

Acerca da questão do trágico na filosofia prática de Paul Ricoeur

On the matter of the tragic in the practical philosophy of Paul Ricoeur

Resumo

Paul Ricoeur desenvolve em sua “pequena ética” (estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como outro*) uma análise da capacidade humana de agir com vista, em seus termos, “ao viver bem, com e para os outros, em instituições justas”. Lida inicialmente com dois níveis do juízo moral: o dos predicados bom e obrigatório, referidos, respectivamente, à herança aristotélica e à kantiana. No último estudo ocupa-se com a possibilidade de uma sabedoria prática, que se comprometeria com o predicado “equitativo”. Essa passagem do livro inicia-se com um interlúdio intitulado “O trágico da ação”. Os resultados parecem sugerir que “ser justo” envolve a correlação do plano do equitativo com a desconfiança necessária à tragicidade não raro incontornável da vida prática. É dessas questões que nos ocupamos neste artigo.

Palavras-chave: ética, teleologia, deontologia, sabedoria prática, tragicidade.

* Doutor em Teoria da Literatura e pós-doutor em Filosofia na Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa "Walter Benjamin e a Filosofia Contemporânea". Bolsista CAPES.
E-mail: gilmario.filosofia@gmail.com

Recebido em: 13/02/2019 Aceito em: 03/07/2019

Abstract

Paul Ricoeur develops in his “little ethics” (fifth, sixth, and seventh studies of *Oneself as another*) an analysis of human capability of acting as aiming at “the good life with and for others, in just institutions”. He deals initially with two levels of the moral judgement, the good and the obligation, referred respectively to the Aristotelian and the Kantian moral philosophy. The seventh study examines the possibilities of a practical wisdom engaged with the predicate “equitable”. It begins with the interlude called “Tragic action”. Being just relates the equitable action to the tragic, which is sometimes in ethical life. In this paper we would like to deal with these issues.

Keywords: ethics, teleology, deontology, practical wisdom, tragic.

Aos meus pais,
na firmeza discreta da sua dignidade.

“Tudo o que acontece de bom e de importante possui relações frágeis”.
Goethe, *As afinidades eletivas* (1993, p. 204).

1

O interesse pelo pensamento trágico foi recorrente no trabalho filosófico de Paul Ricoeur (1913-2005). Examinou-o em diversos caminhos interpretativos, com repercussões nas áreas de estética, ética e filosofia política, além dos estudos interdisciplinares em teoria literária. No caso específico das consequências dessas investigações para o estudo da ética, objeto do nosso ensaio, notabilizam-se dúvidas com respeito às possibilidades de determinada ação fracassar, em que pesem o caráter elevado dos propósitos e a busca dos meios mais legítimos para a sua condução. Nesse percurso, nota-se o cuidado em se evitarem duas vias diametralmente opostas, ao menos na aparência: seja a de uma visão pessimista que retira à moralidade qualquer sentido por força de um fundo irracional obscuro atuante no mundo; seja a de uma confiança em

métodos racionais capazes de cumular de sucesso as suas expectativas, independentemente de resistências eventuais da realidade – natural, histórica ou social. Situam-se em outro âmbito as preocupações do pensador francês – ele surpreende na aspiração a ações livres e conducentes à vida feliz dificuldades contingentes passíveis de conduzir à própria desestabilização do exercício desse modelo desejado. Tais dificuldades não apenas limitariam a ação moral, mas a tornariam mesmo possível.

Semelhante investigação aproxima-se dos estudos sobre as relações entre moral e fragilidade, desenvolvidos por Martha Nussbaum, a quem o autor menciona elogiosamente em diversos trabalhos¹. Em termos ricoeurianos, o aprendizado com esse elemento trágico da vida prática implica a desconfiança com respeito à apresentação de um fundamento último, embora não signifique tampouco a negação *tout court* da racionalidade. Nessa proposta filosófica, insiste-se em que a racionalidade reivindicaria para si espaço legítimo de exercício, sem consentir com métodos científicos e expectativas absolutas que lhe concedessem segurança. Os limites dessa ação, destarte, configuram a radicalidade de uma mediania capaz de resistir a dois extremos, o da plenitude do sentido e o da vanidade da ação, que esbarram ou na simples promessa, ameaçada pela violência na vida individual e coletiva, ou na expectativa ingênua de um aprimoramento seguro das instituições sociais.

No “Prefácio” que escreveu ao seu livro *O justo*, ele apresenta os planos desse problema. Esclarece inicialmente que os textos nele incluídos não compõem propriamente capítulos de uma obra. Mas não correspondem, tampouco, a escritos de circunstância. Lidam com problemas jurídicos aos quais os filósofos contemporâneos não concederam a devida importância, mas que motivaram o interesse decidido de Platão e Aristóteles, por exemplo, chegando a Hegel. O aspecto propriamente jurídico das questões examinadas, não obstante, era caudatário do par moral-política: “fazia-se um impasse sobre o estatuto específico do aspecto jurídico” (RICOEUR, 1995b, p. 8). A esse respeito, um problema que escapava à reflexão filosófica no século XX, após as catástrofes presentes nesse período, em grande medida devido à sua dificuldade, dizia respeito ao mal na política: “reiterada confissão da

1 Por exemplo, nesta passagem: “Esse caráter trágico [do pensamento político de Hannah Arendt] mostrou-se-me mais claramente depois de ter lido o admirável livro de Martha Nussbaum, dedicado à relação da tragédia e da filosofia, intitulado *The Fragility of Goodness* – a fragilidade específica ligada à intenção do bem.... Nussbaum dá pouco espaço à reflexão política –, embora os heróis da grandeza frágil sejam todos, em última análise, figuras políticas: Agamenon, Édipo, Creonte e Antígona” (RICOEUR, 1995a, p. 17).

incompreensibilidade principal da maldade política” (RICOEUR, 1995b, p. 8). Essas considerações iniciais servem a um duplo propósito: situam o leitor no conjunto das intenções do livro, o que o autor terá ocasião de explicitar no prefácio; e evidenciam o lugar do direito: entre a moral e a política. Mais especificamente, Ricoeur sustenta que o lugar do direito é aquele em que a palavra vence a violência. Um modo correspondente de apresentar essa tese é a afirmação de que o direito trabalha os problemas da paz e da guerra. Nessa passagem questiona-se se a filosofia política e a filosofia do direito operam com a guerra e paz mediante contornos nítidos, e se não seria mais apropriado considerar a sua problemática própria em um plano de intersecção, e não em pontos excludentes de análise.

