

DA SABEDORIA PRÁTICA À TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE HERMENÊUTICA

Fernando Luiz do Nascimento
Universidade Católica de Campinas

Resumo: Neste artigo, proponho uma análise do conceito de tolerância a partir de um diálogo entre ética e hermenêutica. Argumento que podemos encontrar um aspecto importante do homem tolerante através de um olhar hermenêutico para a sabedoria prática e seu processo deliberativo. Desde sua origem trágica, a sabedoria prática (to phronēin) está relacionada a um determinado modo de deliberação que leva em conta tanto aspectos quanto possível de uma dada situação para decidir pela melhor alternativa prática. Para analisar esse processo deliberativo, gostaria de explorá-lo a partir de uma estrutura narrativa. A ideia de densidade narrativa captura a multiplicidade de fios narrativos de um discurso. Quanto maior o número de fios narrativos que compõem um discurso narrado, maior a densidade narrativa. Sugiro que um aspecto fundamental da boa deliberação é ter uma alta densidade narrativa, que é, como discutiremos neste texto, também um traço fundamental do discurso tolerante. Um discurso intolerante é fraco em seu aspecto deliberativo, pois carece de densidade narrativa. Ao ignorar os outros em um processo hermenêutico deficiente, o intolerante delibera a partir de sua única perspectiva e ignora outras prioridades, crenças, argumentos e desejos expressos. Uma deliberação narrativa mais densa é um aspecto linguístico relevante do homem tolerante, pois lhe permite superar seu medo do desconhecido e contrabalançar suas tendências egocêntricas. A deliberação phronética é, portanto, um passo essencial para a possibilidade de respeitar os outros. É um reflexo do reconhecimento mútuo e também o ponto de partida de decisões e ações tolerantes.

Palavras-chaves: Paul Ricoeur. Ética. Hermenêutica. Tolerância. Sabedoria prática.

Abstract: In this article, I propose an analysis of the concept of tolerance based on a dialogue between ethics and hermeneutics. I argue that we can find an important aspect of tolerant man through a hermeneutical look at practical wisdom and its deliberative process. Since its tragic origin, practical wisdom (to phronēin) is related to a certain aspect of deliberation that takes into account as much aspects as possible of a given situation to decide for the best practical alternative possible. To analyze this deliberative process, I would like to explore it from a narrative structure. The idea of narrative density captures the multiplicity of narrative threads of a discourse. The greater the number of narrative threads that make up a narrated discourse, the greater the narrative density. I argue that a fundamental aspect of good deliberation is to have a high narrative density, which is, as we shall discuss in this text, also a fundamental trait of tolerant discourse. An intolerant discourse is weak in its deliberative aspect, because it lacks narrative density. By ignoring others in a deficient hermeneutical process, the intolerant deliberates from their single perspective and ignores other expressed priorities, beliefs, arguments, and desires. Narrower narrative deliberation is a relevant linguistic aspect of tolerant man, for it allows him to overcome his fear of the unknown and counterbalance his egocentric tendencies. Philosophical deliberation is

therefore an essential step towards the possibility of respecting others. It is a reflection of mutual recognition and also the starting point of tolerant decisions and actions.

Keywords: Paul Ricoeur. Ethics. Hermeneutics. Tolerance. Practical wisdom.

Introdução

As relações entre ética e hermenêutica são fundamentais para a obra de Ricoeur. Se nas obras de outros filósofos seria impossível ou desafiador buscar as intersecções semânticas entre os dois conceitos, em Ricoeur parece-me improvável que qualquer análise ética compreensiva possa ser feita sem que a dimensão hermenêutica de sua obra seja levada em consideração. Isso certamente seria verdadeiro para tantos outros conceitos desenvolvidos por Ricoeur, mas ainda assim creio que a ética seja uma região especialmente pródiga para o reconhecimento da hermenêutica desenvolvida e aprimorada por Ricoeur ao longo de sua extensa obra.

Penso, por exemplo, no *locus* bibliográfico no qual se insere a famosa "Pequena Ética" ricoeuriana. Intitulada assim por ele de maneira irônica como referência a sua tentativa de organizar suas ideias éticas em uma de suas grandes obras da maturidade, *O Si-mesmo como um outro* (1992¹). A Pequena Ética ocupada os capítulos sete, oito e nove de *O Si-mesmo como o outro* e está estrategicamente colocada após os capítulos que partem de uma interpretação da semântica da ação passando pela relação entre as ações e seu agente e chegando ao conceito de identidade narrativa que captura a ideia central da abordagem hermenêutica da antropologia filosófica de Ricoeur.

