ele elaborou a sua teoria moral.²⁶

Por outro lado, observaremos na perspectiva de Ricoeur, que as exceções são impostas pela

tragédia de modo a expandir uma concepção reducionista da ética. Nesse sentido, iremos argumentar que Ricoeur, ao utilizar a tragédia *Antígona*, objetiva, metaforicamente, ilustrar que as exceções à lei são vistas como pequenas fissuras que ameaçam desintegrar o sistema kantiano da moralidade. E, por outro lado, veremos que essas fissuras para o pensador francês são salutares, pois permitem quebrar e redimensionar a concepção da moral de modo a respeitar as pessoas em detrimento do cumprimento da lei moral em todas as vezes que esse conflito for inevitável.²⁷

Veremos ainda que, no terceiro e último capítulo dedicado à ética, na obra *O Si-Mesmo como um outro*, Ricoeur, em vez de propor uma solução, como seria de se esperar, aos conflitos que vieram a tona em sua interpretação da moral kantiana, apenas se limita a introduzir, aparentemente de forma abrupta, o conceito de sabedoria trágica.²⁸ Desse modo, observaremos que a sabedoria trágica consiste na aceitação, ainda que resignada, das tragédias inerentes à finitude da existência humana, uma vez que nem tudo depende do nosso poder de decisão. Diante da dor e do luto, por exemplo, pode naturalmente surgir, em um primeiro momento, a indignação, a revolta e a resignação e, em um segundo momento, o apaziguamento de um espírito autoconsciente de sua condição humana finita.

Ao utilizar-se da tragédia grega, *Antígona*²⁹,

o hermeneuta francês ilustra que a estreiteza de visão, própria da condição humana, pode conduzir ao impasse de respeitar a lei e não as pessoas ou a menosprezar as leis em detrimento de afeições pessoais. Nesse sentido, a tragédia nos ensina que tanto Antígona quanto Creonte estavam, de certo modo, corretos, porém, infelizmente, suas mentes estavam hermeticamente fechadas ao ponto de tornar impossível qualquer possibilidade de diálogo.³⁰ A estreiteza de visão ilustra suas finitudes, e pode conduzir a impasses intransponíveis, incrementando com isso a já extrema e complexa dificuldade do caso difícil a que ambos estavam submetidos.

Creonte, de certo modo, ao buscar a impessoalidade, ou seja, certa universalidade, impõe à Antígona uma exigência extremamente cruel. Antígona, por sua vez, menospreza Creonte e a cidade ao buscar uma exceção³¹ à regra para conceder um funeral respeitoso ao corpo de seu irmão. Em certo sentido, o respeito se bifurca em respeitar as leis da cidade ou, de acordo com sua consciência, o cadáver de seu ente querido.³²

No que diz respeito a Kant, podemos dizer que, frente ao impasse elaborado por Sófocles, na *Antígona*, bem como diante da obrigação de dizer toda a verdade a um moribundo, a teoria do filósofo alemão oferece uma solução mais similar à posição de Creonte. Ricoeur parece sugerir que, embora essa seja a solução mais coerente, do ponto de

vista objetivo, ela consiste em uma visão demasiadamente estreita da realidade, assim como também o é a posição de Antígona³³. Cabe, aqui, uma sabedoria prática, oriunda do poder infinito que a tragédia porta em ensinar pelo sofrimento. Desse modo, a sabedoria prática outra coisa não é que a sabedoria trágica exercitada e ampliada pelo exercício prudente da interpretação da dor, seja ela própria ou alheia. Assim é que a sabedoria prática, nutrida e fortificada pela sabedoria trágica, impulsiona ou força o indivíduo a buscar uma alternativa que permita dar um tratamento adequado à singularidade da situação traindo o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). A capacidade humana de julgar seria assim aperfeiçoada pelo padecer, de modo que a aprendizagem se daria por intermédio da própria experiência frustrada, de interações com textos trágicos, e ainda no compartilhamento de tragédias particulares.

Todo o problema, como vimos, emerge porque, segundo a tese kantiana, não se pode admitir à lei quaisquer exceções³⁴, que terminaria por minar a eficácia e a credibilidade da própria lei que não poderia mais ser seriamente considerada. Assim, admitir exceções seria o mesmo que admitir a inutilidade da lei. Ricoeur, contrariamente a Kant, entende que é possível admitir exceções sem aniquilarmos a lei e que se as exceções não forem prudencialmente inventadas pela sabedoria prática violentaríamos não as regras, mas as pessoas.

Desse modo, o problema não é a lei em si mesma, mas a sua imposição com excessivo rigor. Ademais, é preciso entender, nesse contexto, que não se trata de uma exceção qualquer e infundada ao bel-prazer de quem a julgasse necessária, mas de um *phronimos* oriundo da força intersubjetiva da razão compartilhada³⁵. A decisão, portanto, não estaria restrita egocentricamente a alguém, mas estaria exposta às pessoas capazes e comprometidas eticamente com a tentativa de criar a melhor solução possível ao caso.

Evidentemente, para o filósofo francês, não se trata de elaborar a solução perfeita, pois esta pode não ser possível, mas de criar a mais adequada ao contexto. Como uma solução ideal pode ser impossível e uma solução qualquer tem que ser tomada, o critério não pode ser única e exclusivamente a lei, mas a esse deve ser acrescentado um outro, qual seja, o respeito às pessoas nas condições históricas que estão necessariamente submetidas.

Vale dizer que essa tensão entre universalidade da regra e a necessidade imperativa do contexto conduz a uma dialética com uma mediação situada na práxis humana, ou seja, ocorre um movimento espiralado não totalizante, no qual a lei orienta a práxis e a sabedoria prática busca dilatar a lei, forçando-a a levar em consideração os apelos gritantes do contexto. A lei, ao contrário do que pensava Kant, não pode ser sustentada apenas em elementos apriorísticos, mas deve responder tam-

bém às exigências inexoráveis da realidade.³⁶ Não haveria, aqui, uma recalcitrância da realidade em se submeter à lei, como se a realidade pudesse livremente prevaricar contra os ditames cegos de uma racionalidade obtusa. Também não ocorreria um ato de violência para com a realidade na tentativa de uma imposição cega, artificial e inconsequente.

