

ANTÍGONA: O TRÁGICO DA AÇÃO E O APRENDIZADO DE SI

ANTIGONE: TRAGIC OF THE ACTION AND THE LEARNING OF ITSELF

T. Lisieux Maia

Resumo

As vozes da não-filosofia orientam, através da tessitura da intriga, a reflexão sobre a sabedoria trágica e a sabedoria prática, fechando o ciclo fenomenológico-hermenêutico. As considerações finais indicam que os pressupostos da ética incluem os da moral, auscultando toda a sabedoria da tragédia grega, da Regra de Ouro, da consciência de si e da responsabilidade diante do outro.

Palavras-chave: *Tragédia grega. Intriga. Ética. Moral. Justiça.*

Abstract

The non-philosophical voices of the greek tragedy, in the intrigue aspects, which direct the reflection toward to the tragic wisdom and the practical one, closing the phenomenologic hermeneutic cycle. The last comments indicate that the philophical intentions of Ethics do not put aside Moral, looking into the whole greek tragedy wisdom, the Golden Rule, the conscience of yourself and the responsibility before the other one.

Keywords: *Greek tragedy. Intrigue. Ethics. Moral. Justice.*

“A hora do erro chega a todo ser humano. Mas Quem logo a percebe e se corrige é menos tolo, menos infeliz, tem menos culpa. Não apunhala quem já não tem vida.”

Sófocles

Introdução

Reflexões em torno da Filosofia nos levam a buscar as suas fontes, as suas fronteiras e a qualificação desse modo de pensar, que chamamos filosófico. O que, fora da Filosofia, leva-nos a uma criação filosófica? Paul Ricoeur acredita que o que

se encontra fora da Filosofia pode gerar filosofia, a partir de uma “retomada” da não-filosofia na Filosofia, através de pressupostos que ela repõe em questão, assimilados criticamente em seu próprio ponto de partida. Afirma Ricoeur (1996, p.83-4): “Quem não tem primeiramente *fontes* não tem depois *autonomia*.” Com esta questão buscamos a Filosofia

* T. Lisieux Maia é Mestra em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará - UFC e Professora de Filosofia e Ética, Filosofia Geral, Produção de Texto Técnico e Metodologia do Trabalho Científico na Universidade de Fortaleza – UNIFOR. Publicou os livros “Metodologia Básica” (2. Edição), “Reminiscências de Sócrates”, “Que é Filosofia? (ou ainda, filosofar?)”, “Metodologia Científica: produção de texto técnico” e o artigo “Nietzsche: a fronteira entre o ateísmo e o agnosticismo”

pelos caminhos da não-filosofia, em que ela retoma um processo reflexivo, despontando para uma nova perspectiva filosófica.

As vozes da não-filosofia, do mito e da tragédia grega, representam a forma original das emoções e dos conflitos universais das ações humanas. O fio condutor da ação trágica é a moralidade, na Grécia, apresentando toda a resistência do trágico, no discurso da ética e da moral, não permitindo que a Filosofia imponha sua vontade soberana.

É esta a terceira perspectiva da dimensão ética do si, que se apresenta após a moral da obrigação e que, diante do julgamento moral, recorre à intuição da ética da “vida boa”, em Aristóteles, com e para os outros, nas instituições justas. Isto não significa apenas acrescentar uma terceira possibilidade à perspectiva ética e ao dever, no caso a *Sittlichkeit*, de Hegel que abordaremos na seção 2. deste artigo. Esse acréscimo conduziria a um conceito de espírito (*Geist*), que parece desnecessário numa abordagem centrada na ipseidade. O que Ricoeur pretende é renovar os recursos da singularidade e, pela dialética, chegar à convicção, como resposta possível na travessia dos conflitos. Esse seria o caminho mais curto, onde o julgamento moral, em situação, e a convicção, apresentam-se como *sabedoria prática*.

Como Hegel, em *Lições de Estética*, Ricoeur escolhe (1991, p.284) “*Antígona*”, de Sófocles, como guia de sua instrução “insólita da ética pelo trágico”. A sabedoria trágica e a sabedoria prática, na busca da compreensão e prova do julgamento moral, trazem seus agentes da ação ao serviço da grandeza espiritual, abrindo caminhos para todas as “energias arcaicas e míticas, que são também as fontes imemoriais da desgraça.”

O herói trágico, consciente ou inconscientemente, é o que transgredir, profana e viola as leis dos homens ou dos deuses, atraindo a desgraça sobre si mesmo e sobre seu povo, no árduo caminho entre a falha trágica e a inevitável punição dos homens ou dos deuses, que lhe mostrarão seus limites, fazendo do sofrimento o caminho árduo para o conhecimento ou a autopunição, na função exemplar de que se reveste a tragédia. O herói de Sófocles, todavia, não se intimida diante dos deuses. Ele ergue a voz, desafia e expõe suas razões, mesmo na antevisão da luta perdida; estabelece uma mediação na antítese entre a vontade humana e as imposições do Destino.