Poderíamos igualmente pensar na inerente natureza hermenêutica da formulação lapidar da proposta ética de Ricoeur como a busca de uma vida realizada com e para os outros em instituições justa (1992, p.172). Pensar a vida realizada significar uma tarefa hermenêutica de si mesmo, de suas ações e das relações pessoais, interpessoais e institucionais envolvidas nesta tarefa de viver uma narrativa que é interpretada como boa, como realizada à luz de um ideal compartilhado e refletido de bem.

Por fim, e aqui nos aproximamos do ponto de apoio para o assunto próprio deste artigo, podemos refletir sobre um dos conceitos cardeais da pequena ética, que coroa a trajetória teleológica-deontológica proposta por Ricoeur: a sabedoria prática. Neste sentido, é interessante notar, por exemplo, como tal conceito é para Gadamer (1975, p.333-335) um modelo conceitual privilegiado para entender a tarefa hermenêutica central que ele chama de

¹ As citações das obras de Ricoeur serão feitas das traduções em língua inglesa por uma limitação de acesso às versões em língua portuguesa.

aplicação e da qual Ricoeur também se aproxima em diversos pontos de sua obra. Mais especificamente no contexto ético, a sabedoria prática é uma atividade intrinsecamente hermenêutica porque ela realiza a aplicação das normas gerais e dos princípios que servem de guia para a depuração deontológica dos ideais de vida boa através do formalismo kantiano.

A deliberação como etapa fundamental da realização da sabedoria prática me parece um lugar privilegiado para perceber como a hermenêutica tem um papel de destaque no processo ético. De maneira particular, sugiro que uma abordagem narrativa do processo deliberativo intrínseco à sabedoria prática favorece o reconhecimento da dimensão hermenêutica da ética ricoeuriana.

Neste artigo exploro uma das facetas deste processo deliberativo à luz de uma abordagem narrativa e hermenêutica. Trata-se da relação entre a sabedoria prática e a boa deliberação que tem como um de seus frutos a predisposição para a tolerância, virtude que me parece especialmente relevante nos contextos de intensos debates sociais, políticos e culturais pelos quais passam diversas sociedades ocidentais.

Para tanto, proponho uma investigação sobre como a sabedoria prática pode ser considerada a partir de um referencial narrativo. Em seguida veremos como a Antígona de Sófocles, exemplo caro a Ricoeur (1992, p.241-258), instrui a ética a partir do contexto da tragédia grega e indica como a sabedoria prática está intrinsecamente ligada à tolerância. Através deste percurso deve ficar claro como o conceito de sabedoria prática examinado a partir de uma perspectiva narrativa e hermenêutica é uma condição necessária para que a virtude da tolerância.

A tolerância como virtude ética

Proponho, portanto, uma análise da tolerância do ponto de vista individual, ao invés da típica abordagem orientada para as dimensões política e social. Como Ricoeur sugere na *Erosão de Tolerância e a Resistência do Intolerável* (1996), a tolerância é tanto uma virtude individual, bem como uma virtude coletiva. Minha abordagem começa por considerar alguns dos traços do homem tolerante seguinte quadro aristotélico de virtudes intelectuais (*dianoéticas*) e virtudes éticas. Tal pano de fundo conceitual nos permite pensar sobre a interligação e respectiva interação entre sabedoria prática e tolerância tomada como uma virtude ética. Especificamente, argumento que podemos encontrar um aspecto importante do homem tolerante quando olhamos para o processo deliberativo intrínseco ao exercício da sabedoria prática. Desde a sua origem trágica, a sabedoria prática (*to phronein*) está relacionada com um determinado aspecto da deliberação que leva em