A sabedoria prática, enquanto *phrónimos*, ou razão compartilhada, embora não ofereça a tão desejável perfeição³⁷ na decisão moral, por outro lado, pode proporcionar a consciência “tranquila” do empenho verdadeiramente comprometido na busca da melhor decisão possível, dadas as exigências da lei e as particularidades do caso em questão. Desse modo, a decisão moral não estaria na solução perfeita do dilema moral, mas, sim, na intenção (como sustentava Kant) e no verdadeiro e profundo empenho na produção criativa de uma ação adequada ao caso, traindo o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314).

Enfatizamos, como visto acima, que a espiral dialética hermenêutica de Ricoeur ao não forçar uma síntese perfeita não implica o não comprometimento com a busca da melhor alternativa possível na solução dos conflitos. Além disso, as soluções apresentadas pelo *phrónimos* são únicas e irrepetíveis, ou seja, cada caso demanda uma decisão exclusiva de acordo com o que requer a sua respectiva singularidade. Embora cada ação

seja inédita, isso não pode implicar uma caída no relativismo. Vale dizer que a exceção à regra não deve se tornar uma nova regra, o que significaria o extermínio desta. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315). Em outras palavras, a exceção não suprime, reduz ou substitui a necessidade da lei, mas permite sopesar a concepção que se tem da importância devida respectivamente às pessoas e à lei moral.

Trata-se de buscar um caminho alternativo entre uma legislação rígida, inflexível e um casuismo cego, incapaz de ser ancorado a qualquer princípio. Esse caminho alternativo a uma espécie de saber absoluto denuncia o desvelar do reconhecimento da finitude da condição humana, que, segundo Fernanda Henriques (2005, p. 604), “desde o início se reconhece como positividade e não como limitação bloqueadora”.

Assim, no caso do moribundo e o seu direito à verdade, segundo a teoria moral kantiana, temos a obrigação de dizer a ele a sua real situação. O filósofo francês concorda que devemos dizer a verdade, porém, questiona se, no contexto, de sofrimento que o envolve, a verdade não seria extremamente cruel, na medida em que poderia lhe adicionar uma dor ainda maior do que ele está vivenciando. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315). Em tal situação é importante conhecer a história do moribundo. Sua história narrada por ele mesmo e por outros a respeito de sua vida é que pode nos fornecer subsídios para melhor conhecê-lo e, desse

modo, ao nos colocarmos em seu lugar, tentarmos, responsabilmente, prever como poderá reagir às notícias trágicas a respeito do fim de sua existência.³⁸

Mesmo assim, podem existir pessoas que, por íntimas convicções, teimem em sustentar que se deve dizer a verdade ao agonizante. A estes devemos arguir que precisamos ter compaixão e poupar o moribundo de uma dor ainda maior, até mesmo porque ele pode não estar em condições mentais de assimilar mais uma desgraça à sua vida já fragilizada pelo enorme sofrimento de uma existência carcomida pela enfermidade. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315).

Em tal contexto, a questão que emerge é se devemos dizer a verdade ou se, por respeito e misericórdia, devemos omitir a real situação ao moribundo, de modo a não incrementarmos, quase com resquício de crueldade, o infortúnio por ora superior às suas condições psíquicas. Segundo a hermeneuta francês, nessas condições, a questão não é se a pessoa merece a verdade, coisa que não se discute, mas se ele está em condições de suportá-la.³⁹ Essa leitura da realidade do moribundo, contextualizada historicamente, e embasada nas condições psicofísicas atuais do paciente terminal é que embasará uma decisão sempre limitada e imperfeita dadas as condições da finitude humana.

Vale lembrar, como vimos, que a preocupação de Ricoeur não é com a perfeição de uma solu-

ção ideal, mas com a melhor solução humanamente possível ao caso, pois, afinal de contas, uma decisão⁴⁰ tem que ser tomada, e a recusa em julgar seria ainda pior. (Cf. ABEL, 1996, p. 100). Ademais, segundo Abel (1996, p. 100), “a sabedoria consiste, contudo, depois de ter suspenso o juízo e o ter prorrogado, em julgar”. Embora a solução escolhida, por melhor que se apresente, seja questionável, foi ela que se julgou mais adequada ao caso em questão. Hoje, cientes dos resultados e implicações, poderíamos decidir mais acertadamente sobre aquilo que outrora se apresentava sob uma nebulosa e densa nuvem de incertezas. Olhando retrospectivamente, tudo parece mais fácil, ao passo que, quando estamos imersos nos dilemáticos e, por vezes, aporéticos contextos existenciais, tudo é névoa e desolação. Nesse sentido, podemos afirmar que as decisões são tão limitadas e falíveis quanto é imperfeita e finita a (des) agraciada condição humana. Desse modo, a insegurança e o medo em não ter tomado a melhor decisão também consiste em uma perspectiva, dentre outras, que denuncia a finitude inerente à condição humana.

Em meio a um pessimismo radical⁴¹, Ricoeur opta por um otimismo sóbrio, atento à necessidade imperativa da busca de um sentido que nos proporcione acima de tudo esperança. É nesse contexto que a tragédia nos arranca de nossa zona teórica de conforto e nos lança nas provações da

realidade. No entanto, se é a tragédia a grande responsável por mostrar-nos como somos pequenos, é ela também que nos impulsiona tanto a evitarmos erros pretéritos quanto a elaborarmos uma saída criativa para os flagelos que vivenciamos. Assim, a sabedoria trágica consiste em reconhecer que devemos abrir mão de soluções perfeccionistas, visto que a nossa existência não é perfeita nem imperfeita, mas, inexoravelmente, o que é.

Nesse sentido, a sabedoria trágica, em última instância, implica a aceitação, ainda que resignada, da finitude humana, bem como das limitações de suas leis e de seus sistemas de pensamentos. Decorre naturalmente da sabedoria trágica oriunda da tragédia a sabedoria prática que não admite a pretensão de ter a última palavra em tudo, mas disposição intransigente ao diálogo. E, por fim, a sabedoria prática implica esforçar-se para melhor compreender a singularidade do outro em contexto. Além disso, a boa deliberação oriunda da sabedoria prática não é solitária, mas compartilhada. Nesse ponto é que uma racionalidade, à princípio frágil por sua própria condição finita, pode demonstrar toda sua força garantida na intersubjetividade do *phrónimos*, ou seja, na razão compartilhada, uma vez que, segundo o filósofo francês, “o *phrónimos* não é forçosamente um homem só”. (RICOEUR, 1991, p. 319).