O fundamento dessa proposta encontra-se em *O si mesmo como outro*, que ele publicou em 1990. Mais especificamente, em três capítulos, que chamou “pequena ética”, e cuja orientação básica percorreu dois eixos: o horizontal, marcado pela constituição dialógica do eu, e o vertical, que indica hierarquia e ação moral: “constituição hierárquica dos *predicados* que qualificam a ação humana em termos de moralidade” (1995b, p. 12). A justiça encontra-se na intersecção desses dois eixos. O cerne das preocupações dos ensaios que enfeixam o livro *O justo* liga-se ao último eixo, o da verticalidade da moral em suas dimensões teleológica, deontológica e prática. Para melhor esclarecimento do caráter distintivo dessas abordagens, o autor referirá os três níveis de predicado moral presentes no livro *As fontes do self*, de Charles Taylor.

À abordagem teleológica pertence o predicado “bom”, vincado pela figura da aspiração, e com o desejo e privação que se lhe associam. A justiça, aqui, significa o anelo pelo bom em instituições justas, segundo a conhecida formulação ricoeuriana: “aspiração a uma vida realizada com e para os outros em instituições justas” (1995b, p. 15). À abordagem deontológica, por seu turno, corresponde o predicado “obrigatório”. É o âmbito do dever, norma e interdição. Se o nível teleológico liga-se ao enraizamento da moral na vida, o deontológico atenta à possibilidade de um homem infligir dano a outrem – o que inclui o caso da tortura. Neste passo se compreende que essas exigências deontológicas não constituem o nível exclusivo de referência na discussão sobre a justiça. É o momento de investigar a abordagem da sabedoria prática com a singularidade das situações a que se vincula. Deparamos com o trágico da ação, dada a intensidade e difícil solução dos problemas envolvidos: “É neste estádio que a consciência moral, no mais profundo de si mesma, se vê confrontada com decisões singulares, tomadas num clima de incerteza e de grave conflitualidade” (1995b, p. 20). Nos capítulos já referidos de *O si*

mesmo como outro, os estudos VII e VIII lidam respectivamente com os dois níveis do juízo moral: o bom e o obrigatório. O estudo XIX ocupa-se com situações singulares, no qual os conceitos de *phronesis* e trágico da ação terão lugar de relevo. É uma articulação possível entre vida boa, formalismo moral e aplicação à situação singular.

Este último caso, o da sabedoria prática, compromete-se com o predicado “equitativo”. Ser justo implicaria assim a correlação do plano do equitativo com a desconfiança necessária à tragicidade não raro incontornável da vida prática – dos esforços por superar o mal na ética e política que timbram mais pela tonalidade trágica que pelo otimismo épico. É esse o percurso que objetivamos examinar. Para isso, discutiremos na próxima seção alguns problemas metodológicos iniciais, concernente aos caminhos possíveis de estudo das relações entre filosofia e tragédia. As seções 3, 4 e 5 lidam, cada uma delas, com conceitos fundantes da “pequena ética”, para verificarmos em que medida a questão do trágico suscitaria interesse para a filosofia prática. A última seção buscará oferecer conclusão provisória dos resultados obtidos.

2

A preocupação com o trágico é precoce na vida pessoal e intelectual do filósofo francês. Em sua autobiografia, ele menciona a perda da mãe, logo após o seu nascimento, e a do pai, em 1915, quando tinha apenas dois anos. Devido ao contexto de guerra, se lhe atribuiu a classificação, em termos administrativos, de “pupilo da nação” (RICOEUR, 1997, p. 15s.). Desenvolve a esse respeito uma sensibilidade logo estendida para âmbitos coletivos, discernível no modo como expressou a sua indignação com o processo injusto a que foram submetidos os operários Sacco e Vanzetti, nos Estados Unidos, de que decorreu a condenação deles à morte em 1921, e a sua execução em 1927. O modo como Ricoeur reage a esse evento é sintomático da passagem do interesse pelo trágico individual – de que a sua vida pessoal de órfão fornecia exemplos diversos – para o trágico coletivo: “O trágico é então muito rapidamente deslocado da esfera privada para uma sensibilização extrema pelo que se passa no mundo exterior” (DOSSE, 2017, p. 29). Essa via o conduzirá ao cuidado com o outro e com questões sociais das quais jamais viria a afastar-se: “Esse deslocamento salutar permitiu a Paul Ricoeur se abrir à preocupação com o outro e não se compadecer com sua sorte pessoal” (DOSSE, 2017, p. 29). Martha Nussbaum sublinha o quanto o pendor pela justiça social e a dificuldade em se articularem o bom e o justo foram recorrentes

ao longo da vida filosófica do pensador francês (NUSSBAUM, 2002, p. 264). Esse horizonte reflexivo e prático esclarece o sentido da condição trágica da humanidade, a qual se expressa por sua vulnerabilidade e, mais especificamente, por sua adesão ao mal: “A fragilidade humana não se caracteriza unicamente pela vulnerabilidade, mas também por uma série de desproporções que criam a possibilidade do mal (falibilidade), a condição trágica da humanidade” (ABEL, 1997, p. 121, nota 1). Não lhe faltaria o esforço por conceder a forma e o rigor conceituais apropriados à expressão dessa sensibilidade, bem como os métodos mais fecundos, os quais nunca cessou de revisitar e modificar sempre que as investigações ameaçavam estagnar-se em sua capacidade explicativa e compreensiva.

