

Fabio Paulo Belli

**CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR
PARA A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA
DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção
do Grau de Mestre em Filosofia
Orientadora: Profa. Dra. Milene
Consenso Tonetto

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Belli, Fabio Paulo

Contribuições do pensamento de Paul Ricoeur para
a fundamentação filosófica dos direitos humanos /
Fabio Paulo Belli ; orientadora, Milene Consenso
Tonetto, 2019.
128 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

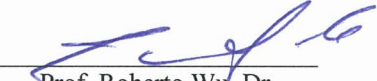
1. Filosofia. 2. Direitos Humanos. 3.
Capacidades. 4. Reconhecimento Mútuo. 5. Paul
Ricoeur. I. Tonetto, Milene Consenso. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Fabio Paulo Belli

“CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR PARA A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS HUMANOS”

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2019.



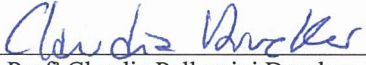
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

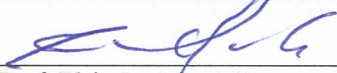


Profª Milene Consenso Tonetto, Drª
Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Claudia Pellegrini Drucker, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Elsio José Corá, Dr.
(com participação por videoconferência)
Universidade Federal da Fronteira Sul

Prof. Dr. Roberto Wu
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia/CFH-UFSC
Portaria nº 1344/2016/GR

A Edson e Filomena, meus pais

AGRADECIMENTOS

À Prof. Dra. Milene Consenso Tonetto, pela orientação à pesquisa.

À minha família, Filomena Maiberg da Rosa Belli, Edson Luiz Belli, Flavio Belli e Everton Belli, pelo carinho dispensado.

Ao corpo docente e servidores técnicos do Departamento de Filosofia da UFSC, especialmente ao Programa de Pós-Graduação.

À professora Claudia Pellegrini Drucker e aos professores Élsio José Corá e Darlei Dall'Agnol, pela leitura e avaliação deste trabalho.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, pelos diálogos e contribuições para a pesquisa.

Aos amigos e amigas, pelas narrativas partilhadas e pela história entrelaçada.

Aos alunos do cárcere, pelo testemunho de que vale a pena confiar na humanidade.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Sob a história, a memória e o esquecimento;
Sob a memória e o esquecimento, a vida;
Mas escrever a vida é outra história,
inacabamento.
(RICOEUR, 2007)

RESUMO

A investigação sobre os fundamentos filosóficos dos direitos humanos tem sido objeto de pesquisa de uma gama de pensadores na contemporaneidade. A presente dissertação tem como objetivo apresentar as contribuições de Paul Ricoeur para essa discussão. O filósofo francês, centrando-se na problemática do sujeito, evidencia-o em suas capacidades, nos momentos correspondentes à linguagem, à ação, à narração e à imputabilidade. Soma-se ao plano das capacidades (antropológico-moral) um plano político, que tem como conceito básico a ideia de reconhecimento mútuo. Os direitos humanos seriam, para Ricoeur, resultado da atestação de um núcleo desde onde o ser humano pode ser reconhecido, a saber, o das suas capacidades. O reconhecimento dessas capacidades implica o estabelecimento de estruturas sócio-políticas que possibilitem a transição do sujeito capaz ao sujeito de direito.

Palavras-chave: Direitos humanos. Capacidades. Reconhecimento mútuo. Ricoeur.

ABSTRACT

Research on the philosophical foundations of human rights has been the subject of study of contemporary thinkers. This dissertation aims to present the contributions of Paul Ricoeur for this discussion. The French philosopher, focusing on the problematic of the subject, shows that the subject reveals himself in his capacities, in the language's reports, in action, in narratives and imputability. Ricoeur adds to the plane of capacities (anthropological-moral) a political plan, which has as a basic concept the idea of mutual recognition. According to Ricoeur, human rights would be the result of the attestation of a core by which human beings can be recognized, that is, his capacities. The recognition of these capacities implies to establish socio-political structures that allow the transition of the capable subject to the subject of right.

Keywords: Human Rights. Capacities. Mutual recognition. Ricoeur.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 A QUESTÃO DO SUJEITO EM PAUL RICOEUR	23
1.1 CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS SOBRE A DISCUSSÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS HUMANOS	24
1.1.1 Natureza dos direitos humanos	26
1.1.2 Fundamentos dos direitos humanos	28
1.2 A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM CAPAZ.....	31
1.2.1 A estrutura dialética da identidade do sujeito	32
1.2.2 O sujeito: entre exaltação e humilhação.....	34
1.2.3 O sujeito falante/capaz de dizer	35
1.2.4 O sujeito agente/ capaz de agir.....	38
1.2.5 A identidade narrativa e a capacidade de narrar e narrar- se	39
1.2.6 A imputação/responsabilização moral.....	44
1.2.7 Em síntese: a hermenêutica da condição humana ou o sujeito humano na hermenêutica	49
1.2.8 A pequena ética.....	51
1.2.8.1 O desígnio (a visada) ético	52
1.2.8.2 A norma moral	55
1.2.8.3 A sabedoria prática.....	58
2 O SUJEITO DO DIREITO ENTRE A ANTROPOLOGIA E A POLÍTICA	63
2.1 DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO DE DIREITO	65
2.2 A CONCEPÇÃO DE PESSOA	71
2.2.1 Uma fenomenologia da pessoa.....	76
2.3 ÉTICA DO RECONHECIMENTO.....	81
2.3.1 Reconhecimento mútuo.....	86
3 DA ATESTAÇÃO DAS CAPACIDADES AO RECONHECIMENTO MÚTUO	99
3.1 OS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA DO RECONHECIMENTO MÚTO	101
3.1.1 Capacidades e autorreconhecimento	102
3.1.2 Capacidades e reconhecimento mútuo	103
3.1.3 Reconhecimento mútuo e direitos.....	105
3.2 OS DIREITOS HUMANOS INSTRUÍDOS PELA MEMÓRIA DAS VÍTIMAS	108