Outro exemplo de caso que contribui para demonstrar o limite do formalismo kantiano, como

já mencionado, é o do direito à verdade por parte de um assassino que interroga pela localização de sua possível vítima.⁴² Podemos pensar que o matador, nesse contexto, talvez nem tenha direito à verdade⁴³ sobre a localização de sua vítima em potencial, uma vez que usará tal conhecimento para uma finalidade perversa. Os interrogados pelo assassino sobre a localização de sua vítima em potencial, a que ele obstinadamente persegue, devem dizer a verdade? É facultado ao interrogado usar de subterfúgios e dizer ao assassino que a sua possível vítima não⁴⁴ não⁴⁵ está em sua residência e torcer para que o mal intencionado não perceba a sutileza de sua sagaz afirmação? Se o interrogado omitir, mentir ou usar de subterfúgios para confundir o assassino ele estará agindo prudencialmente? Se disser a verdade de modo a confundir o matador certamente prevaleceu nele, como era de se esperar, a prudência ou *phrónesis*, a qual o possibilitou criativamente imaginar a melhor saída sem, necessariamente, aderir escancaradamente à mentira como única solução. Diante dessa saída, espera-se que o assassino não perceba o que efetivamente foi dito, pois, do contrário, o questionado terá denunciado inesperadamente a quem a todo custo deveria proteger.

A nosso ver, talvez esta seja uma solução possível, embora pouco plausível, que consistiria em um recurso artificial com o intuito de preservar intacta a integridade **lógica**⁴⁶ de um sistema de

pensamento que obstinadamente busca se preservar. De certo modo, Ricoeur, ao que tudo indica, não discordaria veementemente da solução apontada, uma vez que ela foi criativa sem que para isso precisasse trair o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). O mais preocupante seria a compulsão desenfreada pela manutenção a todo custo de uma lei imersa em um sistema teórico em detrimento do respeito que se deve às pessoas nas especificidades de suas condições existenciais. Desse modo, a preocupação e o respeito à lei e ao sistema que a sustenta não pode se sobrepor ao respeito e a preocupação com as pessoas.

A lei é um critério para a orientação das pessoas, as quais não devem ficar subjugadas cegamente ao seu ordenamento. Em todas as vezes que esse conflito surgir, por solicitude, devemos fazer uso da sabedoria prática e, assim, conferir maior respeito às pessoas em vez de priorizarmos as leis. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 307). O apego às leis conduz a uma estreiteza de uma visão fechada em si mesma e, como tal, cega para outras dimensões da realidade. Assim como Creonte se apegou desesperadamente à sua concepção do que seria melhor para a cidade, podemos nós também, em busca de segurança, nos apegar, ferrenhamente, às nossas mais estreitas visões de mundo.

BREVES CONCLUSÕES

Seja como for, as nossas tragédias pessoais não deixam de, em certo sentido, reviverem as tragédias gregas, uma vez que mudam os personagens e o enredo, mas a essência trágica parece continuar a mesma. O horror frente ao inesperado da tragédia denuncia o limite infinitamente pequeno da compreensão que temos de nós mesmos e do mundo. Nesse sentido, a tragédia, como uma força dantesca e imprevisível, não pode ser acomodada e reacomodada dentro dos paupérrimos limites da legislação humana. Pelo contrário, ela insufla as leis, na medida em que rompe com a extrema pobreza dos seus limites.

De qualquer modo, tanto na tragédia grega quanto na teoria kantiana, o perigo do erro está no fechamento diante de outras concepções igualmente justas. Com efeito, o problema passa a residir não na coerência interna⁴⁷ e na justeza de uma teoria moral ou de um ordenamento jurídico, mas, sim, em seu confinamento no confronto com a inevitável contingencialidade das ações humanas. Além da lei moral, a outra força igualmente justa é a irrenunciável singularidade das pessoas e suas ações que a norma moral não pode levar em consideração⁴⁸ em seu critério meramente ascendente de justificação.⁴⁹ Considerando esse critério ascendente insuficiente na direção descendente, ou seja, falho em derivar as ações a partir da lei, Ricoeur

propõe um critério adicional, a saber, o respeito pela singularidade insubstituível das pessoas.⁵⁰ Desse modo, a proposta de Ricoeur é inserir o respeito no coração da ética — lugar ocupado pelo princípio da autonomia na moral kantiana — enquanto critério descendente de justificação, ou seja, enquanto condição de aplicação de máximas aos casos concretos.

De modo similar à tragédia grega, Ricoeur nos ensina que não podemos aderir cegamente a uma ou a outra direção. A ordem ascendente de justificação — a ordem de Kant e de Creonte — não é a única que deve ser levada em conta, uma vez que a justificação não precisa ser necessariamente uma via de mão única. Assim, o sentido descendente acrescenta algo impossível de ser percebido na ordem ascendente e vice-versa. De modo semelhante, 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. Em última instância, o que Creonte e Antígona parecem possuir em comum são visões estreitas — que, até aqui, nada de especial, dada a finitude

humana — que se tornam unilaterais e radicais devido à intransigência para o diálogo ínsita no caráter das respectivas personagens. Nesse ponto reside o erro, que pode ser considerado como advindo da falta de prudência ao compreenderem as suas posições extremistas como verdades absolutas. Como a intransigência e o fechamento em si mesmo não são imorais, as personagens, dadas as suas finitudes, foram impelidas a praticarem crueldades sem a devida consciência da monstruosidade inerente aos seus atos. Nesse sentido, deixar-se levar cegamente por uma norma ou por uma visão de mundo pode levar a atrocidades, como, por exemplo, os horrores do nazismo.