Antígona, na tragédia de Sófocles, é filha de Édipo, rei de Tebas, e Jocasta, sua mãe. Em outra tragédia, Sófocles havia relatado o triste destino de Édipo, que, em um incidente, assassina o pai, Laio,

e após decifrar o enigma da esfinge, desposa a mãe Jocasta, tornando-se rei de Tebas. Sem o saber, Édipo se torna duplamente culpado por parricídio e incesto, provocando a ira dos deuses. A maldição de Pélope sobre Laio se cumpre. Dessa união incestuosa de Édipo com Jocasta nascem quatro filhos: Etéocles e Polinices, Ismênia e Antígona. Édipo só descobre a dolorosa e assustadora verdade ao consultar o velho adivinho Tirésias. Jocasta, ao compreender o círculo trágico que se fecha, suicida-se. Édipo, corroído pela culpa, apesar de ignorar, a princípio, suas relações filiais com Laio e Jocasta, vaza os olhos e, horrorizado, impõe-se ao exílio em Tebas, afundado em um mar de tormentos. Cumpre a punição que ele próprio decretara para o assassino de Laio. O que importa é a consciência diante da culpa, a dignidade de quem enfrenta a si mesmo, assumindo seu erro, para não ficar impune diante de seu maior juiz: ele próprio.

Sófocles é um humanista que não esquece a precariedade do mundo nem o fundo escuro da nossa existência. Pela poderosa ira dos deuses, que se sobrepõem aos homens, leva à constatação da fragilidade humana, recordando a cada um a debilidade de sua natureza. A trama inquietante e a grandiosidade dos sentimentos é, sobretudo, a incessante busca de si mesmo.

Em “*Antígona*”, bem e mal se confrontam, de forma inseparável, no liame entre irmã e irmão. Antígona, ouvindo a voz da consciência, ignora a questão política entre amigo e inimigo, *philos* e *ekhthros*, fazendo prevalecer a lei da família e despertando as forças tenebrosas da morte. Creonte, irmão de Jocasta, usurpa o trono de Tebas, provocando um confronto de morte entre os irmãos Etéocles e Polinices, que “trocaram golpes fatais às portas da cidade.” (SÓFOCLES, 1999, p.5). Para Etéocles, Creonte ordena um sepultamento com pompas de herói, mas o corpo de Polinices, considerado traidor, não terá sepultura nem ninguém poderá chorá-lo. Antígona, às escondidas, sepulta o irmão Polinices, indo contra as ordens de Creonte, obedecendo à tradição grega da lei *oikos*. Essa lei, em seu sentido grego, significa ter uma casa familiar; são as leis não-escritas que governam os costumes da família, lei dos deuses que regem a tradição familiar. Nesse ínterim, sua irmã Ismênia, na sua insegurança, medo e covardia, diante de Creonte e do Estado, obedece à lei dos homens e da *polis*. Creonte, por outro lado, movido por insensata sabedoria, subordina a lei da família à lei da *polis* e castiga Antígona mandando enterrá-la viva. Somente muito tarde ela percebe que terá o mesmo destino que quis evitar para o irmão Polinices. Não terá ninguém que cumpra os funerais dos seus

restos mortais e não poderá gozar da vida eterna nos Campos Elíseos. Sófocles nos mostra, dessa forma, que toda ação humana é suscetível de erro.

A tragédia grega está sempre a nos ensinar, por ter nascido com a função precípua de educar o público, apontando para os vários pontos de vista do conflito, permitindo, a partir dos argumentos apresentados, a formação de opiniões, por parte dos assistentes. O fato de a tragédia ensinar é, com efeito, outro motivo que leva Ricoeur a escolher especialmente “*Antígona*”, por esta revelar questões únicas no “tocante ao caráter inelutável do conflito na vida moral” (RICOEUR, 1991, p.285) e, por delinear traços de uma sabedoria trágica. Todavia, a finalidade do espetáculo trágico vai além da intenção didática. Outra finalidade é a catarse (*katharsis*), que se desenrola como processo de purificação; mesmo sem abrir mão de sua condição esclarecedora, lança uma claridade para a compreensão da intriga¹.

Ricoeur afirma que, muito antes que Freud desse preferência a Édipo Rei, George Steiner já dedicava suas meditações a “*Antígona*”, referindo-se ao caráter de permanência indelével que, depois de Steiner, podemos chamar de “fundo agonístico da prova humana”, no qual podemos apreender o confronto interminável entre “o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, os homens e o divino.” (RICOEUR, 1991, p.286). Somente através de um duro aprendizado, permeado de conflitos que trazem um caráter universal, poderemos obter o reconhecimento de si.

Todavia, a experiência histórica nos revela a inexistência de regras imutáveis, universalmente convincentes, para classificar “reivindicações igualmente estimáveis, como as da segurança, da liberdade, da legalidade, da solidariedade etc.” (RICOEUR, 1995, p.172-3). Somente o debate público, segundo Ricoeur, poderá encontrar, junto a um povo, uma certa ordem de prioridade, sendo, no entanto, inválida para todos os momentos históricos e inaceitável para qualquer tempo, por sua condição de precariedade na ausência de convicção universal.

O debate público é chamado por Ricoeur de *célula de conselho* (RICOEUR, 1995, p.171) ou “círculo de conselho”, pelo fato de que “nunca se decide sozinho”, mas em grupo, em que vários pontos de vista entram em jogo, na amizade e no respeito recíproco.

Não há mais regras para decidir entre regras, mas novamente, o recurso à sabedoria prática, próxima da que Aristóteles designava com o termo *phronésis* (traduzido por ‘prudência’), que segundo a *Ética a Nicômaco*, é na ordem prática, o que a sensação singular é na ordem teórica. (RICOEUR, 1995, p.171-2)

O Coro de “*Antígona*” evoca o “bom conselho”, que se transforma no respeito e na sabedoria de muitos, e não mais é singular e pessoal. É a sabedoria prática, pública, como a *célula de conselho*, como a chama Ricoeur, onde predominam a amizade, o bom senso e o consenso da maioria. Como uma *phronésis* de muitos, a prudência da sabedoria prática canta em coro: “Só o governante que respeita as leis de sua gente e a divina justiça dos costumes mantém sua força, porque mantém sua medida humana.” (SÓFOCLES, 1999, p.19). É a justiça do governante que ouve a voz da sabedoria prática, no respeito às leis da família (*oikos*), voluntariamente submissa às leis dos deuses.