conta tantos aspectos práticos válidos quanto possível de uma dada situação para decidir pela melhor alternativa prática concebível. Para analisar este processo deliberativo, gostaria de explorá-lo a partir de uma estrutura narrativa. O conceito de densidade narrativa (NASCIMENTO, 2014) captura a multiplicidade de linhas narrativas (*narrative threads*) dentro de um discurso narrado. Quanto maior o número de linhas narrativas que compõem um discurso narrado, maior será a sua densidade narrativa. Defendo que um aspecto chave da boa deliberação é ter uma alta densidade de narrativa, que é, como iremos discutir nesta apresentação, também um traço fundamental do discurso tolerante. Um discurso intolerante é fraco no seu aspecto deliberativo, uma vez que carece de densidade narrativa. Ao ignorar os outros e suas linhas narrativas, o intolerante delibera unicamente ou quase exclusivamente a partir de sua perspectiva e ignora outras prioridades, crenças, argumentos e expressões de desejos. A deliberação narrativa mais densa é um aspecto relevante do homem tolerante, pois é uma base para ele superar o medo do desconhecido e contrabalançar suas tendências egocêntricas. A deliberação pronética é, portanto, um passo essencial para a possibilidade de respeitar os outros. É a contrapartida linguística e hermenêutica do reconhecimento mútuo, e também o ponto de partida de decisões e ações tolerantes.

Há pelo menos duas limitações intrínsecas significativas do escopo deste trabalho que quero deixar explícitas para definir adequadamente as expectativas para o desenvolvimento desta argumentação. Em primeiro lugar, o fato de conter uma narrativa mais densa não é uma condição suficiente para um discurso tolerante; trata-se de uma condição necessária, mas não suficiente. Mesmo considerando um discurso com uma densa narrativa deliberativa, a decisão vai além do conjunto de linhas narrativas bem concatenadas e interligadas. Os princípios e critérios utilizados para determinar a trama narrativa e a disposição ética para agir de acordo com a ponderação vão além da composição da narrativa deliberativa. Em segundo lugar, o fato de se considerar tantas linhas narrativas quanto possível para a deliberação não leva a uma integração de todas estas linhas de forma ótima para a melhor decisão possa ser tomada. Alguns das linhas narrativas tem que ser consideradas, debatidas e possivelmente refutadas durante o processo deliberativo. Algumas das linhas narrativas podem ser contrárias aos objetivos e princípios éticos que são usados para tomar a decisão. Mas o ponto é que eles precisam ser consideradas, e as razões para as suas rejeições devem ser explicitadas na narrativa deliberativa.

Mantendo estas limitações em mente, vamos olhar com mais detalhes o que significava para a tragédia grega esta deliberação phronética e como ela se

relaciona com uma narrativa mais densa que pode se tornar a base para um discurso tolerante.

A instrução do ético pelo trágico

Como aprendemos com Ricoeur, *Antígona*, assim como as outras tragédias de Sófocles, parecem ser um campo propício para a análise de alguns dos contextos semânticos dos termos éticos e psicológicos relacionados com a sabedoria prática por causa da profusão com que aparecem nesses escritos e a influência que tiveram sobre os seguintes reflexões éticas.

Ricoeur, assim como Hegel e outros filósofos², escolhe a *Antígona* de Sófocles como objeto específico de estudo dentre as tragédias que chegaram até nós. Um dos motivos é que ela “diz algo único sobre o caráter inelutável do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria [...] capaz de nos orientar nos conflitos de natureza totalmente diferente [...] na esteira do formalismo em moral.” (ibidem, p.279).

Do ponto de vista literário, Bernard Knox (1964) argumenta que não apenas *Antígona*, mas as tragédias de Sófocles em geral têm como uma de suas características próprias a presença de uma personagem central forte, o herói trágico. Essa característica é um dos fatos pelos quais Aristóteles na *Poética* fala que um traço fundamental da tragédia é a “reviravolta” na situação de um único personagem. Para Knox, tal observação de Aristóteles³ está ligada ao foco ético de sua análise. A estrutura da tragédia baseada em um personagem central e determinante da trama teria a vantagem de simplificar e explicitar o aspecto ético por uma certa economia dramática.

Outro fato importante para nossa análise destacado por Knox é evidenciado, segundo ele, pela diferença entre as tragédias de Sófocles e Ésquilo. Em Ésquilo a dimensão teológica estendida ao longo do tempo de gerações e, por assim dizer, supra pessoal da trama diminui a evidência da responsabilidade pessoal de cada personagem. O sacrifício que Agamemnon faz é ditado por aquilo que poderíamos chamar de um “capricho” dos deuses. Esse ato é visto por Clitemnestra como a causa de sua recepção mortífera ao marido no regresso de Tróia. E tanto Clitemnestra quando Orestes se isentam de parte - ou toda - responsabilidade pessoal ao argumentarem que suas ações fazem parte de uma inelutável sequência de eventos que são determinados pelas vontades divinas.