3.3 OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DA DUDH: ENTRE A SUSPEITA E ATESTAÇÃO DAS CAPACIDADES	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

O problema da fundamentação filosófica dos direitos humanos foi tematizado de maneira diversa nas escolas de pensamento, desde propostas alicerçadas no direito natural até posições céticas em relação à questão. Um breve olhar para a literatura mostra uma heterogeneidade de argumentos normativos, empíricos e políticos para definir e justificar o conceito de direitos humanos. A pergunta explicitadora do assunto pode ser formulada nos seguintes termos: existe razão suficiente para que o ser humano possua direitos reconhecidos que digam respeito a toda a humanidade? Evidentemente, outras problemáticas são corolárias, como, por exemplo, a da natureza, a da universalidade e a do conteúdo dos direitos humanos. As respostas para estas questões dependerão em grande medida das respostas dadas à primeira pergunta.

A questão da fundamentação dos direitos humanos deve defrontar-se com a séria problemática que queremos elucidar nessa dissertação. Diante da fragilidade de fundamentações de caráter metafísico e religioso, diante do pluralismo que marca nosso tempo e, mais ainda, diante da história que deixa suas marcas de sofrimento e violência, não há como furtar-se a pensar os motivos pelos quais queremos defender o ser humano. De acordo com Lunardi & Secco:

Propor uma fundamentação dos direitos humanos não significa negar sua historicidade, mas reconhecê-la. Se a noção de direitos humanos nasce em um contexto de transformações sociais, e não podemos negar a força retórica que eles possuem em nossos dias, não podemos também nos furtar ao trabalho eminentemente filosófico de buscar as bases racionais da afirmação de direitos universais para toda a espécie humana. A historicidade dos direitos humanos não implica necessariamente relativismo. Se imaginarmos a epopeia humana como uma constante busca por aliar a felicidade e o bem-estar individuais à boa convivência e organização social, podemos muito bem perceber os direitos como tendo emergido a partir de algo que os fizessem necessários e imprescindíveis, e sua validade não depende apenas da aceitação de uma cultura na qual desempenhem algum papel, mas da compreensão de seu fundamento racional (LUNARDI; SECCO, 2010, p.18)

No mundo atual, os direitos humanos são, simultaneamente, um ponto de apoio e uma utopia para pensar o lugar do diálogo, gerador de consensos, e da superação de intransigências, de fanatismos, de fundamentalismos, de discursos e atos de segregação e do espírito bélico que, não obstante uma história humana marcada por experiências de sofrimento e desigualdade, teimam em manter-se no controle nos centros de decisão mundial. Os direitos humanos pairam ainda, enquanto princípio político prático (nos termos de Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo* - 1990), como uma promessa não cumprida das democracias modernas. É paradigmático, sintomático e, no mínimo, preocupante, que, no mesmo ano em que celebramos/fizemos memória dos 70 anos de um pacto tão importante como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), tenha saído vitorioso no último pleito eleitoral brasileiro um candidato que se referiu aos direitos humanos como ‘esterco da vagabundagem’ (CONGRESSO EM FOCO, 2018) e que reflete ideias rasas como a de que os direitos humanos servem para ‘proteger bandidos’. (CARNEIRO, 2018) Diante de cenários como esse, a reflexão filosófica mostra-se, hoje, mais do que necessária para destruir mitos (no sentido pejorativo do termo) em torno da problemática dos direitos humanos. O resultado da pesquisa que ora apresentamos tem como propósito contribuir com esse intento.

Inserido na tradição hermenêutico-fenomenológica, Paul Ricoeur dialoga com uma pluralidade de autores, tais como Aristóteles e Kant, construindo seu pensamento a partir de conceitos que provêm da filosofia da linguagem, passando pela filosofia da ação, até a filosofia política. Apesar de Ricoeur não ter escrito exclusivamente nenhuma obra sobre direitos humanos, nem ter tratado longamente do direito em alguma de suas numerosas obras¹, isso não significa que não é possível