Em um ensaio escrito em 1953, intitulado “Sobre o trágico”, ele lida com alguns trabalhos desenvolvidos sobre o problema do trágico e suas relações com a filosofia. Em grande medida, dois métodos foram normalmente utilizados para o estudo do tema: busca de elaboração de uma categoria do trágico, suficientemente flexível para acolher as suas diversas manifestações artísticas ao longo da história; e a afirmação da existência da tragédia tão somente em mundos análogos ao do seu surgimento na Grécia antiga. Um representante significativo do segundo método foi Gerhard Nebel, que se deteve no liame entre tragédia grega e teologia, especialmente com a pressuposição de um fundo demoníaco da existência representado pelo teatro grego antigo. Na tragédia, diferentemente da epopeia, predominaria certa frustração religiosa advinda do abandono dos homens pelos deuses. Embora tais estudos atestem inegável erudição, Ricoeur manifesta dúvidas sobre se Nebel não estaria observando aspectos importantes da tragédia grega a partir de uma perspectiva cristã. Esclarece, a esse respeito, as diferenças entre o trágico grego e a noção cristã de pecado: no primeiro discerne-se mais propriamente a noção de *falta existencial*: “A desgraça da tragédia é a indivisão entre a falta e a existência; a culpabilidade torna-se constitucional; a existência é culpada porque não é o ser: Édipo entra na falta do mesmo modo que entra na existência” (1996, p. 120). A decadência da tragédia grega é contemporânea da consolidação de conceitos e procedimentos filosóficos, mormente com a figura de Sócrates. Não obstante serem no mínimo discutíveis o estabelecimento de causa e efeito entre os dois fenômenos, seria razoável a identificação de que a filosofia buscou resolver as tensões representadas na tragédia mediante um discurso coerente e pretensamente sem restos. Tais são as linhas diretrizes do segundo método. Com respeito ao primeiro, centra-se no fenômeno trágico referido à existência como um todo, e se o pode acompanhar por meio das ideias de Max

Scheler, que não segue o caminho da análise das obras literárias em direção ao sentido do trágico, mas percorre sentido inverso, orientando-se pelo fenômeno do trágico no universo. Segundo Scheler, seria “apenas o conflito entre valores positivos e seus portadores que alimenta o trágico” (1996, p. 129). A profundidade dessa análise, não obstante, revelaria alguns equívocos, entre os quais o de que não é o nível ético necessariamente o nível original da tragédia. Aquilo que se lhe afigurou essencial sinaliza apenas uma possibilidade.

Com o exame desses dois métodos – um que se ocupa das obras artísticas propriamente ditas e o outro que percorre via mais abstrata em busca de uma essência do fenômeno trágico –, o autor permite ao leitor acompanhar com meios bastantes a discussão final do artigo, dedicada a Karl Jaspers. Este segue movimento diverso do de Scheler: principia com a poesia trágica, a caminho da explicitação de um movimento seguido pelo trágico – rumo a um saber que finda por ultrapassar o próprio trágico. É o modo como interpreta a célebre expressão esquiliana do *pathei mathos* – o aprendizado pelo sofrimento²: “Na língua de Karl Jaspers, essa superação do trágico por retomada interior, por aprofundamento meditativo, é o que toda a sua filosofia chama de “transcender”” (1996, p. 133). Há algo comum a Ricoeur e Jaspers nessa análise: não encerram as suas filosofias no campo do pensamento trágico, pois divisam possibilidades de ação e reflexão fora desse campo. No entanto, sobressai uma diferença crucial entre eles: mantêm-se no pensador francês dúvidas e inquietações com respeito à prevalência do trágico em diversas circunstâncias da vida prática, mesmo em meio a esforços notáveis pela condução modelar de uma vida com a coerência entre meios e fins.

Em outros textos, Ricoeur persegue essa hipótese, com o cuidado metodológico de marcar a tragédia grega como o ponto de partida dessa discussão. Não seguiu procedimentos que pretendessem intuir a essência do fenômeno para, em seguida, estudar os casos particulares, dentre os quais se encontraria a tragédia grega. Embora não consinta com qualquer sorte de inferência indutiva, é a tragédia grega o lócus no qual se desenvolveram temas afins ao trágico, de que podemos sublinhar a perspectiva teológica e a sua encenação dramática. O primeiro diz respeito à cegueira do herói conduzido à perdição pelos deuses: “é na tragédia que o tema do homem “cego” e conduzido à perdição pelos deuses, foi levado de uma só vez ao seu ponto extremo de virulência” (RICOEUR, 2013, p. 230). No segundo caso, a opção cênica apresenta conteúdo que ultrapassaria as condições de possibilidade do pensamento

2 Em um passo da primeira parte da trilogia *Oresteia*, “Agamêmnon” (A. Ag. 177).

para entendê-lo. A teoria que buscasse transcrever semelhante desenlace para os seus recursos mais propriamente conceituais e argumentativas, teria de enfrentar provavelmente a teologia da predestinação para o mal – com a “face demoníaca da divindade”: “Talvez o trágico não tolere ser transcrito numa teoria que, digamo-lo desde já, não poderia ser outra que não a escandalosa teologia da predestinação para o mal” (RICOEUR, 2013, p. 230). Um pouco adiante, acrescenta: “Neste caso, este vínculo a um espetáculo constituiria o meio específico que pode proteger a capacidade do *símbolo* que reside em todo o mito trágico” (RICOEUR, 2013, p. 230).

Ricoeur define em termos próximos aos de F. W. Schelling³ a peculiaridade do trágico: embate da predestinação para o mal com a liberdade do herói. A ideia é retomada nesta passagem: “A tragédia exige, por um lado, transcendência e, de uma forma mais precisa, uma transcendência hostil [...] e, por outro lado, o surgimento de uma liberdade que *retarda* a realização do destino” (RICOEUR, 2013, p. 238). Em que pesem as proximidades, a apresentação ricoeuriana do problema sublinha aspectos mais afins à possibilidade do dilaceramento do que os presentes na argumentação cogente de Schelling. Como é peculiar ao seu gesto filosófico, Ricoeur resiste a duas posições diametralmente opostas: seja à possibilidade de a razão oferecer resposta *plenamente* satisfatória ao problema do mal, seja à sua completa incapacidade de contribuir minimamente para isso. Nem a onipotência da razão, nem o seu desespero. Há que se procurar uma via alternativa, de uma racionalidade lúcida o suficiente para reconhecer os seus limites, mas que guarda ainda coragem e elã bastantes para tomar para si essa tarefa. Correlato a essa diretriz, há o pressuposto de nos movimentarmos a partir de um *cogito quebrado ou ferido (cogito brisé, blessé)*⁴ – conceito que ele desenvolveu em pormenor no prefácio a *O si-mesmo como outro* (2014, p. XXIVs), mas cujos esboços já estavam na obra *O voluntário e o involuntário*, publicado em 1950. Ele confere a devida

3 Conferir as suas “Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo” – especialmente, a carta X (1979, p. 34s); também o ensaio luminoso de Peter Szondi (2004, p. 23, 29s).