Antígona, por sua vez, luta pelas leis invioláveis dos deuses, leis não-escritas e a que a *polis* jamais deve se opor, porque está ao seu lado, contra Creonte que representa o excesso, na sua arrogância e crime, ferindo o mandamento divino que ordena um sepultamento que honre os mortos. Creonte permanece fechado numa categoria política limitada, não permitindo nenhum deslize, nenhuma exceção ou variação. Em sua ética, há estreiteza de vista em relação a todas as virtudes. O conceito de “bem” e “justo” só podem estar vinculados ao que serve à cidade e ao bom cidadão; enquanto a categoria de “mal” reflete o que prejudica a cidade. Do mesmo modo o princípio de “justiça” deve conduzir somente à ação de governar e à de ser governado.

Diante desta estreiteza de vista, a morte é o ponto culminante na tragédia de Sófocles. O poder

¹ Ricoeur lança mão do pensamento de Aristóteles para fundamentar suas próprias reflexões. A Poética põe em movimento esta investigação, esclarecendo a razão desta escolha ao encontrar o conceito de “tessitura da intriga” ou “compor intriga”. O mythos constitui a qualidade de compor a intriga, o caráter, a expressão, o pensamento, o espetáculo. A teoria do mythos é abstraída da definição aristotélica de tragédia. O mythos trágico em Aristóteles realiza o jogo da concordância, e em seu âmago mais essencial a discordância que compõe a intriga. (Cf. ARISTÓTELES, 1987, p.217). A universalização da intriga ocorre quando a ação tem primazia sobre os personagens que são, por sua vez, universalizados pela intriga. O termo mythos é considerado operação e não estrutura, colocado como complemento de um verbo que quer dizer compor, daí sua identificação com a arte de “compor as intrigas”. É necessário articular uma composição para a intriga onde a própria intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico. Temos em Aristóteles o equilíbrio dos dois lados da intriga: criador de intrigas/imitador da ação. A tessitura da intriga é mediadora entre acontecimento ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo, primeiramente por agir extraindo a sensatez das intrigas plurais e as transformando em história organizada e inteligível em que a tessitura da intriga não é apenas sucessão de fatos, mas “sucessão de configuração”. (RICOEUR, 1994, p. 58-70-103).

está com o tirano e, por isso, Antígona deve morrer, julgada por conhecer um único caminho: o *oikos*, a lei da família e dos deuses.

Hémon adverte o pai, Creonte, tirano e soberano, da insatisfação do povo e da injustiça que está prestes a cometer:

Pai, a maior virtude de um homem é o raciocínio. Não tenho a capacidade e muito menos a audácia – para duvidar da sensatez do que disseste. Contudo, posso admitir que haja outra opinião igualmente sensata. [...] A ti, nenhum cidadão viria dizer o que se murmura na sombra e nas esquinas: ‘Nenhuma mulher – murmuram todos – jamais mereceu destino tão cruel, morte tão infame. Essa que ousou tudo para não deixar o irmão ser pasto dos cães, e dos abutres, deveria ser coroada pelo povo, carregada em triunfo, vestida numa túnica de ouro.’ (SÓFOCLES, 1999, p.31-2).

Mais adiante, Hémon reafirma o pensamento dos cidadãos, ao revelar que “[...] toda a cidade aprova a ação de Antígona [...]” (SÓFOCLES, 1999, p.34), pela sua coragem, dignidade e amor ao irmão Polinices, que lutava pelo seu direito de herdeiro de governar a cidade, tanto quanto o irmão Etéocles.

No pensamento de Hegel, todavia, Antígona também representa uma visão estreita de mundo, não tão rigorosa quanto a de Creonte. Mas, ficando ao lado da família e dos deuses, ela percebe como *philos* (amigo) apenas o irmão morto e insepulto. A contradição se apresenta nas duas maneiras de encarar a justiça, mantendo Antígona no ponto-limite, em que *philos* é somente o parente morto, colocando, desta maneira, o caráter contingente do humano na sua convicção mais íntima. A intuição profunda de Hegel viu em “*Antígona*” o trágico conflito de dois princípios morais: a lei do Estado e o direito familiar.

É com Sófocles que, pela primeira vez na tragédia grega, a representação do humano assume a imagem de uma mulher, aparecendo com a mesma dignidade do homem. A humanidade de Sófocles é elevada a partir da descoberta da mulher, pelos caminhos inevitáveis do homem, como centro da tragédia.

Antígona é conduzida por Sófocles a participar da realização de seu destino pela energia do

agir, tendo o coro como elemento que revela a transgressão de quem foi eleita para a dor, desde a maldição lançada contra Laio. Ismênia, no entanto, não é uma figura trágica, pois foge da escolha de sua própria ruína. Mesmo mantendo o amor fraternal, só consegue prová-lo verdadeiramente após a condenação da irmã, acusando Creonte e desejando acompanhá-la na morte. A compaixão de Sófocles por seus próprios personagens caracteriza a essência de sua tragédia, juntamente com um *ethos* espiritual sob a forma humana, apontando para um fim supremo.

Citando Simônides (frag. 4, 8-10), Jaeger afirma que “o Homem tem de perder necessariamente a *arete*, quando o infortúnio inexorável o derruba.” (SIMÔNIDES, 1994, p.331). Acrescenta, ainda, que o homem trágico de Sófocles é o primeiro a se elevar a uma autêntica grandeza humana.