¹ Em *A crítica e a convicção*, texto de 1995, Ricoeur faz um “*mea culpa*” ao afirmar: “Tenho a sensação de colmatar uma incrível lacuna na minha própria cultura filosófica: quer se trate do ensino que recebi quer daquele que dispensei durante décadas, a ausência de uma reflexão sobre o domínio jurídico parece-me retrospectivamente uma falta espantosa. Em filosofia só lhe dávamos muito pouco espaço; e, apesar de se falar facilmente de “Estado de direito”, é habitual em França passar logo do moral ao político.” (RICOEUR, 2009, p. 187). No mesmo texto, contudo, o filósofo francês acena para a irreduzibilidade do direito a moral – porque a) o direito representa, relativamente à interioridade da obrigação, a exterioridade e, b) supõe a legitimidade da coerção (RICOEUR, 2009, p. 188) – e ao político – pois a questão da legitimidade não se deixa absorver pela do poder; é o poder que procura legitimidade no jurídico, o que se expressa na ideia de direito constitucional (RICOEUR, 2009, p. 188).

encontrar elementos de reflexão sobre a questão nos livros, artigos e entrevistas do autor. Com uma tarefa de reconstrução hermenêutica, que é o que nos propomos nesse trabalho, acreditamos ser possível apresentar subsídios para a questão da fundamentação dos direitos humanos e propor uma filosofia dos direitos humanos em Ricoeur. Essa filosofia terá como termo inicial a constituição intersubjetiva do ser humano, dotado de certas capacidades, e como termo final as mediações (interpessoais e institucionais) capazes de dar condições ao exercício da liberdade humana. No meio desse percurso, conceitos como pessoa, reconhecimento e direito constituirão uma tessitura razoável para dar sustentação às conclusões que apresentaremos.

A reflexão de Ricoeur sobre o direito está baseada em uma antropologia filosófica fundamental que, por sua vez, assenta-se em uma ontologia de caráter não substancialista, mas regrada pelo agir humano à luz da narrativa. Os direitos humanos representam instância de proteção às potenciais vítimas (os seres humanos), passíveis de receberem os reflexos da ação má dos potenciais culpáveis. Ricoeur compreende os direitos humanos sobretudo a partir dos textos declarativos (não imperativos) e de suas histórias. Esses textos são narrativas que funcionam como *mimesis* da ação humana e como *médium* de onde são extraídas referências para avançar na compreensão. O sujeito dos direitos humanos é um sujeito da história narrada. Por isso, acolhem-se as reclamações das vítimas, com os sofrimentos que lhes foram impostos.

Pensar direitos humanos à luz da hermenêutica ricoeuriana significa atentar-se à questão do sujeito, longamente desenvolvida pelo autor. Conceitos como identidade narrativa, capacidade e alteridade, centrais ao problema do sujeito, constroem-se a ponto de constituir uma antropologia filosófica fundamental. O conceito central para a discussão acerca dos direitos humanos será a definição do homem como *sujeito capaz* (de dizer, de agir, de narrar-se e, finalmente, de imputação moral).

O tema dos direitos humanos em Paul Ricoeur é pouco explorado na literatura acadêmica. O interesse atual por sua filosofia política, evidenciado em publicações como a de Saldanha (2009), e nas traduções apresentadas por Salles (RICOEUR, 2013a; RICOEUR, 2013b) indicam novos rumos possíveis na pesquisa sobre a questão. Para além das publicações, a presente pesquisa demonstra sua pertinência na medida em que trata de um tema que é objeto de controvérsias entre os pensadores da atualidade, seja na filosofia, na sociologia, na política e mesmo na religião. A título de exemplo, considerem-se os crescentes conflitos em torno dos direitos à liberdade de religião e à liberdade de

expressão. Pensar filosoficamente uma fundamentação sólida para os direitos humanos significa também conferir legitimidade às diversas declarações já chanceladas a nível internacional, ainda que possam, diante da crítica, demonstrar suas fragilidades pontuais. Na perspectiva de Ricoeur isso fará sentido, visto que o autor considera mais o caráter de atestação e de contestação histórica presentes no caso da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH - 1948), do que a dimensão imperativo-normativa.

Somem-se a essas considerações a necessidade de pensar os direitos humanos desde a lógica histórico-contextual, respeitando a pluralidade de culturas e evitando a imposição da perspectiva ocidental e, ao mesmo tempo, de estabelecer relações internacionais fundamentais, capazes de mediar os conflitos em nível mundial. Acredita-se que o pensamento de Ricoeur pode fornecer indicativos que respondam a essas questões.

Os resultados da pesquisa foram organizados em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos inicialmente o estado atual da discussão sobre direitos humanos, tendo em vista poder situar posteriormente a posição ricoeuriana. Em seguida, expomos a antropologia filosófica de Paul Ricoeur. O ser humano, segundo o filósofo francês, é um *sujeito capaz*. A capacidade do sujeito é visualizada nos seguintes momentos: dizer, agir, narrar, ser imputado e, finalmente, prometer. O sujeito ricoeuriano não é dado imediatamente, mas, com base na hermenêutica que sustenta a filosofia reflexiva, é fruto de uma série de desvios. Isso fica explícito quando não se diz do sujeito que ele seja um 'eu', dado de uma vez por todas, mas um 'si', que compreende sua existência à luz das narrativas. Esse primeiro momento de nossa exposição é fundamental para a problemática da fundamentação filosófica dos direitos humanos na medida em que dá conta de explicitar quem é o sujeito dos direitos humanos. É um sujeito relacionado (que se constitui, inclusive, na relacionalidade), situado historicamente e é atravessado por mediações interpessoais e institucionais.