² Em seu opúsculo introdutório sobre a *Antígona*, Rosenfeld afirma que “*Antígona* é a tragédia que provavelmente mais chamou a atenção dos filósofos, suscitando, desde o idealismo alemão, uma série ininterrupta de comentários que, às vezes, terminaram em acirrados debates” (2012, p.10).

³ Importante notar que para Aristóteles o modelo excelente de tragédia é justamente *Édipo Rei* de Sófocles.

Já em Sófocles, para Knox, o herói age “*in a terrifying vacuum, a present which has no future to comfort and no past to guide, an isolation in time and space which imposes on the hero the full responsibility for his own action and its consequences*” (1964, p.5). Há vários aspectos que poderiam ser explorados dessa afirmação, porém dois parecem mais diretamente relacionados com nossa preocupação imediata. Em primeiro lugar, a falta de um “passado para guiar”: as ações não são consequências de eventos do passado que podem ser elencados para minimizar a ligação entre ação e agente. E, em segundo lugar, o futuro não é lugar de um conforto certo porque uma vontade divina foi atendida e os frutos de tal obediência serão colhidos pela recompensa da divindade que foi mimada com tal ação. O herói sofocliano tem que assumir responsabilidade pelas consequências da sua ação e os resultados são sempre incertos e não há segurança alguma prévia que a escolha trará uma boa situação para o agente. Isso fica evidente no reconhecimento que Antígona faz da responsabilidade por sua ação e da percepção que a decisão que julga correta terá como consequência para si a possível morte.

Ricoeur também destaca este movimento sofocliano em direção ao homem, em especial ao compará-lo com os textos precedentes de Ésquilo: “Sófocles ainda agrava o trágico da existência: o homem é entregue à angústia ainda mais do que em Ésquilo: os deuses aparecem mais distantes; o drama se fecha ainda mais em torno do homem; nunca mais o trágico do ser aparece além do trágico do homem” (1996, p.118).

Jebber (1900, Introdução sec. 6) também comenta que a Antígona é a única tragédia grega na qual o tema central é um problema prático de conduta, envolvendo questões morais e políticas que poderiam ser discutidos de forma análogas em qualquer tempo ou país do mundo. Embora a amplitude desse argumento possa ser discutida, ela dá uma indicação da abrangência do problema sendo tratado e de sua natureza propriamente ética.

Essas observações parecem nos indicar que a escolha de Antígona para uma reflexão sobre o nosso problema central ligado às características da sabedoria prática, que é fundamentalmente ético, parece ser adequada. Cabe-nos agora pensar sobre a melhor forma de delimitar nossa investigação.

Winnington-Ingram(1980, p.6) destaca a preocupação constante na obra de Sófocles com os conceitos relacionados aos estados da mente e respectivas relações com condutas éticas: “*In Sophoclean tragedy the vocabulary of mind meets us at every point: phrenes, phronein, nous, gnome and other words. The personages are aware of their states of mind and comment on them: those states are the subject of judgements and controversy. In what do phronein, eu phronein, sophronein, consist?*”.

Também Nussbaum (2009, p.383), baseada no Lexicon Sophocleum de Ellendt, conta 180 ocorrências de palavras ligadas a deliberação prática nas

tragédias de Sófocles e 50 delas especificamente na Antígona. As palavras analisadas por Nussbaum foram as seguintes: βουλή, βούλημα, εὖ βουλία, δισβουλία, φρονεῖν, φρόνεμα, φρήν,δισφρον, δισσους. Das 58 ocorrências de φρήν nas peças de Sófocles, 17 delas são na Antígona.

Obviamente este é apenas um indício quantitativo que pode não ter repercussão sólida do ponto de vista qualitativo. Porém, dada sua magnitude, esse aspecto quantitativo anima uma pesquisa mais aprofundada. Faremos, portanto, uma brevíssima passagem por alguns trechos que contém tais palavras, buscando sugestões para o papel da sabedoria prática na economia do texto. Como dissemos no início, esse passo investigativo poderá ser, eventualmente, integrado posteriormente com uma análise complementar das características semânticas que a φρόνησις ganhará nos escritos éticos posteriores de Aristóteles. Por ora, tentaremos apenas conhecer um pouco a forma como esse conceito se apresenta na Antígona.