Provavelmente, se a tragédia ainda nos ensina, podemos atribuir esta pedagogia ao estado de conflito da experiência-limite, que permanece indelével até mesmo em sua universalidade. Aqui a tragédia instrui a Filosofia.

Apesar de fundamentar-se em Aristóteles para a realização deste estudo, Ricoeur adverte não pretender aplicar o modelo aristotélico de modo exclusivo, mesmo porque não é sua pretensão comentar a *Poética*. Evoca os dois conceitos de inspiração em Aristóteles: tessitura da intriga (*mythos*)² e atividade mimética (*mimese*)³, considerados como “operações e não estruturas”.

É da não-filosofia, conforme abordamos no início deste artigo, que o sujeito recebe um si mais amplo, ao vivenciar as variações imaginativas do eu como uma refiguração da experiência, pela narrativa de ficção, possibilitando uma reorganização do ser no mundo, tornando-se ele um “leitor de si mesmo”.

Mesmo em decorrência da universalização, o personagem não perde sua individualidade nem seu nome. Ele mantém a identidade “correlativa da identidade da própria história” e da manutenção de si.

O grande problema moral insere-se na dissimetria entre *concordância-discordância*, entre o agente da ação e aquele que a sofre, culminando na violência que provoca a moral individualista na defesa de interesses particulares, ausentes da ética

² Na tradução brasileira da obra de Ricoeur (1991) o termo para designar “intriga” é “*mythos*”, usado pela tradutora (Cesar, 1996), com tradução de Marcelo Parine e Nicolás Nyimi Campanário, usam o termo “*mythos*” no sentido de trama. No entanto em Tempo e narrativa, tomo I, a tradução brasileira de Constança Marcondes Cesar, de 1994, encontramos o termo “*Muthos*”, termo grego, segundo Ricoeur, como “teoria do *muthos* trágico”. (RICOEUR, 1994, p.65).

³ A *mimese* se coloca como processo ativo da imitação, ou mais precisamente, representação da ação em seu sentido dinâmico, isto é, a intriga. Temos então, o par *mimese-mythos*. Esta imitação ou representação da ação ligada ao agenciamento dos fatos exclui, segundo Ricoeur, a cópia ou réplica de Aristóteles. Para Aristóteles “a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento.” (Cf. ARISTÓTELES, 1987, p.206).

do “si-mesmo como um outro” e da responsabilidade diante da alteridade do outro. Enquanto a intriga é posta como possibilidade de superação, de coesão, desenvolvendo-se uma simetria da ação pela mediação, há uma concordância-discordante, que fere a intenção ética da prudência na busca da harmonia, forjando condições para o respeito ao outro na sua alteridade. Se, como afirma Sófocles, só há felicidade com sabedoria, e a sabedoria se aprende com o infortúnio, rendemo-nos também à humildade, ao estendermos a mão para o outro, num gesto de solidariedade de quem se percebe a si mesmo no olhar do outro, como um espelho de si.

Este cenário trágico nos ensina a postura ética pelo sofrimento, despertando em nós a empatia diante da dor do outro. A agonia da prova humana, provocada pelo abandono dos deuses, será apresentada na seção 1, onde Ricoeur explicita sua preferência por Antígona, denotando, em consequência, sua eleição a uma instrução ética pelo trágico.

1 O agonístico da prova humana na instrução ética pelo trágico

Como já abordamos é com George Steiner que surge a primeira referência sobre o caráter de permanência indelével da tragédia, mais particularmente em “*Antígona*”, em que se apreende o confronto entre as dualidades (homem/mulher, velhice/juventude, sociedade/indivíduos, vivos/mortos, humano/divino) e o que podemos chamar, segundo Ricoeur (1991, p.286), a partir de Steiner, de “fundo agonístico da prova humana”.

No trágico da existência o homem é entregue à angústia de ser abandonado pelos deuses, elevando-se até à “fé trágica”. Esse distanciamento das divindades provoca um fechamento do drama em torno do próprio homem. Por mais que se esforce o homem, sempre tem culpa, ficando limitado ao domínio do Olimpo. No que quer que faça, ele incorre no erro e se torna culpado, como Antígona ao defender a própria lei dos deuses, a lei *oikos*, a que nos referimos, sepultando Polinices contra a lei do Estado. Provoca, dessa maneira, o abandono dos deuses por se sentirem ‘ameaçados’ em sua perfeição divina, na medida em que Antígona se oferece em holocausto. Colocando-se, em sua ação, capaz de elevar-se à condição dos próprios deuses, não deixa, pois, de cumprir a vontade dos mesmos deuses que a abandonaram, enciumados pela grandeza de seu gesto.

Há uma “estreiteza de ângulo”, como abordamos anteriormente, nos dois principais personagens desta tragédia: Creonte não consegue enxergar outra perspectiva a não ser a da oposição entre amigo-inimigo, no âmbito da categoria política, limitada, circunscrita à cidade. O “bem” e o “mal” são conceitos que se ligam estritamente à cidade e ao cidadão, tanto quanto as virtudes, que devem servir apenas aos interesses cívicos, sendo rebaixada até mesmo à piedade. Só é herói o cidadão que morre pela pátria. Por outro lado, apesar da grandeza da ação de Antígona, essa estreiteza de vista também está presente, não de modo tão radical como a de Creonte, mas por admitir somente o vínculo familiar, em que o único amigo (*philos*) é o irmão morto. Essa visão unívoca de justiça, por parte dos protagonistas opositores, torna-os igualmente desumanos. Creonte perde a cidade pela visão simplista do que é justo e só se dá conta disso tarde demais; Antígona terá apenas a companhia dos mortos, alijada do seio dos cidadãos, sem o socorro dos deuses da cidade, sem esposo, sem descendência e sem amigos que velem e chorem por ela, retratando a imagem não apenas de quem sofre, mas a do próprio sofrimento.