Seja como for, o hermeneuta francês não acredita na existência de soluções definitivas e perfeitas para os dramas pessoais uma vez que a sabedoria prática consiste em bem viver, a qual depende, dentre outras coisas, do autoconhecimento, da complexa e difícil aceitação da finitude humana, do respeito às outras pessoas, de uma avaliação correta do contexto, da invenção criativa de uma saída para os dilemas éticos e da disposição perene em aprender não apenas com os próprios erros, mas, sobretudo, com as tragédias alheias.⁵¹

Ao fim, podemos dizer que o nosso objetivo neste artigo não foi o de propor uma analogia perfeita entre as posições rigorosíssimas de Creonte e de Kant ou a de Antígona e de Aristóteles, que le-

vam em consideração as afeições pessoais e/ou os contextos. O nosso propósito foi elucidar a função da tragédia e da sabedoria trágica na extrapolação dos limites de visões parciais que, mesmo dada as suas coerências internas, buscam simplificar e restringir demasiadamente o universo das ações éticas. Nesse sentido, tanto a posição de Creonte quanto a de Antígona, bem como a de Aristóteles e de Kant, são visões parciais da dimensão ética da vida humana. Além disso, pudemos perceber que há, na tragédia, um excedente de significado em seu núcleo que a torna impossível de ser completamente apropriada pela Filosofia. Por fim, podemos concluir que uma das principais contribuições da tragédia e, conseqüentemente, da sabedoria trágica é a de forçar a filosofia a reorientar e ampliar o seu olhar sem resolver os problemas filosóficos que devem ser investigados em seus próprios domínios.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- CESAR, Constança Marcondes. **A hermenêutica francesa**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.
- HENRIQUES, Fernanda. A significação “crítica” de le volontaire e l’involontaire. **Revista portuguesa de Filosofia**, n. 66, p. 49-86, 1990.
- HENRIQUES, Fernanda. Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 61, n. 2, p. 593-607, 2005.
- JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.
- JESUS, Valdinei Vicente de. **A ideia de boa vontade na fundamentação do dever moral em Kant**. 2004. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2004.
- KANT, Immanuel. **La metafísica de las costumbres**. Trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MORATALLA, Tomás Domingo. La pequeña filosofía de Paul Ricoeur: Educación y responsabilidad en tiempos de crisis. **Revista portuguesa de história do livro**, ano XVII, v. 33-34, p. 172-176, 2014.
- PELICIER, Yves. **A ética, entre o mal e o pior**. (entrevista com Paul Ricoeur). Paris, 27 de setembro de 1994. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/entrevista_yves_pelicier. Acesso em: 7 jul. 2017.
- RICOEUR, Paul. **Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1950.
- RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**: essai sur le Freud. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier Montaigne, 1967.
- RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.
- RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad**: el hombre labil y la simbolica del mal. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit. Tome I**: L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit. Tome II**: La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit. Tome III**: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1988.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés - Editora, 1989.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

NOTAS

¹Cumprido ressaltar que Ricoeur reconhece a contribuição kantiana e admite, ainda na década de 50, no texto “Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa”, que a dificuldade não está em escolher a teoria kantiana em detrimento de outras. Isso, para Ricoeur, é ponto pacífico. Todo o problema é como continuar ao se ter partido de Kant. (Cf. RICOEUR, 2009, p. 331).

²Não afirmamos, aqui, que a contribuição de Ricoeur para a aplicação da ética e para a ética contemporânea não seria possível em absoluto, mas certamente não seria possível nos moldes que a conhecemos.

³Basta ver que dos três estudos que compõem sua principal obra de ética — *O Si-mesmo Como Um outro* — o primeiro deles, intitulado *O si e a perspectiva ética*, é voltado para o estudo da contribuição aristotélica, ao passo que o segundo, *O si e a norma moral*, é notadamente voltado para o estudo da moral kantiana. Vale dizer que o terceiro estudo, *O si e a sabedoria prática*, é marcadamente influenciado pela perspectiva hegeliana sem, no entanto, cair na tentação de uma síntese perfeita enquanto superação do conflito. Para Ricoeur, há uma dialética sem síntese e, portanto sempre aberta aos conflitos. A superação desses conflitos, suscitados naturalmente pela aplicação da norma às condições particulares, exige constantes e pontuais intervenções da sabedoria prática. Ademais, cumpre dizer que a obra é composta por estudos fragmentáveis e não por capítulos. Desse modo, o leitor pode se inserir na leitura a partir do estágio que for do seu interesse, uma vez que cada estudo é também completo, em si, no sentido de não ser apenas uma mera sequência do estudo anterior, muito embora todos os estudos possam também ser interpretados sob a perspectiva de uma coerente sequência. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 31).

⁴Uma vez tendo libertado a vontade de todo princípio contingente, restará apenas a forma da vontade racionalmente constituída, se deve ainda existir um princípio ao qual ela está ‘subordinada’,

então, só pode ser um princípio universal ao qual a máxima da ação deve ser conforme. (Cf. FMC, BA 17). A lei universal, a única remanescente, desde que se desprezem todos os princípios empíricos, somente pode ser um produto *a priori*, e, portanto, tem de ser um produto de autoria exclusiva da vontade pura, ou seja, da vontade apenas racionalmente constituída a que Kant atribuiu o nome de boa vontade.

⁵Nas duas primeiras secções da “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”, Kant suprime todo princípio antropológico — e, portanto, empírico e contingente — na possibilidade da fundamentação da ética e alcança um nível conceitual genuinamente puro na esfera da fundamentação. Apenas com esse procedimento, no entender de Kant, é que se pode chegar ao único fundamento possível no qual a moralidade pode ser alicerçada. Por consequência, ele critica todos os moralistas que apoiavam a moralidade em conceitos empíricos, pois, ao considerarem tais conceitos como universais, não percebiam que, por causa da origem empírica destes, teriam que fatalmente ser concebidos como contingentes.

⁶Kant critica a felicidade como ponto de partida para fundamentação da moral. Para ele, a felicidade apenas poderia entrar no sistema após a comprovação da moralidade sob pena de tornar impu-

ro o princípio da autonomia da vontade. Vale dizer que a felicidade foi introduzida, posteriormente, na figura do sumo bem.