Começemos esse primeiro passo seguindo ainda outra sugestão de Nussbaum (2009, p.46) sobre o reconhecimento da importância dessa virtude por Creonte. O primeiro trecho que nos interessa está no diálogo de Creonte com Tíresias. Creonte concorda que o maior bem para o homem é a sabedoria prática e acredita que ele está agindo de acordo com ela. Entretanto, Tíresias sugere que é exatamente o contrário (1047-1052):

Τειρεσίας
 εὖ.
 ἄρ' οἶδεν ἀνθρώπων τις, ἄρα φράζεται,

Κρέων
 τί χρῆμα; ποῖον τοῦτο πάγκοινων λέγεις;

Τειρεσίας
 [1050] ὅσα κράτιστον κτημάτων εὐβουλία;

Κρέων
 ὅσῳ περ, οἶμαι, μὴ φρονεῖν πλείστη βλάβη.

Τειρεσίας
 ταύτης σὺ μέντοι τῆς νόσου πλήρης ἔφυς.

As duas palavras que nos chamam atenção especialmente nesse trecho são εὐβουλία e φρονεῖν. Uma primeira observação que poderíamos fazer é como elas aparecem aqui associadas em seu significado. Creonte, concordando

com Tíresias afirma que assim como a “εὐβουλίᾳ” é “o poder de bem raciocinar”(trad. Sir Richard Jebb) e que seu contrário “μὴ φρονεῖν” é fonte de “enorme aflição”.

Mas por que Tíresias afirma que Creonte, apesar de dizer bem da sabedoria prática e colocá-la em seu devido lugar na escala de valores da virtude, não está agindo de acordo com ela? Por que Tíresias diagnostica Creonte como um sofredor deste mesmo mal que ele repudia em sua linguagem?

Talvez uma das pistas para tal observação esteja exatamente em algumas linhas antes no próprio diálogo. Entre as linhas 1022 e 1032, Tíresias oferece uma nova argumentação teológica para Creonte. Mais do que isso, ele coloca um argumento da própria linha de prioridade cívica de Creonte(1015): “E é a sua vontade que traz a doença para a cidade” (καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρονῶς νοσεῖ πόλις) . Agora não se trata mais de uma argumentação distante das preocupações aparentemente centrais de Creonte. Tíresias fala que sua vontade (φρονῶς) é causa de desgraça para aquilo que desde o início Creonte julga querer salvaguardar: a cidade (πόλις). Em seguida, Tíresias propõe ainda uma rajada de argumentos muito diretos e com tom retórico: por que atacar um homem que já está morto? (1028) qual a valentia de matar um homem que já morreu?(1030).

Ao oferecer essa sequência de argumentos e motivos de diversas ordens e com forças linguísticas distintas, Tíresias espera que Creonte os leve em consideração. Que eles sejam integrados em sua decisão, mesmo que isso implique em rever sua postura anterior. O que parece estar em jogo aqui é justamente o reconhecimento dos argumentos diversos que podem causar uma revisão da decisão porque o caso concreto exige que assim o seja. Tal atitude não é sinal de um mal deliberador, pois “todos os homens cometem erros”(1024). Mas, se o homem é capaz de reconhecer o erro e retificar seu julgamento através da integração dos novos argumentos, ele não continuará sendo não-sábio - ἄβουλος (1026).

Tíresias alerta Creonte contra a obstinação, a estreiteza de mente (αὐθαδία). A consequência da αὐθαδία é a estupidez: “αὐθαδία τοι σκαιότηρ ὀφλισκάνει.” (1028). Interessante notar que a primeira entrada antônima de αὐθαδία no léxico Liddell-Scott-Jones é εὐβουλίᾳ, o bom conselho. Parece possível, portanto, marcamos um pouco melhor o campo semântico dessa oposição. De um lado, o fechamento em suas próprias razões torna Creonte refratário aos argumentos diversos de Tíresias, por outro lado, a sabedoria prática que é capaz de incorporar argumentos distintos que transcendem os ideais e valores pré-figurados por conta da especificidade da situação prática que deve ser tomada.

Ao encerrar sua fala, Tíresias exorta Creonte a considerar seus conselhos. A resposta de Creonte é um ato de fala com intenso valor performativo. Sua resposta é a cristalização prática de sua *αὐθαδία*, de seu fechamento à *εὐβουλία* apresentada por Tíresias. Esse parece ser o motivo da sentença de Tíresias logo a frente. É justamente da evidência do diálogo que ele trava com Creonte que nasce a sua sentença de que Creonte age “*μη φρονεῖν*”.