Quanto ao problema da identidade, isto é, da manutenção do si mesmo ao longo do tempo, Ricoeur propõe que se compreenda um núcleo do ser humano formado por uma dialética entre um momento permanente correspondente à *mesmidade* e outro momento marcado pela dinâmica da alteridade intersubjetiva, correspondente à *ipseidade*. As sucessivas respostas à pergunta '*quem?*', que aludem ao sujeito agente, darão conta de mostrar que a subjetividade não é um dado imediato, mas é fundamentalmente ato, tarefa, convite à vida. Por isso, é na noção de

identidade narrativa, mediadora entre *mesmidade* e *ipseidade*, que culmina a caracterização do sujeito ricoeuriano. As narrativas, *mimesis* do agir humano, são o laboratório pelo qual o ser humano compreende a si mesmo, refigura sua vida, avalia as suas ações – essas sempre entrelaçadas com as dos outros agentes que compartilham do mesmo âmbito de ação.

O capítulo conclui-se com uma recapitulação da *Pequena Ética*² de Ricoeur. O filósofo francês vincula autonomia, solicitude e justiça, propondo uma ética tríplice que almeja a) *vida boa*, b) *com e para os outros*, c) *em instituições justas*. A articulação entre a visada teleológica – capacidade de estimar a si ao propor fins bons para a ação – e o momento deontológico – articulação da visada teleológica em normas, na qual a estima de si tem no respeito a si mesmo seu correlato – representará um crescimento e uma expansão da *ipseidade*. Por fim, diante da tragicidade que marca a ação humana, a qual não se encerra na repetição integral dos discursos da ética e da moral, Ricoeur resgata a noção aristotélica de *phrónesis*, entendida como o juízo moral em situação, para evitar o risco de particularismo da teleologia e o de universalismo abstrato da deontologia.

A reflexão do segundo capítulo aborda três pontos. Primeiro, a pergunta por quem é o sujeito de direito. A resposta será que o sujeito do direito é o *sujeito capaz* de estima e respeito. No entanto, a passagem do sujeito capaz ao sujeito de direito exige uma série de mediações (interpessoais e institucionais), a fim de fazer a transição da possibilidade à efetividade. A alteridade mediadora do sujeito dará condições para pensar a efetivação das capacidades humanas na forma de direitos. Essa articulação dos direitos exige pensar a complexidade da trama de relações sociais nas quais o sujeito está envolto, de modo que não basta pensar a relação eu-tu – onde o outro apresenta-se como um rosto que defronta –; é necessário pensar as relações amplas nas quais o outro é um terceiro – um ‘cada qual’ – num mesmo sistema de distribuição de bens.

O segundo problema do capítulo será a definição de pessoa de Ricoeur. O sujeito dos direitos humanos (o ‘quem’ dos direitos humanos) é a pessoa. Não obstante isso ser atestado recorrentemente nas declarações de direitos humanos, não há clareza do que se entende por ‘pessoa’ nesses textos. No pensamento de Ricoeur, a pessoa é pessoa-atitude, irredutível à categoria objeto; é, simultaneamente, o agente que

² ‘Pequena ética’ é a expressão com a qual Ricoeur se refere ao conjunto dos estudos sétimo, oitavo e nono de *O Si-Mesmo como Outro*.

inicia cursos de ação no mundo e o si que é reconhecido como cidadão em um contexto de justiça; é ainda, na esteira da teoria da *ipseidade*, um projeto que se apresenta a si mesmo. O último ponto desse capítulo trabalha a noção de reconhecimento, tema central das últimas reflexões de Ricoeur. O percurso realizado no tema tem seu termo inicial no autorreconhecimento, passa pelo reconhecimento de outrem (ainda unilateralmente) e termina no reconhecimento mútuo. Se no plano do autorreconhecimento o correspondente são as capacidades, no plano do reconhecimento mútuo o correspondente é o direito. Intenta-se mostrar que é na ideia de reconhecimento mútuo que Ricoeur baseia seu discurso sobre os direitos humanos. Sustentaremos que as concepções de reconhecimento ancoradas no desejo de luta podem ser ampliadas pela ideia de reconhecimento mútuo na perspectiva do dom e do *contradom*. Isso seria frutífero para pensar uma perspectiva de direitos humanos que ressalte a reciprocidade e o altruísmo em seus fundamentos.

No terceiro capítulo, apresentaremos os direitos humanos como resultado de um movimento que parte da atestação das capacidades (dimensão moral) e culmina no reconhecimento mútuo (dimensão política). O reconhecimento no sentido jurídico acrescentará às capacidades básicas, consideradas no capítulo segundo sob a égide do autorreconhecimento, as novas capacidades provenientes da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas. Ricoeur afirma que a ampliação da esfera de direitos atribuídos às pessoas anda de mãos dadas com o aumento da esfera de capacidades que os sujeitos jurídicos reconhecem mutuamente uns nos outros. Tal conjunção entre novos direitos e novas capacidades procede da luta, que dá uma dimensão histórica a ambos os processos.