⁷Kant não se preocupa em refletir inicialmente sobre o homem, pois considerava que não se poderia buscar, na natureza humana, ou melhor, na natureza sensível do homem, a fonte da lei moral, a qual deve ser válida como critério universal para a avaliação de máximas morais.

⁸As questões, em conjunto, norteiam o desenvolvimento do projeto de seu sistema filosófico. São elas: 1. “Que posso saber?”, 2 “Que devo fazer?” e 3. “Que me é permitido esperar?”. Na CRP, Kant entendia que “todo o interesse da [...] razão (tanto especulativa como prática) concentrava-se” nestas 3 “interrogações”. (Cf. CRP, B 833). A quarta questão, ou seja, *o que é o homem?*, foi inserida por Kant, posteriormente, e pode ser encontrada na Lógica. Assim, diz Kant: “a metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última”.

⁹Cf. nota nº 2.

¹⁰Utilizamos, aqui, o termo simbiose no sentido de enfatizar que, em Ricoeur, não há uma esfera pura *a priori* de fundamentação e uma esfera empírica *a posteriori* de aplicação, ou seja, não podemos pensar um contexto de justificação que seja anterior à realidade das pessoas em suas singularidades.

¹¹Termo em língua inglesa geralmente utilizado para significar uma falha em um sistema computacional que o impede de se comportar na prática conforme previamente programado.

¹²Os casos difíceis serão analisados no próximo item da tese. Adiantamos, aqui, que o problema da vida terminando é citado por Ricoeur, na obra *O si mesmo como um outro*, bem como na obra *O justo II*. Nesse exemplo de um caso difícil, Ricoeur questiona o que se deve fazer diante de um moribundo prestes a morrer. Deve-se dizer a verdade? Para alguns, a verdade seria demasiadamente cruel, pois soaria como uma sentença de morte para alguém envolto em sofrimentos terríveis. É verdade também que há pessoas que, no leito de morte, aceitam e até mesmo desejam o fim de sua existência. Seja como for, deve-se, em cada caso, recorrer a sabedoria prática, traindo, assim, o menos possível a regra. A sabedoria prática outra coisa não é que a *phrónesis* ou o juízo moral em situação. E é exatamente por consistir em um juízo que pode ser desenvolvida e cultivada. O aperfeiçoa-

mento constante e ilimitado do juízo não significa criar a falsa esperança que um dia as decisões serão menos difíceis ou menos dolorosas mas certamente serão melhor compreendidas.

¹³Segundo Kant, nós temos a faculdade da sensibilidade, a faculdade do entendimento e a faculdade do juízo. As duas primeiras faculdades são analisadas exaustivamente na primeira crítica, ou seja na *Crítica da Razão Pura* (CRP), já a faculdade do juízo é também abordada na terceira crítica, ou melhor, na *Crítica do Juízo*. Dentre as várias conclusões tiradas por Kant dessas abordagens, nos interessa, especialmente, o seu entendimento de que dentre todas as faculdades investigadas, a única que pode cometer erros é a do juízo. Desse modo, acreditamos que ela pode ser aperfeiçoada pelo uso.

¹⁴Encontramos referência também com relação à distinção entre a sabedoria teórica e prática em *Ética Nicomachea III, 5, 1.112b1-b5*.

¹⁵Segundo Fernanda Henriques (2005, p. 251), na nota ao pé da página de n. 5 do texto *Paul Ricoeur, leitor e herdeiro de Kant*, o hermeneuta francês “lamentará continuamente que Kant tenha analisado a vida prática a partir do modelo com que estruturou a razão teórica”.

¹⁶Na *Etchica Nicomachea* III, 5 Aristóteles já defendia, por assim dizer, que o grau de exatidão de cada ciência varia de acordo com a natureza do objeto investigado.

¹⁷A nossa intenção inicial era analisar a casuística da *Metafísica dos Costumes*, de Kant, na qual o filósofo demonstra a aplicabilidade de sua teoria formulada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. No entanto, como veremos no primeiro item do segundo capítulo de nossa tese, o espanhol, Jesús Conil, providenciou um estudo bem mais abrangente, de modo a poupar nosso esforço a esse respeito. Nesse sentido, Conil não se restringiu apenas a analisar a casuística da *Metafísica dos costumes* senão que abordou também outras obras de Kant sob a perspectiva do contexto de aplicação da moral, tais como, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e a *Crítica do juízo*. Desse modo, aproveitaremos os esforços de Conil para elucidarmos, com Ricoeur, os limites do formalismo kantiano. Vale dizer que concordamos com o passo a passo de Conil com relação à sua formidável e original interpretação de Kant, contudo, diferimos do pesquisador espanhol quanto ao resultado final de seu trabalho. Em que pese a possibilidade do sucesso de uma hermeneutização pura de Kant, sugeriremos, com Ricoeur, que ela, por uma questão de método, é limitada por permanecer confinada dentro

da lógica ascendente de justificação.

¹⁸Vale dizer que, em Kant, a felicidade também é um ingrediente fundamental para a vida humana, no entanto, ela não serve como ponto de partida para a fundamentação da moral.

¹⁹Cabe dizer que o homem, enquanto agente moral, é um ser-no-mundo-dos-fins-éticos e, como tal, está, por assim dizer, prenhe de intencionalidades, dentre as quais a principal é a de bem viver. No entanto, o desejo de uma vida boa poderia facilmente degenerar em egoísmo e perversidades contra pessoas que possam atrapalhar a consecução desses objetivos. Desse modo, surge a necessidade da lei sem a qual a ética sucumbiria.

²⁰Vale dizer que uma tal estrutura prévia de imperativos, normas, costumes e leis não é criada artificialmente pelo pensador, mas faz parte da tessitura social e é apenas levada em conta pela análise transcendental kantiana ou pela fenomenológica-hermenêutica de Ricoeur.

²¹Quanto a tomar como ponto de partida a ética aristotélica ou a moral kantiana, assim diz Ricoeur: “[...] hoje me dedico justamente a rever a organização complexa daquela que ironicamente denominei a minha ‘pequena ética’. Proponho que partamos francamente do nível normativo, aquele no

qual se articulam o sentido da norma e do ser obrigado, que é justamente o nível da experiência moral comum, onde a relação entre aquilo que é permitido e aquilo que é proibido é tanto um dado de base quanto um tema permanentemente de interrogação, de contestação, de revisão. São as dificuldades internas do nosso relacionamento com os interditos estruturais que nos conduzem a buscar para a obrigação moral, assim como ela se impõe no plano social, um fundamento mais radical que o simples ‘tu deves’”. (JERVOLINO, 2011, p. 135).