4 Jeanne Marie Gagnebin examinou esse conceito em um belo texto. Observa inicialmente que a intencionalidade husserliana foi importante na construção de uma filosofia que sustenta a constituição da identidade mediante o recurso à alteridade da cultura e da história – não incorreria, nesse sentido, no fechamento de si peculiar à filosofia cartesiana da consciência. Semelhante interesse compõe uma estratégia abrangente de luta contra o que pareciam ser os exageros da tradição idealista, o que levará Ricoeur a sublinhar a dimensão simultaneamente *crítica* e de *abertura* da afirmação dos limites da consciência de si. Desse modo pode compreender a sua finitude e ao mesmo tempo abrir-se com interesse para aquilo que lhe é exterior: “Ao reconhecer seus limites, a consciência filosófica não se restringe à autorreflexão solipsista, mas reconhece, com certo alívio e alegria, que existe algo fora dela, e mais, que esse algo é tão fundamental como apaixonante”

coerência a esse trabalho intelectual, e demonstra a sua relevância no núcleo argumentativo da “pequena ética”. A etapa inicial dessa argumentação retoma cuidadosamente os elementos nucleares da filosofia prática aristotélica.

3

A “pequena ética” ricoeuriana articula aspectos importantes da filosofia prática aristotélica e kantiana, com as suas orientações teleológica e deontológica, respectivamente. Segue um duplo procedimento: defesa da razoabilidade dos seus pressupostos e exame das suas limitações. Por convenções de fator e juminologia prreceder de vista deontol no segundo, o respeito a si mesmo. tud iscusse abrir gos, seja nsmismentosão, conforme o autor esclarece, ao nível teleológico aplicará o termo “ética”, ao deontológico, “moral”. No primeiro caso, predomina a estima por si mesmo; no segundo, o respeito a si mesmo. Feito esse percurso, presente nos dois primeiros estudos, conclui-se com um capítulo dedicado à superação das antinomias aparentes examinadas anteriormente e enfrenta-se o difícil tema do trágico da ação. Nesta seção acompanharemos a linha argumentativa dedicada à ética aristotélica, presente no capítulo denominado “O si e a visada ética”. A sua estrutura é peculiar: desdobra as suas seções a partir de uma definição de justo já apresentada por Ricoeur em trabalhos anteriores: “visar à vida boa com e para o outro em instituições justas”. Inicialmente, trata-se de explicar o que significa “visar à vida boa”. Essa afinação de uma vida em busca da sua plenitude é indissociável da *práxis*: “A primeira grande lição que tiraremos de Aristóteles foi a de ter buscado na práxis a ancoragem fundamental da visada da “boa vida”” (RICOEUR, 2014, p. 187). Especialmente importante a esse respeito é a reflexão sobre o que chama de “planos de vida”. Evidencia-se aqui o caráter insatisfatório da deliberação restrita às relações entre meio e fim. Esta é satisfatória no que tange à escolha dos meios mais razoáveis para cumprir determinada

(GAGNEBIN, 2006, p. 165). O cogito ferido vai ao encontro de uma unidade superior, ainda que nunca suficientemente totalizável.

Em um verbete homônimo do *Vocabulaire Ricoeur*, publicado por Olivier Abel e Jérôme Porée, leem-se estes esclarecimentos: “É o ato de um sujeito que se descobre separado de si, mas que persiste, apesar de tudo, em seu voto de integridade. Privado da intuição que lhe daria acesso imediato a si mesmo, resta-lhe interpretar as expressões segundo as quais ele se objetiva, e seguir a vida média de uma “hermenêutica de si” [“C’est l’acte d’un sujet qui se découvre séparé de soi mais qui persiste malgré tout dans son vœu d’intégrité. Privé de l’intuition qui lui donnerait immédiatement accès à son être, il lui reste à interpréter les expressions dans lesquelles il s’objective et à emprunter la voie médiate d’une « herméneutique du soi »] (ABEL; PORÉE, 2007, p. 17).

finalidade em uma profissão, mas se mostra insuficiente para responder aos motivos de se ter escolhido uma atividade profissional específica. Esse nível exige procedimentos hermenêuticos que sublinham o caráter dinâmico das escolhas dos ideais conducentes à realização da vida boa, pois se dirige à totalidade movida pela avaliação de si e do avanço no sentido da realização do plano inicial, sempre sujeito a remodelações diversas.

A segunda parte da definição, “com e para o outro”, compreende a dimensão da solicitude, na qual se enfrenta o risco de fechamento sobre si presente no estágio anterior. Todo esse movimento implica uma ruptura em favor da ampliação do círculo vivo da estima de si. Aqui Ricoeur detém-se cuidadosamente no exame da concepção aristotélica de amizade, concedendo relevo à saída da amizade a si mesmo – a *philautia* – em direção à mutualidade das relações. O interesse ético no tema reside na possibilidade de se articular a busca da vida boa com a reciprocidade: “À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo” (2014, p. 207). Associam-se à amizade os sentimentos de reversibilidade, insubstituíbilidade e semelhança. O primeiro aduz aos papéis que os sujeitos envolvidos exercem na mutualidade dessas relações; o segundo esclarece que o caráter reverso alcança tão somente os papéis, mas não as pessoas; o último, finalmente, orienta a ação ao nível complexo de reconhecimento da capacidade moral do outro, a qual repercutiria na própria estima do si mesmo: “Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima ao *outro como um si-mesmo* e a estima a *si mesmo como outro*” (2014, p. 214).