Contra a visão hegeliana, que considera a estreiteza de vista dos dois principais protagonistas, Ricoeur expressa sua preferência por Antígona e se indaga sobre o porquê da própria escolha: será a vulnerável figura feminina que o sensibiliza? Ou será a grandeza da não-violência ante o poder? Ou será que o vínculo entre vivos e mortos pelo rito do sepultamento, estabelece um “limite” que separa o político, através das leis da polis, na relação de dominação, do amigo que defende as leis não-escritas da família e dos deuses? A convicção nasce desse limite que denuncia o humano das instituições, dando origem à instrução da ética pelo trágico.

A dimensão da não-filosofia apela para a sabedoria do “pensar justo” e do “deliberar bem”. Todavia a instrução ética pelo trágico não equivale a um ensino moral. Por alimentar-se de conflitos inegociáveis, cria distância entre a sabedoria trágica e a sabedoria prática, “condena o homem da práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica.” (RICOEUR, 1991, p.290).

Sófocles nos mostra que o abandono dos deuses nos remete a um destino implacável imposto por divindades invejosas da grandeza humana quando o coro entoia:

Terrível é a misteriosa força do destino: percorre distâncias infinitas e atravessa muralhas para ferir aqueles que escolheu. Dele não escapa o rei, o bravo, o forte, o poderoso, porque o vai apanhar,

no céu, o raio, no mar, a tempestade, na terra a peste ou o inimigo. Mais forte do que o destino é a cegueira dos que não querem ver. (SÓFOCLES, 1999, p.42).

A tragédia institui a idéia de finitude, provocando tensão entre o ser e a finitude, entre a ira dos deuses e a culpabilidade, entre o sofrimento e o conhecimento. O sofrimento, como descoberta de sentido sob o signo do “sofrer para aprender”, constitui-se em ação purificadora, catarse (*katharsis*) como purgação, em que Ricoeur distingue a purgação poética da purgação literal afirmando que “A depuração poética recua, [...] para o interior da obra na direção do que Aristóteles chama de incidentes horrendos e lamentáveis tecidos na própria trama da fábula, o que permite que contribuam para a compreensão do drama.” (RICOEUR, 1996, p.334).

Há, portanto, uma transição da catarse à convicção, na medida em que a catarse trágica abre caminho para a convicção que, essencialmente, coloca-se como uma meditação sobre o conflito, na vida moral.

Ricoeur parte de uma ética aristotélica, envereda pelos caminhos kantianos de uma moral rigorosa buscando identificar os conflitos da moralidade nas potências não-contaminadas pelo conflito, em sua unilateralidade. Todavia, assume uma via não-hegeliana, a dos conflitos que conduzem da regra ao julgamento moral em situação, recusando-se aos recursos de uma filosofia do Espírito (*Geist*), por apostar numa “dialética da ética e da moralidade”, desconfiando da *Sittlichkeit* necessária à filosofia do Espírito, mas distante do sujeito.

No ponto do desvio, duas questões são apresentadas: a catarse trágica e a convicção moral. A primeira se coloca como fonte de conflitos, tanto pela unilateralidade quanto pelo confronto dos princípios morais. A segunda reza que somente o recurso da ética pode originar a sabedoria do julgamento em situação, da sabedoria trágica à sabedoria prática.

É sobre este conflito que se apresenta como fator de estímulo nas investigações ricoeurianas que iremos desenvolver a próxima seção, onde será abordado, em conjunto, o recurso a Aristóteles (*phronêsis*), a Kant (*Moralität*) e a Hegel (*Sittlichkeit*), na instituição e no conflito, no respeito e no conflito e na autonomia e no conflito.

2 *Sittlichkeit* e *phronêsis*: conflito e instituição

Quando há confronto entre valores, princípios morais, normas e justiça, surgem os conflitos, como

já foi exposto anteriormente. Estes conflitos se apresentam de forma absurdamente inevitáveis, como se pensar de maneira justa fosse, na tragédia, a réplica ao sofrimento arrebatado pela dor, miséria e horror. O destino lança a sua rede e as malhas do trágico vão se fechando, levando-nos a acreditar que “O mundo dos que se resignam, dos que se esquivam à escolha decidida, constitui o fundo diante do qual se ergue o herói trágico, que opõe sua vontade inquebrantável à prepotência do todo, e, inclusive na morte, conserva íntegra a dignidade da grandeza humana.” (LESKY, 1971, p.140).

Ricoeur (1988, p.27) confere ao mito tanto o poder de assumir, o lado tenebroso como o lado luminoso da condição humana. Afirma que não há solução que não tenha sido tentada na busca de decifração para o enigma do mal.

A arte trágica foi, sem sombra de dúvida, criada pelos gregos. Representa uma das maiores façanhas na área do espírito humano, pela elevada concepção da ação trágica. O tema da tragédia é, por excelência, a ação permeada pelo discurso da ética e da moral. O agonístico da prova humana, na arte e poesia trágicas de Sófocles, apresenta-se no homem corajoso e sereno diante da dor e da morte, revelando sua consciência não apenas ética e moral, mas genuinamente religiosa.