²²Moratalla (2014, p. 169-170) argumenta que a filosofia do hermeneuta francês, embora seja polifacetada e diversa, não se perde em dispersões, uma vez que existem núcleos articuladores de seu pensamento, como, por exemplo, suas reflexões em torno do político. Embora Moratalla não sustente isso em seu artigo, cabe dizer também que a identidade da pessoa consiste em um dos principais núcleos articuladores do pensamento de Ricoeur e talvez seja até o maior e mais importante dentre esses núcleos.

²³Sófocles, baseado na lenda acerca de Édipo e seu ascendente e descendentes, escreve três peças: *Édipo Rei* (apresentada, aproximadamente, em 430 a.C.), *Édipo em Colono* (apresentada em 401 a.C.) e *Antígona* (apresentada em 441 a.C.). A tragédia grega escolhida por Ricoeur, nesse contexto,

trata-se de Antígona, a qual trata de questões fundamentais para o espírito humano, como, por exemplo, os limites da autoridade do estado sobre a consciência individual, de modo que essa obra de Sófocles é única no sentido de que apenas ela, dentre todas as tragédias gregas, trata como tema central de um problema prático de conduta que envolve questões morais e políticas. As questões levantadas por Sófocles são universais, no sentido de que são cruciais e sempre atuais para o espírito humano, independentemente de tempo e de lugar (Cf. SÓFOCLES, 1990, p. 14).

²⁴Para o leitor não familiarizado com a filosofia moral kantiana, apresentamos, aqui, a fórmula de base da lei moral, que é o princípio supremo da moralidade e que se apresenta, para seres racionais humanos, sob a forma coercitiva do imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (FMC, BA 52). Todas as vezes que nos referirmos, na presente tese, à lei moral kantiana, ou ao princípio supremo da moralidade, ou ao imperativo categórico, ou mesmo à regra kantiana, estaremos nos referindo à fórmula que aqui apresentamos.

²⁵Necessidade, nesse contexto, significa aquilo que não pode ser diferente do que se é, ou seja, apresenta intrinsecamente uma condição que não per-

mite exceções, como nas leis da geometria euclidiana em que a reta necessariamente é a distância mais curta entre dois pontos.

²⁶Kant tenta oferecer uma solução para superar o problema do relativismo moral desencadeado pelos moralistas ingleses do sentimento moral dos quais Hutcheson é um dos principais expoentes.

²⁷Vale dizer que Kant não viu nenhum conflito, ou melhor, nenhuma dicotomia em respeitar as pessoas ou respeitar a lei moral. Ricoeur assegura que Kant não percebeu esse problema porque considerou apenas a ordem ascendente na justificação das máximas.

²⁸Referimo-nos, novamente, às limitações do método transcendental, que, ao agarrar em sua necessidade de universalidade, acaba pecando por menosprezar, ou melhor, relegar as particularidades contingenciais da existência humana a um mero segundo plano.

²⁹Oferecemos ao leitor não familiarizado com a tragédia *Antígona*, representada pela primeira vez em 441 a.C., em Atenas, um pequeno e introdutório resumo dessa peça extraído da introdução de Mário da Gama Kury à sua tradução da *Trilogia Tebana*. Kury faz uma síntese de *Antígona* em poucas linhas, mantendo a ideia central e o enredo da

tragédia. Assim diz Kury: “após a morte de Édipo em Colono, Antígona retornou como Ismene a Tebas, onde seus irmãos Etéocles e Polinices disputavam a sucessão do pai no trono da cidade. Os dois haviam chegado a um acordo segundo o qual se revezariam por períodos de um ano, a começar por Etéocles. Este, porém, transcorrido o primeiro período combinado, não quis ceder o lugar a Polinices, que se retirou dominado pelo rancor para a cidade de Argos – rival de Tebas; lá após casar-se com a filha do rei Adrasto (Àdrastos), pleiteou e obteve apoio deste à sua ideia de obrigar Etéocles, pela força das armas, a entregar-lhe o trono de conformidade com o pactuado. Adrasto pôs à disposição de Polinices um forte exército. Etéocles, conhecendo os preparativos dos irmãos, aprontou a cidade para enfrentar os inimigos e incumbiu sete chefes tebanos de defender as sete portas da cidade em oposição aos sete chefes argivos, reservando para si mesmo o encargo de enfrentar Polinices. Após renhida luta os sete chefes e os outros tantos argivos entremataram-se; Etéocles e Polinices tombaram mortos um pela mão do outro. Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona, assumiu então o poder, e seu primeiro ato após subir ao trono foi proibir o sepultamento de Polinices, sob pena de morte para quem o tentasse, enquanto ordenava funerais de herói para Etéocles, morto em defesa da cidade pelo irmão que o atacava.” Introdução de Mário da Gama Kury (*in* SÓFOCLES,

1990, p. 13).

³⁰Nesse ponto, podemos observar que surge uma dialética entre o critério de justiça, defendido por Creonte e o senso de justiça, defendido por Antígona, ou também entre a lei imposta por Creonte com excessivo rigor e afeição natural de Antígona por seu irmão. No entanto, longe de se chegar a uma síntese imperfeita, mas sempre possível, finda por desencadear a tragédia. Como chave de leitura, entendemos que toda a peça elucidada, de certo modo, a condição humana e sua finitude, caracterizadas pelas visões parciais (estreitas) do direito (direito positivo, defendido por Creonte, x direito natural, defendido por Antígona), do amor romântico (visão de Creonte X visão de seu filho, Hêmon), do orgulho de si (Creonte X Antígona) e do conflito de gerações devido à prepotência dos mais velhos, como pode ser observado nos versos 816/817 e 828/829. (Cf. SÓFOCLES, 1990, p. 231-232).