Por fim, falta a análise do último elo da definição ricoeuriana de vida boa: as instituições justas. Seu sentido diz respeito à vida em conjunto em determinada comunidade na qual sobressaem modos diversos de vida compartilhados: “A ideia de instituição caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas” (2014, p. 215). Não mais nos achamos no círculo das relações interpessoais, pois um terceiro se encontra agora incluído, o qual forja a figura da pluralidade: “A pluralidade inclui pessoas que nunca serão rostos. Uma defesa do anônimo, no sentido próprio do termo, é assim incluída na visada mais ampla da verdadeira vida” (2014, p. 216). Ricoeur segue em linhas gerais o conceito aristotélico de justiça distributiva, com o qual examina o modo como os indivíduos deparam com essas formas nas instituições, seja ao tomarem parte nessas instituições, seja ao lhes serem atribuídas funções e deveres determinados: “Tomar parte em é uma coisa, receber uma parte em é outra. E as duas se apoiam” (2014, p. 222). No

caso específico desse segundo ponto – o que se recebe das instituições –, a análise se conduz ao difícil tema da distribuição igual. A investigação aristotélica o esclarece pelo recurso à mediana – a *mesotes* –, passível de evidenciar os casos de excesso e insuficiência dessa distribuição, de que decorreriam *desigualdades*, um outro nome para *injustiça*. Conforme Ricoeur o esclarece, essa linha enfrenta a difícil reflexão de conduzir-se o exercício da igualdade sem incorrer em igualitarismo, que significaria um uso indiscriminado do princípio do meio termo sem atentar às diferenças entre pessoas e méritos em casos a serem analisados individualmente. Desse limite se chega à necessidade de seguir alternativa filosófica diferente, ligada a exigências éticas deontológicas. A preocupação do autor no estudo seguinte é a de avaliar em que medida semelhante via, de extrato kantiano, apresenta respostas satisfatórias aos problemas encontrados na formulação aristotélica, em primeiro lugar, e se nos depara uma possibilidade complementar ou excludente. Como se verá, a filosofia moral kantiana enfrentará, por seu turno, também dificuldades e limitações consideráveis.

4

O segundo capítulo da “pequena ética” ricoeuriana trabalha o problema da norma moral, reveladora dos limites da ética teleológica examinada no estudo anterior. Trata-se agora de enfrentar problemas éticos fundamentais que a visada ética de extrato aristotélico não foi capaz de resolver, entre eles a possibilidade do mal nas relações interpessoais. Nessa nova volta da reflexão convirá deter-se “no elo entre *obrigação* e *formalismo*” (2014, p. 229). Não lida agora com a *estima de si*, mas com o *respeito a si*, o qual, a exemplo do primeiro, também apresenta estrutura triádica, embora o seu conteúdo seja diferente: obrigação, solicitude e princípios de justiça. O esforço será o de identificar linhas de correlação entre as tradições teleológica e deontológica, sublinhando o modo como pressupõem reciprocamente conceitos e exigências uma da outra – embora esse aspecto raramente se expresse de modo explícito. Por um lado, o critério do meio termo aristotélico para ajuizamento das virtudes guardaria traços de universalidade; por seu turno, o formalismo kantiano não deixa de referir-se à vida boa – tal se observaria, por exemplo, no conceito de vontade boa.

A obrigação encerra-se nas exigências de universalidade e se liga às ideias de coerção e dever. Sendo finita a vontade, sua via em direção à autonomia não seria possível sem o recurso ao imperativo moral: “Todo esforço crítico

consiste em retroceder dessa condição finita da vontade para a razão prática concebida como autolegislação, como *autonomia*” (2014, p. 232). Nesse nível será necessário submeter a vontade a diretrizes de universalização, as máximas da ação, cujo alcance é consideravelmente maior do que aqueles esboços de universalidade presentes na ética teleológica: “Cumpra admitir que, assim caracterizada, a noção de máxima não tem precedente na tradição teleológica, a despeito dos vestígios de universalismo que identificamos acima” (2014, p. 233). A isso se acrescenta a exigência de ser destituída de interesse, que opera a surpreendente passagem da obediência de seu núcleo heterônomo para a verdadeira autonomia: “A obediência verdadeira, seria possível dizer, é a autonomia” (2014, p. 236). Em tudo isso exerce papel importante a figura do livre-arbítrio, fator da obediência autônoma à lei, mas no qual também se insinua o mal, capaz de impedir precisamente a orientação da vida em função da lei: “O (livre)-arbítrio humano aparece como portador de uma chaga originária que atinge sua capacidade de se determinar a favor da lei ou contra a lei” (2014, p. 246). Tomando isso em consideração, ao modo como o mal se insinua nas máximas e as perverte no sentido de dificultar sobremaneira a exequibilidade do plano universal da razão prática, Ricoeur propõe-se a reescrever a fórmula paradigmática do imperativo categórico: “Age unicamente de acordo com a máxima tal que possas querer que *não seja* o que *não deveria ser*, a saber, o mal” (2014, p. 246).

A solicitude é o modo como o respeito a si constitutivo da lei moral dirige-se a outros sujeitos – exemplar em uma das formas do imperativo categórico, a qual recomenda a consideração dos outros como fim em si mesmos, jamais passíveis, ao menos do ponto de vista moralmente legítimo, de se tornarem em instrumentos para outros objetivos. Refere-se à norma nesse sentido: o cumprimento desta é inseparável do exercício da solicitude com o outro. Os abusos do poder conduzem ao enfraquecimento e, no limite, à obliteração dessa obediência à norma. Cuidadoso com as diferenciações, Ricoeur retoma a distinção entre *poder-sobre* e *poder-em-comum*, já desenvolvida em obras anteriores dedicadas ao problema do justo e da política. O último diz respeito às decisões tomadas por uma comunidade no sentido de guiarem as suas vidas, que abrigam um desejo comum, diverso da dominação. O primeiro, no entanto, o *poder-sobre*, sempre se encontra às voltas com a emergência da dominação e da violência: “É fácil demarcar o declive que vai da influência, forma suave do poder-sobre, à tortura, forma extrema do abuso” (2014, p. 249). Além de atingir a liberdade, a violência em casos extremos, como o da tortura, atinge o coração do bem viver sob cifra teleológica: a estima de si: “na

tortura, o que o carrasco procura atingir e às vezes – infelizmente! – consegue vergar é a estima da vítima por si mesma, estima que a passagem pela norma levou ao nível de respeito por si mesmo” (2014, p. 249).

Em uma passagem particularmente delicada, na qual se notam formas diversas do mal afins à sua tonalidade trágica, Ricoeur refere-se a corpos maltratados de mulheres e crianças e toda sorte de indignidade e males sociais, aos quais a moral não cessa de contrapor proibições coerentes com a solicitude: “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral. Aí reside, sem dúvida a razão última pela qual a forma negativa da proibição é inexpugnável” (2014, p. 250). A coerência com a solicitude diz respeito à prevalência da afirmação da estima de si, que a moral se empenharia em defender.