Podemos descrever o homem trágico de Sófocles como alguém cujo mérito não provém apenas da linha formal, mas se funda na dimensão humana, onde há interpenetração e reciprocidade da visão estética, ética e religiosa. Ao humanizar a tragédia, Sófocles imortaliza sua condição de paradigma da educação humana. Desperta a reflexão em torno dos valores éticos humanistas e nos faz lembrar, ainda hoje, da nossa responsabilidade diante do outro.

As reflexões que nos conduzem ao formalismo moral e à ética têm sempre presente o conflito inspirado na “*Antígona*”, de Sófocles, como temos apresentado. Esta via é mais uma vez percorrida por Ricoeur, que tenta justificar esse procedimento a partir de várias razões que passaremos a apresentar.

A primeira razão é a moral efetiva e concreta da *Sittlichkeit* hegeliana, que supõe poder substituir a *Moralität* kantiana pela moral abstrata, que encontra seu centro nas instituições e no Estado. O que pretende Ricoeur é mostrar a possibilidade de suprimir a hipótese de Hegel, da sabedoria prática instruída pelo conflito, em que a *Sittlichkeit* designa apenas a mediação institucional da sabedoria prática com a justiça, enquanto equidade. A segunda razão é determinar os novos passos da ipseidade à prática política, no conflito criado pelo plano interpessoal

entre norma e solicitude, todavia, sem acrescentar uma filosofia política à filosofia moral. Após navegar por esses tempestuosos conflitos é que poderemos, afirma Ricoeur, podemos confrontá-los com a idéia de autonomia em uma sabedoria prática, permeada pelo dever.

É nesta oportunidade que Ricoeur aplica a regra de justiça, a possibilidade do conflito na equivocada idéia de distribuição justa, refletindo sobre a falha desta teoria, que promove apenas interesses subjetivos e utilitaristas, sem levar em conta o interesse do outro, enxergando apenas a regra da reciprocidade, que difere da “Regra de Ouro”.

Neste contexto, surge o problema da distribuição, no que se refere a contribuições individuais e coletivas e que Aristóteles já identificara. Coloca a igualdade, não entre partes, mas entre a relação das partes que contribuem, sendo variável em cada regime político. Percebemos que são inúmeros os problemas que remetem a uma posição de natureza ética sobre uma posição de natureza política. Há várias esferas onde podemos detectá-los, como a esfera da segurança, da assistência pública, do emprego, do dinheiro e das mercadorias. Não podemos simplesmente distinguir essas esferas, elas têm valores diferentes. As mercadorias, as coisas, têm um preço, enquanto as pessoas têm um valor. Essas distinções ampliam o problema que Ricoeur adverte não querer apenas enumerar em suas esferas, muito menos propor uma filosofia política, mas sim, estudá-lo sob o ângulo específico da arbitragem dessas esferas de justiça, na ameaça de usurpação de uma esfera pela outra, na noção de conflito social.

A proposta de Ricoeur (1991, p.297) é arbitrar o conflito entre “esferas de justiça sob a categoria hegeliana de *Sittlichkeit*, de preferência a usar a categoria aristotélica de *phronésis*.” A prática política é definida por Ricoeur como um conjunto de práticas organizadas que se referem à distribuição do poder público ou dominação. Os conflitos gerados dessa práxis são divididos por ele em três níveis: a discussão no Estado de direito, fins do “bom” governo e legitimação da democracia.

O nível da discussão, em um Estado de direito, trata o conflito como deliberação de prioridades e ameaça de usurpação de monopólio. Tem por objeto estabelecer, provisoriamente e de modo sempre aberto, a revisão de uma ordem de prioridades que possa ser conduzida da *Sittlichkeit* hegeliana à *phronésis* aristotélica. Para Ricoeur, a democracia não é um regime político sem conflitos, mas sim um lugar onde os conflitos são abertos à negociação, as discussões não são conclusivas e toda decisão pode ser revogada, na busca da “boa deliberação”, como

recomenda o coro de “*Antígona*”: “A vida é curta e um erro traz um erro. Desafiado o destino, depois tudo é destino. Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio. Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade. (SÓFOCLES, 1996, p.56).

É sobre os fins do “bom” governo que trata o segundo nível de discussão, que tem como função justificar a preferência por uma forma de Estado, as regras da deliberação e as regras dos princípios de legitimação, tendo como termos emblemáticos a segurança, a prosperidade, a liberdade, a igualdade, a solidariedade, etc. Sua tarefa é tirar seu núcleo de sentido dos termos relativos aos fins do bom governo. No entanto, para que ocorra a realização desses valores, não podemos evitar o ato de prejudicar igualmente a outro igual. Tudo isso provoca uma mudança no rumo da *Sittlichkeit* e da *phronésis*, respectivamente levadas ao patamar da “boa” constituição.

O terceiro e último nível da discussão envolve as escolhas mais fundamentais e diz respeito à *legitimação* da democracia ou *crise de legitimação*, como chama Ricoeur (1991, p.305), justificando este termo pela sua falta de fundamentação nas escolhas democráticas, afirmando que a democracia “nasce de uma revolução [...]; é o regime que aceita suas contradições, ao ponto de institucionalizar o conflito.” No entanto, os homens o preferem, mesmo sendo um regime incerto. As razões para essa escolha são as mesmas do querer viver junto, na projeção de um contrato social a-histórico, juntamente com a pretensão à universalidade e às contingências históricas. Todavia, somente o “bom conselho” poderá responder à crise de legitimação, prevalecendo a *Sittlichkeit* hegeliana, apresentada como equivalente da *phronésis* aristotélica. Ricoeur nos lembra a equidade como corretivo da lei, onde quer que esta nos falte, conforme Aristóteles, e conclui esclarecendo que a equidade é uma outra maneira de chamar o “senso de justiça”.