Nossa análise segue com algumas considerações sobre o papel da memória como componente do discurso sobre os direitos humanos. O *bom uso das feridas da memória* – memória pessoal, experimentada na carne pelas vítimas, e memória coletiva, das violências da história no sentido da justiça – é um dever de não esquecer os acontecimentos traumatizantes da história. A memória, instruída pela história, precisa fazer justiça às vítimas, que tiveram negado o igual valor de suas vidas. Nesse sentido, a memória, enquanto componente social, parece representar um componente normativo relevante para pensar-se os direitos humanos.

Finalizamos o capítulo com um trabalho de caráter exegético a partir de dois textos de Ricoeur. O primeiro é uma entrevista concedida por Ricoeur intitulada *O Respeito da Dignidade por todos* (1998), na

ocasião do cinquentenário da DUDH. O segundo, intitulado *A Declaração Universal dos Direitos Humanos: um novo sopro* (1999), é uma comunicação do filósofo francês realizada no âmbito de uma jornada de estudos pela abolição da tortura. Ambos os textos ressaltam a importância dos pactos (como, por exemplo, o expresso na DUDH) como conferidores de estrutura jurídica à troca de palavras dadas. Uma vez concebidas, as narrativas sobre direitos humanos na forma de cartas de direitos funcionam como instrumento de contestação de uma realidade histórica que envolve vítimas e a memória destas ou, ainda, como ato simbólico de protesto diante da violência e do mal humanos.

1 A QUESTÃO DO SUJEITO EM PAUL RICOEUR

O objetivo desse capítulo é explicitar a questão do sujeito como desenvolvida por Paul Ricoeur, sobretudo em *O si mesmo como outro* (2014) e em *Percurso do reconhecimento* (2006, p. 105-122), ressaltando a correlação entre identidade e alteridade como constitutivas do si-mesmo. Para o nosso intento, a problemática do sujeito é fundamental naquilo que diz respeito à teorização política que envolve a identidade. Ricoeur propõe um processo retroativo do direito à moral e da moral à antropologia. Por meio da pergunta ‘quem?’ e da noção de sujeito capaz, o filósofo francês tematizará a questão da identidade, fundamental para responder, posteriormente, quem é o sujeito do direito. Enquanto a pergunta *o que?* incita à descrição e a pergunta *por que?*, à explicação, a pergunta *quem?*, incita à identificação. (RICOEUR, 2008, p. 21) A eliminação dos sujeitos, sua subsunção na institucionalidade, destituiria o político, uma vez que, como ficará evidente no segundo capítulo, é o sujeito capaz que é o sujeito do direito. Esse primeiro momento de nosso trabalho quer expor aquilo que Ricoeur denomina, em *Percurso do Reconhecimento*, uma *fenomenologia do homem capaz*. Para Ricoeur, a relação entre o si-mesmo e o outro é basilar, pois é na alteridade que o sujeito descobre-se e faz-se. Ele não é por si mesmo, imediatamente dado, mas em processo dialético com o outro.

Ricoeur realiza uma hermenêutica do si, via filosofia reflexiva, de modo a evitar as conclusões das filosofias do sujeito que o precederam; tanto as que promovem sua superestimação, quanto as que geram sua subestimação. Primeiramente, Ricoeur move-se contra as ambições de fundamentação última do sujeito, nascidas com o *cogito* cartesiano, como certeza imediata, a-histórica, um sujeito abstrato e sem mundo. “A certeza do cogito é uma evidência vazia, diz apenas que sou. Agora, quem eu sou e como sou, só pode ser compreendido pelo grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura” (RICOEUR, 1977, p.59). De igual modo, ele pretende evitar as concepções anti-cogito de Marx, Nietzsche e Freud (os mestres da suspeita, expressão cunhada por Ricoeur), pelas quais o *eu* vê-se quebrado, humilhado (RICOEUR, 2014, p. XVI-XXX). Nietzsche, com a redução tropológica, afirma que nem mesmo o *cogito* cartesiano representa uma exceção à dúvida generalizada, de modo que mesmo o pensar é fictício. Colocar uma causa por trás do *cogito* seria um simples hábito gramatical, de ligar cada agente a uma ação.

Ricoeur prospecta, com uma hermenêutica do si, oferecer um lugar epistêmico para além da alternativa cogito e anticogito. Como

atesta Salles, para Ricoeur, a noção de identidade está diretamente implicada na noção de alteridade, seja interpessoal ou institucional (SALLES, 2014, p. 116-117). Disso decorre que a experiência de si é sempre mediada, impossível de compreender-se isoladamente, por si mesma. Mongin (1994, p.20) afirma que o si mesmo não é o sujeito transparente e puro da tradição metafísica, mas é relacional, aberto, com uma identidade mediada por signos, textos e símbolos.

O sujeito, conforme apresentado por Ricoeur, diferencia-se do ego, da consciência, do *cogito* cartesiano. Ele não é uma verdade que se põe, mas é um si reflexivo, não como um elemento dado de uma vez por todas, mas como uma tarefa moral e uma hermenêutica que convida à vida. Nesse sentido, a hermenêutica ricoeuriana procura fazer entender que quando algo é compreendido, seja um texto, os outros, o mundo, descreve-se um movimento de interpretação de si mesmo. Pensar o sujeito dos direitos humanos implicará, portanto, atentar-se às narrativas estabelecidas pela história humana a respeito da temática. Na próxima seção, apresentaremos o estado da discussão sobre os direitos humanos, em vista de situar a reflexão ricoeuriana no debate.