A última seção do capítulo intitula-se “Do senso de justiça aos “princípios de justiça””. Nela lemos que, dentre as diversas diretrizes oferecidas pela ética à moral, a mais importante seria a ideia de justo, sob a dupla forma do bom e do legal. Sobressai o elemento formal e processual da justiça, o qual, no entanto, não poderia isentar-se inteiramente de orientações teleológicas. Os princípios de justiça sobre os quais se detém em pormenor exigem retomada de etapas da argumentação de John Rawls, em seu *Uma teoria da justiça*, mormente a sua ficção da *posição inicial* correspondente não ao estado de natureza hobbesiano, marcado pela violência e pela guerra de todos contra todos, mas a uma situação de equidade (*fairness*): “Na verdade, a posição original substitui o estado de natureza por ser uma posição de igualdade. Todos lembram que em Hobbes o estado de natureza era caracterizado pela guerra de todos contra todos” (2014, nota 43, p. 263). Para a consecução dos objetivos de equidade como fundamento dos princípios de justiça, será necessário estabelecer uma rede cuidadosa e complexa de procedimentos capazes de assegurar decisões justas (*fair*). Tais diretrizes são possibilidades de resposta, nem sempre satisfatórias, para o “escândalo da desigualdade” que, segundo Ricoeur, movimentou o pensamento de Aristóteles e agora impele o trabalho de Rawls. Há problemas nessa proposta, que Ricoeur terá ocasião de examinar no estudo seguinte, e se devem à tentativa de conduzir os recursos processuais de entendimento da justiça em termos de equidade, à libertação de orientações teleológicas, as quais já seriam discerníveis nas máximas do imperativo categórico, em especial a que exige tomarmos a pessoa como fim em si mesmo. Mulheres e homens diferenciamos-nos das coisas por termos valor, e não preço, como insistiu tantas vezes o pensador francês. Somente a um custo elevado seria conduzido adiante o esforço por deslindar os princípios de justiça, nas “instituições justas”, de quaisquer ressaibos teleológicos.

Nesse sentido, os reflexos teleológicas e deontológicas refletem-se em suas virtudes e limites, exigindo esforço por superá-las apropriadamente, sem com isso desconsiderar os resultados ainda fecundos das investigações aristotélica e kantiana. Esse será o foco do último estudo da “pequena ética”, no qual a incidência do pensamento trágico se evidencia ainda mais claramente.

5

No estudo final da “pequena ética” encontramos a proposta madura de reformulação da razão prática em Ricoeur. Apresentados os impasses da ética da boa vida e a da moral de obrigação, chega-se à necessidade de julgar situações morais concretas mediante o recurso à sabedoria prática (*phronesis*). Detém-se inicialmente, em um interlúdio, no trágico da ação. Este oferecerá o tom adequado ao estudo dos conflitos presentes nas figuras da instituição, do respeito e da obrigação. O seu ponto de partida é a tragédia grega, recurso que encontramos em obras anteriores – como mencionamos na segunda seção. Sua escolha recai sobre a *Antígona* sofocliana, refazendo um percurso da tradição filosófica desde Hegel. Interessa-lhe, nesse desvio por um texto não-filosófico, seguir as consequências da investigação sobre a moral em situação: “Em vez de produzir um ensinamento direto e unívoco, a sabedoria trágica submete a sabedoria prática apenas à prova do juízo moral em situação” (2014, p. 277). Conforme esclarece, seu *desvio* pela tragédia grega não pretende nela encontrar modelos paradigmáticos de ação que seriam desenvolvidas com pretensa superioridade pela filosofia. Ela interessa precisamente por aquilo que desborda e problematiza as operações conceituais sem resíduos. No caso específico da peça de Sófocles, “a paixão que impele cada um dos dois protagonistas aos extremos enraíza-se num fundo tenebroso de motivação que nenhuma análise da intenção moral esgota” (2014, p. 278).

Já vimos anteriormente – na segunda seção – a impossibilidade de se articular conceitualmente o tipo de teologia a presidir semelhante enredo, legítimo do ponto de vista dramático, escandaloso para a razão. Não obstante, há modalidades de ensino oferecidas pela tragédia significativas para a discussão ética desenvolvida pelo autor. A dificuldade dessa proposta será a de escapar à aporia que nos conduziria ora para a comunicação de um modelo nítido e definitivo de ensino moral, ora para a impossibilidade mesma dessa comunicação. Ciente desses impasses, tenta-se seguir uma via intermediária, em busca de passar do nível trágico para o prático. É nesse sentido que examina o conflito entre os protagonistas da tragédia sofocliana, *Antígona* e Creonte.

Há uma observação percuciente de Jean-Pierre Vernant a esse respeito. Nota que Dioniso e Eros presidem a querela entre os protagonistas da peça. Por um lado, recriminam o extremado bom senso de Creonte, o qual se abeira de uma análise muito limitada da situação; é quando, por seu teor noturno, esses deuses se aproximam de Antígona. No entanto, também criticam a heroína por seu apego ao Hades, que a impediu de entregar-se à renovação da vida, de que Eros seria o nume tutelar. São atitudes contrapostas carentes de completa legitimidade: “sem admitir a outra, sem reconhecer justamente aquilo que a limita e a contesta. A esse respeito é bem significativo que as únicas divindades a quem o coro se refere sejam Dioniso e Eros” (VERNANT, 1999, p. 19). Ricoeur insistirá nesse núcleo conflituoso presente em diversas situações morais. Creonte erra pela estreiteza conferida às virtudes cívicas e ao significado do justo: “É essa visão empobrecida e simplificada de sua própria cidade que leva Creonte à perdição” (2014, p. 280). Essa rigidez da delimitação também é discernível em Antígona, embora com sinais contrários. Coincidem em se tomarem reciprocamente como inimigos, mas as razões diferem, repercutindo em amarga ironia na peça, a saber, no fato de os inimigos assim se reconhecerem por razões diametralmente opostas, embora sejam o reverso perfeito de si. Para Antígona “o que conta é apenas o elo familiar, aliás magnificamente concentrado na “sororidade”” (RICOEUR, 2014, p. 281). Esse conflito sublinhará, em um dos discursos da protagonista, os limites da instituição humana, acenando para o cerne dessa passagem possível do trágico para a vida ética.