Cabe, neste momento, mencionarmos a deontologia kantiana mais especificamente, no tocante ao segundo imperativo: “age de tal maneira que trates a humanidade tão bem na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro sempre ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como um meio.” (VANCOURT, 1991).

Este imperativo categórico vem à tona para falar sobre a segunda região de conflito, surgida da incoordenável idéia de respeito às pessoas, em sua pluralidade e sua ligação com o respeito na universalidade das leis.

3 *Moralität*: conflito e respeito

Há constante objeção entre o segundo imperativo categórico, citado acima, e suas múltiplas regras, que pressupõem uma pluralidade na possibilidade de conflito na alteridade, ligada à idéia de solicitude. Para Kant, não há oposição nem conflito nessa dualidade, por considerar ele apenas um trajeto possível na provação da máxima. A crítica de Ricoeur, todavia, prende-se a uma tênue divisão que separa, por um lado, a idéia de humanidade presente na universalidade do imperativo, que se aplica às máximas múltiplas e, por outro, a idéia de pluralismo das pessoas, como fins em si mesmas. O conflito surge justamente pela impossibilidade de coordenar a alteridade das pessoas, ligada à idéia da pluralidade humana e à universalidade das regras na idéia de humanidade. Surge, daí, a divisão entre o respeito à lei e o respeito às pessoas, cabendo à sabedoria prática, através da solicitude, dar prioridade ao respeito, à singularidade das pessoas e à alteridade.

O primeiro e único trajeto aceito por Kant desenvolve-se em dois tempos: a máxima deve ser elaborada e, depois, perguntarmos se, dessa forma, ela suporta bem a prova da universalidade. Quanto ao segundo tempo, é ele o da provação propriamente dita que se limita a uma contradição interna da própria máxima. Ricoeur acredita estar aí o uso limitado da noção kantiana de universalidade.

É na falsa promessa dos deveres estritos que recebemos a ilustração da “subclasse dos deveres para com o outro e isto nos coloca no centro do problema das relações entre respeito e solicitude.” (RICOEUR, 1991, p.308-309). A contradição se explicita na liberdade que o agente tem de aplicar exceções a seu favor e, conseqüentemente, na recusa de que a máxima se torne lei universal. A única exceção, para Kant, vem em benefício do agente, no amor de si. Nada apresenta na exceção do benefício para com a alteridade. Ricoeur afirma duvidar do argumento da falsa promessa e pergunta: O outro é verdadeiramente tomado aí em consideração? Tratar o outro somente como um meio é, desde já, uma violência, pela dissimetria entre agente e paciente. Nesse sentido, a falsa promessa é uma figura do mal da violência, no plano da linguagem. A promessa, como ato do discurso, por si só não apresenta o problema da moral, não expõe a razão da necessidade do seu cumprimento. Ricoeur afirma: Prometer é uma coisa; ser obrigado a guardar suas promessas é outra. Chamamos princípio de fidelidade à obrigação de guardar as promessas. (RICOEUR, 1991, p.311)

O dever da promessa se apresenta em uma estrutural dialógica, entre duas pessoas: a que promete e aquela a quem é prometido. Eventualmente, entra uma testemunha. O princípio de fidelidade se funde com a regra de justiça, salvaguardando a confiança mútua que antecede a promessa. Não manter a promessa é considerado traição à expectativa do outro.

Entrando no campo do Direito, a promessa se transforma em juramento, contrato. A expectativa do outro se torna exigência da norma jurídica, em que a solicitude é apagada. É preciso, nos tribunais, manter a perspectiva ética do *contar com*, ligando a manutenção de si com o conteúdo moral. A sabedoria prática consiste em evitar trair a regra na singularidade dos casos, criando modos de ser nessas exceções, inspirados na solicitude.

A maior necessidade da sabedoria prática nas ambigüidades é meditar sobre a relação entre felicidade e sofrimento. Com referência a essa noção, Ricoeur cita Peter Kemp, que sentencia: “Não há ética sem idéia de uma vida feliz.” (KEMP, 1991, p.305). Kant, por outro lado, fechou todas as vias de meditação entre o desejo e a afetividade, entre o dar e o receber, entre a felicidade e o prazer advindo de bens materiais, por considerá-los faculdades inferiores.

Essas reflexões nos conduzem a afirmações em que a solicitude tem como preocupação fundamental a alteridade das pessoas, fundada no respeito, principalmente nas fontes de conflito. O próprio Ricoeur classifica de solicitude “ingênua” aquela abordada no sétimo estudo de “*O si-mesmo como um outro*”. Todavia, ressalva, no nono estudo, apesar de ingênua é uma solicitude “crítica”, por ter atravessado as provas da condição moral e do respeito nos conflitos. É nas relações interpessoais que a *solicitude crítica* assume a forma da sabedoria prática.

Do plano ricoeuriano das três formas de conflito, apresentada acima, passaremos, na próxima seção, a uma revisão do formalismo em Kant, analisando as contradições explicitadas na idéia de universalismo e contextualismo, autonomia e conflito.

4 Revisão do formalismo kantiano: autonomia e conflito

Para a realização da revisão do formalismo em Kant, proposta por Ricoeur, encontramos um enfrentamento, entre o universalismo e contextualismo. O primeiro ligado às regras e o segundo prestando-se à efetuação dessas mesmas

regras. Os conflitos suscitados pela moralidade remetem-nos à afirmação ética originária, tendo, nesse momento, seu ponto de aplicação. Ricoeur (1991, p.320) afirma categoricamente que:

[...] não haveria lugar para um trágico da ação se a tese universalista e a tese contextualista não devessem ser mantidas cada uma em um lugar que é preciso determinar e se a mediação prática suscetível de superar a antinomia não fosse confiada à sabedoria prática do julgamento moral em situação.