³¹Por orientação do pesquisador e operador do direito, Fabio Caprio de Leite Castro, advertimos que fazemos uma interpretação a contrapelo das hermenêuticas tradicionais. Na concepção tradicional não é Antígona, e sim Creonte, que busca uma exceção, uma vez que as leis dos deuses são superiores e mais fundamentais que a lei proposta por Creonte, que representa uma exceção forjada

a seu bel-prazer. Seja como for, a nossa interpretação, retirada de seu contexto original e mais profundo, é utilizada tão somente para elucidar a busca de exceções e a intransigência para o diálogo. Desse modo, Creonte, em nossa interpretação, representou a voz do Estado, e Antígona, a voz das pessoas submetidas às arbitrariedades das leis frente as quais buscam se esquivar. Para mais detalhes Cf. nota 43.

³²Curiosamente, ao que parece, a tragédia termina por sugerir que se as personagens não fossem intransigentes na defesa de suas visões ultrarradicalas, a própria tragédia em grande parte poderia ser evitada.

³³Em um pequeno diálogo intitulado *A ética, entre o mal e o pior*, travado com o psiquiatra, Yves Peli-cier, Ricoeur afirma: “fiz uma pequena análise da *Antígona*, justamente, em *Si-mesmo como um outro*, que não é muito original. Creio que os dois protagonistas têm razão. O que é muito diferente do trágico corneliano, onde opomos o dever e o prazer. É difícil porque há dois deveres, dois deveres aparentes, pelo menos, dois deveres estritos. Um tem uma visão limitada do dever político e o outro uma visão estreita dos deveres familiares: para Antígona, não há preço para se sacrificar um irmão, mesmo quando ele é um inimigo. O trágico grego é a destruição mútua. Toda a gente morre”.

(PELICIER, 1994, p. 11).

³⁴Note que ao que Kant chama de Lei, Ricoeur denomina de regra. Cabe mencionar que, como diz o senso comum, “toda regra possui exceção”, não podendo ser aplicado o mesmo para o conceito de lei.

³⁵Em *Antígona*, todos perceberam o excesso que o rei Creonte estava cometendo, inclusive seu próprio filho. Porém, o rei se recusou a rever suas ordens e acabou pagando com a sua própria desgraça. Nesse sentido, encontramos a seguinte afirmação de Ricoeur (2008b, p. 247): “nem o juiz nem o médico estão absolutamente sozinhos nesse momento temível; foram acompanhados o máximo possível por aquilo que se poderia chamar de banco de ideias; se, no âmbito jurídico, este parece disperso em razão da distribuição dos papéis entre presidente, promotor, advogado e outros representantes das partes, à cabeceira do doente parece mais concentrado: nesse aspecto, gostaria de insistir na necessidade de pôr às claras a hierarquia médica, desde o diretor do hospital à enfermeira, nas situações terminais e de acompanhamento dos agonizantes”.

³⁶Sugerimos que a realidade, nesse contexto, seja como um oráculo trágico que estabelece o destino de quem não lhe leva em consideração.

³⁷Imperfeição, nesse contexto, não significa a impossibilidade de excelência do agir moral, mas que todas as ações humanas são limitadas e imperfeitas devido à finitude de seus autores.

³⁸Antígona, na iminência de sua execução, demonstrou toda sua humanidade ao lamentar profundamente a sua morte de modo que, nos instantes finais de sua vida, pode-se pensar que ela não estava tão convicta a morrer em defesa da honra de seu irmão, cf. versos 1040 e anteriores. (SÓFOCLES, 1990, p. 241). No verso 1458 e seguinte será a vez de Creonte lamentar o seu destino trágico. (SÓFOCLES, 1990, p. 257).

³⁹Sobre o direito que o doente tem de conhecer a verdade, diz Ricoeur (2008b, p. 241): “enquanto o sigilo profissional constitui um dever para o médico, o acesso do doente à verdade de seu caso constitui um direito deste. Esse direito também tem seus limites, que decorrem menos do direito estrito no sentido da legalidade e mais da prudência, no sentido da virtude antiga da *prudentia*, sinônimo de sabedoria prática. A verdade não é desfechada como um golpe: sua revelação deve ser proporcional à capacidade do paciente para recebê-la e aceitá-la”.

⁴⁰À respeito das decisões médicas e jurídicas, afirma Ricoeur (2008, p. 246): “[...] juiz e médico são

obrigados a julgar, na maioria das vezes, num tempo limitado. A essa obrigação nem o médico nem o juiz podem subtrair-se, a não ser que se julguem incompetentes”.

⁴¹O pessimismo pode ser entendido enquanto um “perigo inverso ao dogmatismo [e] está no cepticismo e no relativismo, que são formas de derrotismos perante as complexidades da vida”. (PELICIER, 1994, p. 13).

⁴²Este exemplo é extraído do seguinte texto de Kant: *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, da obra *A paz perpétua e outros opúsculos*. Adverte-se que o exemplo é abstraído de sua contextualização específica, a saber, da esfera do Direito, e considerado exclusivamente sobre o âmbito da Moral.

⁴³Para Kant, temos o dever moral de dizer a verdade independentemente de condições. Como a moralidade está fundamentada *a priori*, emerge, aqui, um problema na medida em que o intérprete da teoria moral kantiana não percebe a necessidade de abstrair-se da empiria de acordo com o método transcendental e continua a insistir em um nível empírico de fundamentação. Nesse nível, e com um exemplo um pouco mais polêmico, qual seja, o de dizer incondicionalmente a verdade, podemos delinear melhor a diferença básica entre o princí-

pio da moral e o princípio da prudência. Embora a perspectiva adotada nesta tese seja a de Ricoeur, julgamos importante expor, em nota, o que acreditamos ser a concepção de Kant. Parece claro que o princípio formal de dizer a verdade é algo absolutamente necessário segundo a razão. O que pode dificultar a compreensão da necessidade desse princípio é o fato de rearmos que muitas vezes tal princípio possa servir para ‘ingenuamente’ respondermos sim a um assassino frente ao questionamento da presença de sua possível vítima em nossa residência. Em tal situação salta aos olhos a contingente exigência de sermos prudentes e dizermos a mentira. Efetivamente se mentirmos estaremos agindo segundo o princípio da prudência e não da moral uma vez que a máxima da ação não pode ser reportada a nenhum princípio incondicionalmente racional. Do que foi dito acima decorre que o princípio da prudência leva em consideração apenas a mera suspeita de um possível efeito indesejado da ação, ao passo que o princípio da moralidade assenta em uma necessidade da razão e, portanto, é incondicional. O princípio da moral exige a incondicionalidade da verdade, o da prudência sempre será empírico e dependente da ocasião. O princípio da moral funda-se na razão, logo, é *a priori* e, conseqüentemente, necessário; o da prudência é *a posteriori*, e repousa na mera possibilidade prevista, que é sempre incerta e, nesse sentido, um princípio sempre contingente. Pode-se dizer