A etapa seguinte dessa leitura ricoeuriana acompanha o movimento da catar-se à convicção, no qual sobressai o reconhecimento do conflito como constitutivo da vida moral. Após examinar o tratamento hegeliano concedido ao tema na *Fenomenologia do espírito* e no *Curso de estética*, o filósofo francês pode apresentar duas observações cruciais ao entendimento do trágico da ação: em primeiro lugar, não se situa em uma origem temporal que seria posteriormente superada por novos desenvolvimentos éticos; desse último ponto chegamos à observação de que a reformulação da razão prática em vias de realizar-se assumirá os riscos do trágico sem o concurso à comodidade do plano avançado de superação dialética oferecida pelo Espírito. Imagina-se ser a sabedoria prática capaz de solucionar uma dupla diretriz trágica: no plano da unilateralidade dos caracteres, tal como formulada por Hegel, e no da unilateralidade dos princípios éticos, nos termos de Ricoeur: “Do *phronēin* trágico à *phronēsis* prática: essa seria a máxima capaz de subtrair a convicção moral à alternativa ruínosa de univocidade ou arbitrariedade” (RICOEUR, 2014, p. 287). É nesse momento em que se inicia a investigação em torno ao conflito no âmbito da instituição.

Retomam-se inicialmente os passos da discussão sobre a teoria da justiça rawlsiana e os problemas decorrentes da distribuição equitativa dos bens, que o mero recurso ao aparato formal dos procedimentos não estaria em condições de satisfazer. Será necessário considerar a pluralidade dos bens a serem distribuídos, em diálogo com o pensamento de Michael Walzer, do que ele chama de “esferas de justiça” – título de um dos seus livros mais influentes. Em vez de unidade da ideia de justiça, consideram-se múltiplos bens cuja partilha deveria motivar a reflexão e a práxis. O desenvolvimento notável dessa discussão não a retira, no entanto, de conflitos consideráveis, observáveis, por exemplo, na ingerência de uma esfera sobre a outra ou na intervenção abusiva de pessoas em situação de poder: “esses padrões são frequentemente transgredidos, os bens usurpados e as esferas invadidas por homens e mulheres dotados de poder” (2014, p. 291). Nesse caso, o problema será o de inquirir o espaço de arbitragem mais apropriado para lidar com esses conflitos. Uma primeira alternativa seria a resposta hegeliana, indagando as possibilidades de o Estado apresentar a estrutura mais apropriada para isso, ao nível da eticidade (*Sittlichkeit*).

Embora sublinhe aspectos admiráveis da análise hegeliana, especialmente as que se encontram em diversos parágrafos dos *Princípios da filosofia do direito*, julga inaceitável a expectativa de que o Estado, ao nível da eticidade, esteja em condições de apresentar-se como árbitro supremo dos conflitos atinentes às distorções distributivas das esferas de justiça. As experiências do mal histórico do século XX demonstraram em escala inimaginável o caráter temerário dessa expectativa hegeliana. Em passagem que timbra em tom de indignação e ao mesmo de esperança, Ricoeur sublinha os momentos na história em que as *promessas* traídas da eticidade (*Sittlichkeit*) encontram guarida justo nas *convicções* da moralidade (*Moralität*) que se pressupunham superadas ao nível pretensamente mais elevado do Estado. O filósofo aqui apresenta em síntese percuciente o significado da tragicidade da ação, que opera sob a figura da memória e da advertência com respeito à possibilidade da catástrofe patrocinada justo pelas instituições que pressupunham abrigar a si o Espírito: “a dilaceração entre a consciência moral e o espírito do povo nem sempre é tão desastrosa, mas sempre conserva um valor de lembrete e de advertência. Atesta de modo paroxístico a insuperável tragicidade da ação” (2014, p. 295). Em seguida, ao servir-se da distinção entre poder e dominação, na esteira de Hannah Arendt, parecerá crucial ao autor sublinhar o caráter incontornável do conflito nas instituições democráticas, não por sua fragilidade ou eventual contingência, e sim devido ao seu caráter irreduzível aos critérios de

certificação científica: “A decisão política é sem conclusão, embora não seja sem decisão” (2014, p. 298). Essas considerações evidenciam a necessidade de um juízo atinente às situações concretas de deliberação, para as quais a sabedoria prática demonstra a sua relevância.

A presença incontornável dos conflitos, observável nas instituições, também se distingue no âmbito do respeito. A linha diretriz dessa meditação é a segunda máxima do imperativo kantiano, instruindo a necessidade de tomarmos cada homem e cada mulher como fim em si mesmo, o que implica o respeito pela pluralidade decorrente dessa fórmula. No entanto, outra fórmula do imperativo exige também o respeito à universalidade das normas. Entre essas duas formas, a da pluralidade e a da universalidade, posto que não sejam incompatíveis entre si, podem emergir conflitos diversos. Também neste caso a sabedoria prática pode ir em socorro da tentativa de lhes oferecer o melhor encaminhamento prático possível. Isso implica conceder atenção ao caráter infungível da pessoa humana, irredutível a planos universais constringentes: “Nessas condições, a sabedoria prática pode consistir em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude voltada para as pessoas em sua singularidade insubstituível” (2014, p. 303-304).

A última forma de conflito a ser estudada encontra-se na autonomia. Aqui, estrutura-se a partir da antinomia aparente entre a aspiração universalista das regras de moralidade e os valores contextuais de determinadas comunidades. A exemplo da investigação dos temas anteriores – instituições e respeito –, será pelo recurso à sabedoria prática que se buscará superar – ao menos provisoriamente – a possibilidade do trágico da ação. Ricoeur dá mostras de recusar dois extremos: o panlogicismo e o pantragismo, embora não use esses termos. Não se afirma o sentido pleno da razão prática, tampouco sua falta de legitimidade.