1.1 CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS SOBRE A DISCUSSÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS HUMANOS

Em 1985 foi publicada, pela UNESCO, a obra *Philosophical Foundations of Human Rights*, encomendada ao *International Institute of Philosophy*. Paul Ricoeur, então presidente honorário do instituto, foi convidado a redigir a síntese introdutória da obra coletiva (RICOEUR, 1985, p. 9-33), que contou com a contribuição de diversos autores, de distintas escolas de pensamento. O trabalho de Ricoeur na obra foi estar a serviço de uma leitura, visando um estabelecimento de nexos e uma ordenação das concepções alheias. Como pensador da intersubjetividade, Ricoeur procura, nesta obra, pôr-se à escuta de um sentido prévio compartilhado pelos teóricos, a fim de buscar um sentido convergente que indique novos rumos na discussão da questão dos fundamentos filosóficos dos direitos humanos. O objetivo desta seção é semelhante ao de Ricoeur, na medida em que faremos uma exposição sintética do debate na atualidade, em vista de apontar, posteriormente, qual a posição do filósofo francês e suas possíveis contribuições para a discussão.

Antes dos pactos modernos de direitos humanos, a ideia de direitos pertencentes a todos os seres humanos já aparecera sob o véu do direito natural. Essa teria sido uma primeira fonte de justificação

filosófica dos direitos humanos. Seguiram-se a ela fontes históricas, das declarações de direitos, como, por exemplo, a Magna Carta (1215), a Carta de Direitos Inglesa (*Bill of Rights*, 1689), a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Declaração de Direitos na Constituição dos Estados Unidos (1791). Contemporaneamente, outras fontes da concepção contemporânea de direitos humanos podem ser indicadas, como a DUDH (1948) e tantos outros documentos e tratados de direitos humanos que se seguiram em organizações internacionais (as Nações Unidas, o Conselho da Europa, a Organização dos Estados Americanos e a União Africana). Cruft et al. (2015, p. 2) salientam que, a respeito da discussão filosófica dos fundamentos, John Rawls coloca a problemática dos direitos humanos no mapa da filosofia contemporânea, com a obra *O Direito dos Povos* (1999). As publicações recentes de Griffin - *On Human Rights* (2008) - e Beitz - *The Idea of Human Rights* (2009) - deram impulso para um debate atual e autônomo sobre os fundamentos filosóficos dos direitos humanos. A abordagem das capacidades de Nussbaum e Sen chamaram atenção, por sua vez, para questões centrais, como a necessidade de pensar-se as oportunidades mínimas necessárias para uma vida decente. (CRUFT et al., 2015, p. 3) Como pode-se perceber, o debate sobre os fundamentos filosóficos dos direitos humanos está aceso e as múltiplas respostas reivindicam apropriações mútuas, aproximações dos discursos e esclarecimentos.

Segundo James Nickel (2017), podemos definir direitos humanos a partir de quatro características:

- 1) São direitos: a maioria, se não todos os direitos humanos, são direitos reivindicatórios que impõem deveres ou responsabilidades aos seus destinatários. Esses direitos geram benefícios e, simultaneamente, implicam responsabilidades. Alguns desses direitos (como, por exemplo, o direito à saúde) exigem certa realização progressiva, funcionando como *claims*.
- 2) São plurais: isto é, eles abordam uma variedade de problemas específicos. Não obstante haver os que defendem uma lista muito curta, ainda assim afirmam sua pluralidade.
- 3) São universais: todos os seres humanos vivos têm direitos humanos, não é preciso ser um tipo específico de pessoa. Mesmo que na prática, na lei ou na cultura de um país isso não esteja estabelecido, ainda assim as pessoas têm direitos humanos.

- 4) Têm alta prioridade: a fim de poder competir com outras considerações relevantes (como a segurança nacional, a autodeterminação individual e nacional, e a prosperidade nacional e global), os direitos humanos têm uma importância primordial.

Discutiremos, a seguir, duas questões principais a respeito dos direitos humanos³, a saber: a) a natureza dos direitos humanos: postulada a existência dos direitos humanos, quais são eles? Eles são um subconjunto de direitos morais? São direitos políticos ou legais?; b) fundamentos dos direitos humanos: o que fundamenta ou justifica os direitos humanos? (CRUFT et al., 2015, p. 4)

1.1.1 Natureza dos direitos humanos

Para as *concepções morais* da natureza dos direitos humanos, esses direitos são a) direitos morais que b) todos os seres humanos possuem c) em todos os momentos e todos os lugares d) simplesmente em virtude de serem humanos (alguns autores insistem em algum aspecto específico no humano, como a razão ou a senciência) e) e os correspondentes portadores de deveres são todas as pessoas capazes em circunstâncias apropriadas. (CRUFT et al., 2015, p. 4)