Partindo dessa tese, ele, Ricoeur, acredita na necessidade de uma revisão extensiva do formalismo kantiano, com o propósito de evidenciar a pretensão universalista, com que terminará sua investigação da ipseidade moral.

Para realizar essa tarefa de revisão ao posicionamento de Kant, Ricoeur faz uma tripartição de tempo. Na primeira, questiona a ordem de prioridades ao princípio de autonomia, ligadas à idéia de respeito e ao princípio de justiça. Na segunda, levanta questões em torno do uso restritivo do critério de universalização. Para finalizar, busca uma reinterpretação dessa herança, dentro de uma nova ocasião de fazer surgir o trágico da ação na exigência de universalidade.

Questionando a ordem de prioridade do princípio de autonomia, ligada ao respeito, Ricoeur (1991, p.320-1) insiste na idéia de que “o si da autonomia pode e deve ser preservado de toda contaminação, por qualquer tese egológica.” Acredita que esta condição não-egológica, não-monológica ou até mesmo pré-dialógica, somente poderá consolidar-se, partindo da idéia de justiça, do respeito devido às pessoas, em sua pluralidade, e na idéia de alteridade, superando, desse modo, a “desordem da ordem”, que põe a autonomia no fim do percurso.

Há ainda, na visão kantiana, uma tríplice condição, ligada à alteridade íntima do si: o outro no prisma da liberdade, na forma da lei; o outro na forma do respeito, e o outro que tende para o mal. Ocorre, conseqüentemente, uma bifurcação, em direções opostas: o dominador e o dominado na forma de “heteronomia”, que, segundo Ricoeur, deve ser integrada à autonomia.

O uso restrito do critério de universalização, em Kant, é questionado no segundo tempo da tripartição, levantando a hipótese da regra universal, de que uma máxima é declarada não-moral, caso se revele o centro da contradição interna, provocando, desse modo, a destruição da própria máxima. Ricoeur (1991, p.324) classifica essa redução da

prova de universalização à não contradição como uma idéia extremamente pobre de coerência, a que pode pretender um sistema moral. Afirma que, somente partindo do raciocínio jurídico pode-se oferecer uma coerência mais construtiva, partindo-se do pressuposto de que “toda concepção da justiça requer uma coerência que não é somente de preservar, mas de construir.”

Considerações finais

A pergunta a se fazer é a seguinte: a *coerência* de um sistema moral pode ser a mesma da de um sistema jurídico? Na verdade, podemos dizer que são diferentes. A coerência jurídica trata de vereditos que têm força de lei, são autorizados por instâncias públicas, para a construção de nova coerência, principalmente a responsabilidade do juiz, na coerência de suas convicções. Estes casos são cobertos apenas no que tange aos conflitos e aos sistemas jurídicos. Quanto à coerência do sistema moral, que necessariamente não tem o respaldo do sistema jurídico, esta se funda em sua própria coerência. Todavia, a coerência do sistema jurídico remete à do sistema moral, segundo o pensamento de Ricoeur.

Cabe à filosofia moral impulsionar a reconstrução de um sistema moral mais digno e que possa conduzir a uma pretensão à universalidade. A coerência desse sistema resume-se em três pontos: o formalismo não implica o vazio, deve antes partir da ordem de respeito a todas as pessoas, enquanto racionais; que esses deveres não conduzam ao círculo vicioso de que, para se obedecer a um precise-se desobedecer ao outro; a derivação das regras deve está de acordo com a regra imediatamente superior. A grande diferença entre o sistema jurídico e o sistema moral é que a filosofia moral deve incluir a crítica aos preconceitos e suas implicações ideológicas ao trabalho de reconstrução da fragilidade do sistema moral.

O objetivo de Ricoeur, na revisão do formalismo kantiano abordado nas páginas anteriores é a exigência de universalidade ao patamar mais alto de credibilidade, como também o caráter contextual das realizações da ética de discussão. Sugere, ainda, que a sabedoria prática pretende conciliar a *phronésis* ingênua, preservada no final da “pequena ética”, tendo como horizonte a “vida boa”, através da *Moralität*, numa *phronésis* crítica mais verticalizada, alargando-se para a obrigação moral e o dever, suprimindo o agonístico imposto ao homem pelo próprio homem, para se identificar segundo a

Sittlichkeit, que, por sua vez, junta-se novamente à *phronésis* no julgamento moral, porque é a *Sittlichkeit* que possibilita a mediação com a *phronésis*.

Temos, deste modo, um fechamento do ciclo fenomenológico-hermenêutico do pensamento ricoeuriano, respectivamente fundamentado em Aristóteles, Kant e Hegel. Esse ciclo teve seu percurso delineado ao longo de toda a nossa exposição, em que apresentamos o itinerário dos pressupostos da “pequena ética” na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 2 v. (Os Pensadores).
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- RICOEUR, P. Ética e moral. In: _____. *Leituras 1: em torno do político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 161-173.
- _____. As fontes não-filosóficas da filosofia: filosofia e profetismo I. In: _____. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 83-102.
- _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. Uma retomada da *Poética* de Aristóteles. In: _____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 239-343.
- _____. *Tempo e narrativa*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- SÓFOCLES. *Antígona*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- VANCOURT, R. *Kant*. Lisboa: Edições 70, [1986].