Outro célebre trecho que nos oferece, através de sua belíssima linguagem, interessantes reflexões para nossa investigação é o êxodo:

Coro (1348-1353)

*πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
 πρῶτον ὑπάρχει. χρῆ δὲ τὰ γ' εἰς θεοῦς
 μηδὲν ἄσεπτεῖν. μεγάλοι δὲ λόγοι
 μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων
 ἀποτίσαντες
 γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.*

O primeiro aspecto a ser destacado é a relação entre *τὸ φρονεῖν* e *εὐδαιμονίας*. A sabedoria prática, o bom senso é ligado de forma intensa (*πολλῷ*) com a realização de uma vida feliz. Esse será um dos aspectos fundamentais e basilares para o desenvolvimento da Ética a Nicômaco de Aristóteles. É interessante perceber que a afirmação seguinte acrescenta a importância da piedade para com os deuses nessa equação da felicidade, mas já de forma aditiva.

Nossa sugestão é que aqui a linguagem de Sófocles já mostra o aumento de importância da ação pessoal para a obtenção da felicidade em relação, por exemplo, à visão proposta por Ésquilo em suas peças, nas quais as vontades dos deuses pareciam ter uma determinação quase completa na realização da vida feliz de seus personagens. Tal influência chega ao ponto de alguns deles, como Orestes diante de Clitmenestra, se verem colocados em uma situação na qual toda linha de ação que escolham os levará à vida infeliz por desagradar uma determinada divindade.

Neste encerramento, Sófocles mantém a óbvia preocupação com o universo religioso que dava sentido às próprias peças, mas já parece abrir de certa forma o caminho para uma ênfase maior na responsabilidade humana sobre suas ações que depois serão componente crucial na elaboração ética filosófica do século seguinte nas lições de Aristóteles que chegaram até nós.

Justamente nesse sentido, poderíamos também destacar o uso de *ὑπάρχει*. O exercício da sabedoria prática é a fonte, origem (*ἀρχή*) da

felicidade. Essa palavra que tem uma extensa tradição na filosofia grega antiga, desde os pré-socráticos, encontra em Aristóteles um uso muito interessante para nossa análise pois ela marca a relação entre o agente ético e a ação ética, o agente é (ἀρχή) da ação voluntária que deve ser analisada no plano da ética. E a felicidade é a atividade do homem que realiza ações voluntárias guiadas pela sabedoria prática.

Outro ponto que se oferece à nossa reflexão é o significado de “μεγάλοι λόγοι”. Quais são essas grandes palavras dos homens arrogantes (τῶν ὑπεραύχων) que são identificadas pelo coro como causa dos grandes golpes punitivos? Qual a forma de discurso de Creonte que dá sinais dessa forma de falar, e de agir? Talvez pudéssemos retornar ao trecho que analisamos anteriormente em busca de alguma indicação textual para uma melhor compreensão dessas “μεγάλοι λόγοι”. Não teria sido a αὐθαδία, a estreiteza de mente de Creonte, da qual Tíresias o alerta, a fonte das μεγάλοι λόγοι. Não seria o fechamento à integração dos outros argumentos diversos que é marca da sabedoria prática (τὸ φροεῖν)⁴ e se torna assim causa na não-felicidade? Não poderíamos reconhecer nessas grandes palavras as máximas morais que têm a pretensão de abarcarem todo o espectro das situações práticas sem a necessidade da correção devida ao conflito e à situação específica em questão?

Isso nos conduz ao último aspecto dessa breve e introdutória análise do contexto semântico da sabedoria prática na Antígona: a relação da sabedoria prática com o tempo e o sofrimento. Parece difícil minimizar a importância da relação que a sabedoria prática ganha com o sofrimento causado pelos duros golpes punitivos das palavras arrogantes. Esse é um tema que certamente poderia deter nossa atenção - e de fato tem sido tratado longamente na extensa bibliografia a respeito - mas gostaríamos de mudar o foco dessa observação conclusiva para a relação de τὸ φροεῖν com o tempo. A sabedoria prática que no começo do verso aparece ligada à felicidade, em seu término está associada à velhice (γῆρᾶ) por Sófocles.