As denominadas *concepções políticas* dos direitos humanos oferecem uma visão alternativa da natureza dos direitos. Os defensores desta posição (Rawls, Beitz, Raz) argumentam que os direitos humanos não são baseados em certas características da humanidade; antes, a natureza distintiva dos direitos humanos deve ser entendida à luz de seu papel ou função na prática política internacional moderna. (CRUFT et al., 2015, p. 6) Assim, os direitos humanos, em vez de serem pensados como tendo sua natureza ancorada em algum tipo de realidade moral independentemente existente, eles podem ser vistos como normas de

³ Outras questões poderiam ser tratadas, como a do *conteúdo dos direitos humanos* (saber quais direitos humanos propostos são verdadeiros direitos humanos ou se deveríamos recusar algumas classes de direitos humanos que são moralmente, legalmente ou conceitualmente questionáveis) e a *existência dos direitos humanos* (se eles existem ou devemos ser céticos e afirmar que não há direitos humanos legítimos). No entanto, considerando o propósito limitado de nosso escrito, nos deteremos apenas na questão da natureza e dos fundamentos dos direitos humanos. Para uma discussão dos demais tópicos ver CRUFT et al., 2015, p. 23-40.

uma prática política altamente útil que os humanos construíram ou desenvolveram. (NICKEL, 2017) Segundo Nickel,

Os defensores das concepções políticas de direitos humanos são muitas vezes agnósticos em relação aos direitos morais universais, ao mesmo tempo em que rejeitam o ceticismo moral e o pensamento como possíveis na provisão de justificativas normativas sólidas para o conteúdo, a normatividade e os papéis dos direitos humanos. (NICKEL, 2017; tradução nossa)⁴

Para Rawls, podemos compreender o que são os direitos humanos e sua justificação identificando os principais papéis que eles desempenham na esfera política. O filósofo americano defende que uma das características que define os direitos humanos é que se uma sociedade falha em os respeitar, os agentes externos podem ser autorizados a interferir por meio de alguma intervenção coercitiva. (RAWLS, 1999) De modo semelhante, Raz acredita que os direitos humanos devem estabelecer limites para a autonomia interna de uma sociedade. Beitz, por sua vez, afirma que o foco não deve estar no que os direitos humanos representam em algum nível filosófico profundo, mas em como eles funcionam, orientando as ações dentro de uma prática discursiva emergente e ainda em evolução. Direitos humanos são, assim, questões de interesse internacional e potenciais desencadeadores da ação protetora transnacional. (NICKEL, 2017)

Um modo de compreender que a posição política e a posição moral não são irreconciliáveis e podem inclusive ser compatibilizadas, é perceber que enquanto as concepções políticas parecem estar preocupadas com quem é responsável pela proteção e promoção dos direitos humanos, as concepções naturalistas parecem preocupar-se com quais características importantes da vida humana fundamentam direitos. A compreensão que sustentaremos é de que Ricoeur assume uma posição compatibilista em relação à fundamentação dos direitos humanos ao afirmar que as *capacidades* elencadas na fenomenologia do homem capaz permaneceriam virtuais caso não haja um processo de

⁴ No original: “Advocates of political conceptions of human rights are often agnostic about universal moral rights while rejecting moral skepticism and thinking possible the provision of sound normative justifications for the content, normativity, and roles of human rights.” (NICKEL, 2017)

reconhecimento mútuo, no qual estão implicadas as dimensões interpessoal e institucional.

1.1.2 Fundamentos dos direitos humanos

Uma primeira linha de justificação dos direitos humanos é a *instrumental*. De acordo com essa visão, a justificativa para a existência de uma classe especial de direitos chamada ‘direitos humanos’ é que eles protegem características distintivas da humanidade. Dito de outro modo, os direitos humanos são meios úteis ou essenciais para realizar ou valorizar características da vida humana. Mas, quais são estas características?

Há três respostas principais. A primeira apela à noção de *agência*, afirmando que a diferença entre animais humanos e animais não humanos é a capacidade de formar uma concepção de vida boa e persegui-la. Nesse sentido, dignidade humana seria a capacidade de escolher autonomamente um plano de vida. Uma das dificuldades enfrentadas pelos teóricos da agência, como James Griffin, é que grupos não podem ser considerados como portadores de agência e, conseqüentemente, não haveria direitos humanos para grupos. Assim, explicações a partir da categoria agência são frágeis na medida em que são sub-inclusivas em relação à classe de portadores de direitos humanos. (CRUFT et al., 2015, p. 12-13)

A segunda resposta ancora-se no conceito de *vida boa*. Direitos humanos teriam de, no mínimo, contribuir significativamente na proteção das condições de bem-estar do ser-humano. Teorias desse gênero compartilham um foco em noções substantivas de bem-estar e vida boa, considerando os direitos humanos como instrumento para garantir condições básicas para tais formas de vida. Uma possível dificuldade dessa abordagem é que ela produzirá uma lista extensa de direitos humanos, devido às diversas concepções de bem em um mundo plural.