que, em última instância, Kant quer sustentar que a mera forma da máxima, segundo a qual se deve dizer incondicionalmente a verdade, por ser *a priori*, não pode, segundo a razão, jamais admitir exceções. Desse modo, em Kant, torna-se necessário se abstrair de condições empíricas para poder se conceber necessidade e universalidade em um nível puro da esfera de fundamentação. Esse procedimento é criticado por Ricoeur, pois, para o hermenauta francês, esse método da razão teórica não pode ser aplicado na razão prática sem violentá-la.

⁴⁴Deve se entender que a frase “não está em sua residência”, precedida da negativa, não produz o sentido de sim, ou seja, a sua possível vítima está em sua residência.

⁴⁵Como explicitado na nota anterior, a duplicidade da negativa ‘não’ é intencional no nosso texto.

⁴⁶Para Abel (1996, p. 105), Ricoeur propõe, em vez da coerência lógica de Kant, “uma coerência propriamente poética, em que o juízo e o agir representam de modo diverso a realidade”. Desse modo, para Ricoeur, segundo Abel (1996, p. 106), “é preciso tomar uma certa distância em relação a este mundo, para fazer surgir um outro mundo possível, e preparar a capacidade para dar à situação uma configuração nova. Então, uma capacidade de juízo e de acção inédita poderá abrir um ca-

minho, que não se limitará a reproduzir a situação dada”. No próximo capítulo de nossa tese, tematizaremos, em contraposição à coerência lógica, que bem conhecemos, o problema da coerência poética. Para elucidarmos o conceito de coerência poética, utilizaremos também os conceitos de imaginação, criatividade e sabedoria prática. Confrontaremos a *Metafísica dos Costumes*, em que Kant trata do problema da aplicação da lei moral, descoberta previamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sob a ótica da proposta de Jesús Conil, de uma ética hermenêutica em Kant e, posteriormente, com a compreensão de uma ética hermenêutica em Ricoeur. Em síntese, podemos dizer que, no próximo capítulo, desenvolveremos a compreensão de coerência poética enquanto ela rompe na esfera de aplicação da ética com o procedimento meramente dedutivo. Tal procedimento é eficaz para o âmbito teórico da razão e apresenta alguma eficácia em termos de orientação para o uso prático da razão. Porém, como o método dedutivo não leva em consideração o contexto, em alguns casos, é inadequado à moral. Nesses casos de inadequação, uma outra coerência entra em cena. Trata-se da coerência poética, que, traindo o menos possível a regra, imagina, cria e recria um inédito mundo moral por ocasião de uma aporia ético-prática emergente.

⁴⁷E nesse sentido, a teoria moral kantiana está perfeitamente correta, inclusive em seus pressupostos, axiomas e, principalmente, em sua conclusão. Advertimos que a teoria é consistente internamente e, portanto, ela é uma narrativa coerente e sustentável, mas o equívoco consiste em absolutizá-la em contextos insólitos de aplicação, ou seja, aplicá-la automaticamente nos casos difíceis, de modo a não respeitar a singularidade insubstituível das pessoas. Na verdade, toda absolutização consiste em um grande equívoco, como, por exemplo, a absolutização da cultura de etnias ou de sociedades em geral. Equívocos, evidentemente não apenas teóricos, acerca de uma raça ariana pura conduziram ao holocausto dos judeus, no século XX, para citar apenas o caso mais emblemático.

⁴⁸Nesse sentido, afirma Abel (1996, p. 116): “é um erro pensar que se possa alcançar o universal, renegando toda a pertença a uma tradição ou a uma cultura particular”. Desse modo, se queremos pensar os universais, devemos pensá-los em contexto de modo a admitirmos que, em culturas tidas como exóticas, existam universais potenciais ou incoativos. A partir desse ponto, “duas posições são chamadas a compor, a sacrificar as pretensões exclusivas dos seus pontos de vista e a construir um mundo possível, onde possam coabitar”. (ABEL, 1996, p. 112). “O juízo vem, assim, implantar na conflitualidade inultrapassável das intenções ou

das normas, o desejo de elevar o conflito à categoria de um processo, em que o diferente seja honrado e respeitado”. (ABEL, 1996, p. 112). Mas convém lembrar que “os compromissos são sempre frágeis, precisamente, porque conjugam discursos heterogêneos”. (ABEL, 1996, p. 112).

⁴⁹O critério ascendente, como vimos, repousa no princípio de não contradição.

⁵⁰Para Ricoeur (2008b, p. 97), o grande problema de Kant que o afasta do kantismo ortodoxo é que esse sistema de pensamento “dá uma versão monológica do elo entre o si e a norma dentro da ideia de autonomia, abstendo-se de somar o respeito à humanidade ao respeito à lei, com o auxílio de um segundo imperativo”.

⁵¹O sentido, aqui, é dúbio e deve ser entendido pelo menos que devemos aprender para não incorrer nos mesmos erros, com as tragédias fictícias de todos os tempos, especialmente com as peças de Sófocles, Eurípedes e Ésquilo, bem como com as tragédias reais, independentemente do contexto histórico, inclusive com as contemporâneas, sejam elas pessoais ou alheias. Se o imperativo categórico é um princípio para evitarmos o erro moral, a tragédia, por sua vez, parte do princípio que também se deve aprender com os erros. Se o imperativo categórico orienta, as tragédias ensi-

nam. Ao fim, parece permanecer inabalável o adágio popular segundo o qual “quem não aprende pelo amor, aprende pela dor.”