Inicialmente, estudará em pormenor algumas reflexões contemporâneas sobre o tema da autonomia, considerando sobretudo os estudos de Alan Donagan, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, mediante argumentação cogente e criteriosa. O esforço, nessa primeira etapa, dirigia-se a seguir as exigências da universalidade, por um lado, e as do contextualismo, por outro. Retoma-se aqui um problema examinado sob óptica diferente em passagens anteriores: o da busca de distribuição equânime, que não poderia resolver-se no âmbito de regras universais, pois são marcadas por conflitos não raro violentos na história das sociedades. Nesse sentido, a escolha dos fins que a sociedade perseguiria com a prática política constitui-se historicamente, e não precedida de formas universais apriorísticas. Essa prática política, nos termos do autor, “nos leva agora a ressaltar a historicidade das escolhas por meio das quais as

sociedades resolvem na prática essas perplexidades acumuladas” (2014, p. 332). Neste passo, após análise das virtudes e dificuldades da ética do discurso habermasiana, retoma-se a definição norteadora da introdução à “pequena ética”: o esforço por forjar uma vida justa, com as outras pessoas, em instituições elas mesmas justas. Semelhante retomada expressa a articulação entre as exigências deontológica e teleológica do problema moral: “A articulação que não nos cansamos de reforçar entre deontologia e teleologia tem sua expressão mais elevada – e mais frágil – no *equilíbrio reflexivo entre ética da argumentação e convicções sopesadas*” (2014, p. 337). Desse modo, coerente com os passos da sua argumentação, o esforço do autor é o de assumir o conflito no cerne de situações éticas fundamentais, buscando lhes oferecer a orientação da sabedoria prática. Tal diretriz busca assim incorporar as exigências deontológicas e as expectativas teleológicas, após um longo percurso de exposição das fragilidades de cada uma dessas posições, sem a ilusão de haver composto uma síntese abarcadora e inabalável, de outro modo demonstraria haver esquecido o ensino da sabedoria trágica que compõe algumas das páginas mais brilhantes do livro. Reside no reconhecimento da fragilidade dessa sabedoria trágica o seu traço mais convincente.

6

Nosso estudo pretendeu investigar um aspecto importante da filosofia prática ricoeuriana, concernente ao elemento trágico passível de repercutir em diversas instâncias da ação moral. Acompanhamos a análise da capacidade humana de agir com vista, em seus termos, “ao viver bem, com e para os outros, em instituições justas”. No último estudo, ocupou-se com a possibilidade de uma sabedoria prática comprometida com o predicado “equitativo”. Essa passagem do livro inicia-se com um interlúdio intitulado “O trágico da ação”. Os resultados desse feixe complexo de temas e conceitos parecem sugerir que “ser justo” envolve a correlação do plano do equitativo com a desconfiança necessária à tragicidade não raro incontornável da vida prática.

Martha Nussbaum analisou alguns aspectos dessa proposta ricoeuriana em um belo ensaio. Após acompanhar cuidadosamente as etapas dessa argumentação, apresenta dúvidas sobre o alcance do conceito de sabedoria prática (*phronesis*) para solucionar os diversos conflitos trágicos presentes na vida individual e pública. Expõe basicamente duas ressalvas. A primeira relaciona-se ao teor e possível legitimidade do que ficou de lado após a decisão mediada pela sabedoria prática na análise de casos concretos, se houve efetiva

mediação, ou se não se manteriam exigências legítimas não inteiramente satisfeitas. A segunda ressalva diz respeito à necessidade de lutarmos por mudanças nas instituições públicas capazes de diminuir a incidência de situações trágicas, o que o simples recurso à prudência na análise de casos concretos, embora irrenunciável, se revelaria insuficiente: “Não deveríamos tomar a ganância como um dado; deveríamos, antes, exercitar a nossa imaginação com um espírito livre hegeliano, em busca das etapas necessárias para se construir um mundo livre de certas contradições destruidoras de vida” (NUSSBAUM, 2002, p. 274)⁵. Há, no entanto, ao menos um caso em que o empenho filosófico de Ricoeur parece desdizer este último arrazoado crítico: seu esforço, juntamente com o jurista Antoine Garapon, por pensar instituições penais mais conformes à justiça. De todo modo, tais críticas podem ser úteis ao desenvolvimento do trabalho ricoeuriano de reconstrução da razão prática, por parte de especialistas e estudiosos diversos.

O desfecho do texto de Nussbaum sublinha traços importantes do itinerário intelectual do pensador francês, em bela homenagem. Encarece nele as virtudes da ousadia e da coragem, rejeitando o qualificativo pejorativo e injusto de se tratar de um pensador eclético: em grande medida, ele não buscou atitude meramente conciliatória; antes, o seu empenho exigiu o enfrentamento de oposições amiúde aceitas com discutível – e cômoda – naturalidade: “Entretanto, qualquer que seja a resposta a essas questões, devemos aplaudir Ricoeur por seguir corajosamente caminho contrário às duas maiores tradições éticas da modernidade, e por reconhecer o caráter central da vida ética” (NUSSBAUM, 2002, p. 275)⁶. É de fato um percurso característico desse autor, empenhado em realizar uma reflexão mediada por diversos textos da cultura, que traduz não apenas uma operação hermenêutica, mas sobretudo uma orientação ética fundamental, na qual se distingue o interesse no diálogo e os desvios pelo outro em busca das configurações múltiplas do si mesmo, atitude com que se amplia a compreensão de si a partir da atenção à sua incontornável fragilidade.

5 “We should not treat the greed as a given; we should exercise imagination in a free Hegelian spirit, asking what steps might be taken to produce a world that is free of some life-crushing contradictions”.

6 “But whatever the answer to these questions is, we must applaud Ricoeur for courageously going against both of the major ethical traditions of modernity; to recognize a central feature of the ethical life”.

Referências

- ABEL, O. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007.
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de Roberto Roque Lauxen et. al. São Paulo: LiberArs, 2017.
- ÉSQUILO. *Orestéia I: Agamêmnon*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2004.
- GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. In: _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GOETHE, J. W. *As afinidades eletivas*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- NUSSBAUM, M. Ricoeur on tragedy: teleology, deontology, and phronesis. In: WALL, J.; SCHWEIKER, W.; HALL, W. D. *Paul Ricoeur and contemporary moral thought*. New York and London: Routledge, 2002.
- RICOEUR, P. *Autobiografia intelectual*. Traducción de Patricia Willson. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997.
- _____. Da filosofia ao político. In: _____. *Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995a.
- _____. *O justo ou a essência da justiça*. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.
- _____. *A simbólica do mal*. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. Sobre o trágico. In: _____. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- SCHELLING, FW. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: _____. *Obras escolhidas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- VERNANT, J.-P. Tensões e ambigüidades na tragédia grega. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. In: VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado et. al. São Paulo: Perspectiva, 1999.