É na velhice, após o ensinamento de seus próprios erros e depois de ter sofrido com a própria arrogância e com o desconhecimento das vicissitudes da existência que o homem aprende a ter sabedoria prática. Tal relação será também motivo de argumentação posterior na ética aristotélica, na qual a sabedoria prática aparecerá sempre medida pela experiência que nasce com o tempo de vida. Não deixa de ser intrigante e cativante o aparente paradoxo de que a felicidade nasce com a sabedoria prática, mas essa surge através dos

⁴ Winnington-Ingram destaca que o termo não deve ser tomado em um sentido reducionista apenas intelectual: “the term - or terms - clearly are not limited to what we should call intellectual processes but include emotional factors: they refer to ‘states of mind’ in the widest sense” (1980, p.122).

duros golpes e sofrimentos infligidos ao homem em sua trajetória da arrogância à sabedoria. Não são estas palavras "megaloi" porque ocupam um volume desproporcional dentro da narrativa fazendo com que a narrativa deliberativa para tornar-se rarefeita, fraca, e, portanto, perca a sua qualidade phronética?

Um olhar de um ângulo inverso também pode melhorar a nossa perspectiva desse argumento. Haverá sempre uma boa porção de humildade bem considerada nas deliberações do phronimos. O phronimos sabe que a sua deliberação pode sempre ser melhorada. Ele não chegou a um ponto de perfeição. Entretanto, não se pode deliberar sempre. Como aponta Ricoeur em um dos níveis do ascetismo do poder que caracteriza a tolerância: "[outra] razões expressar uma relação boa que me escapa por causa da finitude da compreensão humana" (1996, p.189).

Deliberação phronética e tolerância

A deliberação phronética cria uma narrativa mais densa, desenvolvendo-se a partir generalizações para o caso particular em questão, para a situação *hic et nunc*. Quanto mais se considera a especificidade da situação conflituosa, mais rica a narrativa fica. Creon não foi capaz de levar em conta o contexto particular em que a sua deliberação estava ocorrendo. Polinices não era simplesmente um inimigo da pólis. Ele também era um filho da pólis, o filho do antigo rei. O irmão de Antígona. Portanto, a regra geral deveria ser reconsiderada à luz destes contornos exclusivos da situação conflituosa. Tírsias oferece um conjunto de argumentos que poderiam ser integrados à narrativa deliberativa de Creonte para enriquecê-la e ter em conta a singularidade do caso. A estreitamento narrativo de Creonte mantém a sua deliberação no nível genérico e o impede de ver os aspectos particulares da situação em questão bem como os diversos ângulos sobre os quais a questão poderia ser considerada.

A visão de Creonte, segundo Ricoeur, "não só não esgota a riqueza de sentido da pólis grega, como também não leva em conta a variedade e talvez a heterogeneidade das tarefas da cidade" (2014, p.280). Creonte reduz todo o problema em questão a uma relação estrita com o papel prescrito a todo e qualquer cidadão e reduz todas as virtudes à relação com os deveres para com a pólis. Assim, o bem e mal, justo e injusto, piedoso e impiedoso são classificados exclusivamente na sua relação com seus deveres de cidadão (cf. NUSSBAUM, 2009, p.47). Em nenhum momento nesse processo de determinação e aplicação da lei Creonte demonstra considerar o caso muito especial que estava a sua frente. A própria trama da tragédia deixa clara em que circunstâncias especialíssimas os dois irmãos entram em um combate fratricida

que termina com a morte não apenas de um deles, mas de ambos. Ambos se tornam fratricidas e morrem lutando por cidades opostas. Além disso, não se trata de quaisquer irmãos, mas dos filhos herdeiros da cidade.

Uma deliberação baseada apenas ou primordialmente no fato de que alguém está usando um item de vestuário específico ou agindo de uma forma distinta dos padrões esperados é uma narrativa frágil. A tarefa de sabedoria prática é criar uma narrativa mais profunda em que as características únicas da situação podem ser integradas de modo que as generalizações inadequadas são dissolvidas ou, ao menos, combatidas e minimizadas. Este é um esforço racional que fornece a base intelectual e linguística para a virtude da tolerância.

Como Jeanne Hersch (1996, p.30-31) afirma, a tolerância verdadeira cresce à medida que discutimos nossos valores, os nossos critérios e seus significados que constituem a verdade para o ser humano. Não é uma indiferença para com a verdade, mas uma narrativa mais profunda que é capaz de adicionar novas linhas narrativas para as deliberações iterativamente. O célebre adágio hermenêutico de Ricoeur de explicar mais para entender melhor parece inteiramente aplicável a esta argumentação.

Ainda Jeanne Hersch no seu valioso artigo *Tolerância: Entre a Verdade e a Liberdade* (1996), destaca dois aspectos que, espero, deixam claro o caminho conceitual que traçamos da sabedoria prática como forma narrativa a partir da instrução da tragédia até a tolerância como virtude hermenêutica.

Em primeiro lugar, Hersh afirma que demanda fundamental da intolerância é fazer do outro um igual a si-mesmo ou igual a maioria (1996, p.29). Trata-se, portanto, do esvaziamento, esquecimento ou emudecimento da voz narrativa do outro que deixa de ser integrada à deliberação. A voz de Antígona que fala por Polinice cai no vazio da decisão intolerante de Creonte. A alteridade do outro e a particularidade de sua perspectiva são engolidas por um pretensão sujeito narrativo geral que determina a priori a decisão a ser tomada em cada circunstância.

Ao refletir sobre o limite entre o tolerável e o intolerável, Ricoeur sugere (1996, p.198-200) que o respeito com o outro, especialmente com o mais frágil é um dos critérios da verdadeira tolerância. Este respeito prático pelo outro nasce, conforme estamos sugerindo, de um fonte linguística. A boa deliberação deve ser capaz de restituir e integrar a voz aqueles que normalmente não podem ter seus pontos de vista plenamente ouvidos, inclusive os mortos que precisam ter suas histórias recuperadas para que a memória narrativa seja justa e justificada.

Em segundo lugar, Hersch afirma que "o imperialismo da intolerância está baseado na exclusiva opinião da própria pessoa em oposição ao que o outro pode pensar, acreditar, fazer ou ser" (1996, p.29). Esta triste, mas

instigante imagem do imperialismo da intolerância encontra nas *megaloi logoi* sua figura linguística e narrativa. A verdadeira tolerância nasce do esforço hermenêutico de interpretar o pensar, acreditar, fazer e ser do outro e integrar tal interpretação em uma narrativa deliberativa que permita que estas dimensões seja propriamente integradas. Esta é obviamente uma tarefa hermenêutica árdua e envolve não apenas o reconhecimento do que semelhante a si, mas o esforço que segue o modelo a inovação semântica metafórica para criar pontes entre o diferente e o semelhante através de um trama narrativa abrangente, integradora e justa.

Por fim, parece importante reiterar que a sabedoria prática não é tolerância. A tolerância tem um conjunto de características conceituais próprios que a diferenciam de outras formas de atuação. Como Ricoeur sugere (1996), a tolerância tem sua raiz em uma ascese de poder, seu traço emocional de uma justa indignação com o intolerável e, finalmente, sua praticidade ética está ligado ao respeito ao outro. Estamos, no entanto, propondo que, como acontece com outras virtudes éticas, sabedoria prática fornece uma base intelectual e linguística necessária para que a tolerância como virtude hermenêutica possa florescer.

Referências

- GADAMER, H.G. *Truth and Method*. Detroit: The University of Michigan, 1975.
- GREISCH, Jeanne. "Tolerance: Between Liberty and Truth". In: *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*. Berghahn Books: Providence-Oxford, 1996, p.24-46.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable". In: *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*. Berghahn Books: Providence-Oxford, 1996, p.189-201.
- JEBB, Richard C. *Sophocles: The Plays and Fragments*. With critical notes, commentary, and translation in English prose. Part III: The Antigone. Cambridge: Cambridge University Press. 1900.
- KNOX, Bernard. "The heroic Temper". In: *Studies in Sophoclean Tragedy*, Volume 35. University of California Press, 1964.
- NASCIMENTO, Fernando. "Narrative, Mimesis, and Phronetical Deliberation". In: *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*, v.6, n.2, p.29-48, 2014.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade*. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. COTRIM, Ana Aguiar. São Paulo: MartinsFontes, 2009.

RICOEUR, Paul. “Sobre o trágico”. In: *Leituras 3 - Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1994.

ROSENFELD, Kathrin. *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SOFOCLES. *Antigone*. Trad. LLOYD-JONES, Hugh. Loeb classical library. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

_____. *Antigone*. Edited by Mark Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WINNINGTON-INGRAM, R.P. *Sophocles*. An interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.