Uma terceira resposta instrumental para a questão dos fundamentos dos direitos humanos assenta-se na noção de *necessidades básicas*. A compreensão é de que existe uma classe de necessidades que todos os seres humanos enquanto seres humanos possuem, independentemente de qualquer concepção de vida boa em particular. Nessas necessidades estariam incluídas questões básicas para a existência física e corpórea (comida, água, ar, etc.), mas também aspectos necessários para uma vida psicológica e social saudável (interação social mínima e reconhecimento básico). Uma dificuldade

reside em considerar se essa classe de necessidades básicas dá sustentação para todos os direitos que uma teoria de direitos humanos deve explicar. Pense-se, por exemplo, no direito à igualdade perante à lei ou no direito a um julgamento justo: a quais necessidades básicas referem-se esses direitos? (CRUFT et al., 2015, p. 13-15)

Amartya Sen e Martha Nussbaum elaboraram uma abordagem específica para pensar os direitos humanos baseada na ideia de *capacidades humanas*. Nussbaum entende capacidades como oportunidades reais para um indivíduo a fim de que ele possa escolher e agir em vista de alcançar certos funcionamentos, em vista de seu florescimento como ser humano. Sen, por sua vez, defende que uma descrição qualitativa das liberdades humanas fundamenta direitos humanos como demandas universais. (FORST, 2015, p. 72) Apesar de Ricoeur não apresentar uma concepção substantiva das capacidades na fenomenologia do homem capaz, deixando em aberto quais oportunidades socioeconômicas garantem essas capacidades, o filósofo francês aproxima-se desta abordagem, conforme veremos.

Uma segunda corrente a respeito da fundamentação dos direitos humanos é a das *justificativas não instrumentais*. Para alguns teóricos dessa posição (como Thomas Nagel e Frances Kamm), os direitos humanos protegem não os interesses de uma pessoa, mas a pessoa mesmo, expressando o seu valor. O ser humano possui direitos por conta de seu estatuto moral básico, independentemente de se esses direitos protegem valores instrumentais. Não é o caso de que os direitos precisem estar alheios aos nossos interesses, mas esses interesses são secundários em relação ao status moral do ser humano. Cruft et al (2015, p. 17) salientam que há razões para acreditar que uma justificativa não instrumental necessita ser complementada por uma justificação instrumental, ao menos para que seja plausível determinar com alguma precisão o conteúdo dos direitos humanos.

Segundo outra abordagem não instrumental, denominada ‘transcendental’, os direitos humanos podem ser justificados apelando à ideia de que para ser um agente, o sujeito dos direitos humanos deve conceber a si mesmo e aos outros como portador de direitos humanos. Alan Gewirth defende, grosso modo, que um agente moral não pode deixar de conceber seus fins como um bem. Liberdade e bem-estar seriam condições necessárias para perseguir seus fins. Esses fins, por sua vez, devem ser concebidos como coisas que os outros deveriam abster-se de impedir. Assim, ao agir, não posso senão conceber-me como detentor de direitos à liberdade e ao bem-estar e, conseqüentemente, não posso senão conceber outros agentes

intencionais como tendo direitos similares. A forma básica do argumento de Gewirth é a seguinte: dado o tipo de seres que somos, não podemos deixar de considerar a nós mesmos e aos outros como portadores de direitos. (CRUFT et al., 2015, p. 18) Essa visão compartilha com a anterior o fato de que os direitos humanos não são fundamentados como a serviço de alguma classe de valores ou bens, mas como coisas cuja existência não podemos deixar de pressupor.

Um terceiro modo de abordagem é o das *justificativas baseadas na prática* (CRUFT et al., p. 18-21). De acordo com os teóricos dessa linha, uma teoria de direitos humanos é uma teoria política ou institucional que procura fornecer a melhor interpretação dos princípios normativos subjacentes à prática internacional dos direitos humanos. Assim, os direitos humanos não estariam fundamentados em concepções teológicas, filosóficas ou morais, que são variáveis de acordo com as culturas. Segundo Rawls, os direitos humanos não devem ser orientados por concepções abrangentes de bem, mas devem ser pensados como um elemento da 'lei dos povos'. A lei dos povos é um conjunto de princípios sobre o qual pessoas de diversas concepções abrangentes de bem podem concordar como base para o governo, de modo que se estabeleça uma condição de paz. Os direitos humanos representariam um componente fundamental desta ordem normativa global.

Há teóricos que se preocupam com a possibilidade de a concepção política ser legitimatória do *status quo*, ao desconsiderar as contingências da ordem geopolítica. Em resposta, os adeptos da concepção política argumentam que a preocupação não é com a existência de um ou outro direito específico, mas com princípios que podem ou devem ser de preocupação internacional (como a tortura) em relação a princípios que podem ser locais e variáveis (como a fidelidade conjugal).

Outro ponto da visão política que parece preocupante é que esta parece tomar como pressuposto que a prática dos direitos humanos é suficientemente homogênea para possibilitar uma interpretação mais ou menos unívoca dos princípios subjacentes, o que é questionável. Em um mundo plural, diferentes sociedades parecem discordar sobre quais direitos são genuínos, o que pode levar a um desacordo no âmbito prático. Como apontar qual a interpretação mais adequada? Não estariam pressupostos padrões morais à luz dos quais os princípios podem ser considerados? Se assim for, o apelo a uma concepção moral, das quais a justificação política quer fugir, parece inevitável no final das contas. Essa parece ser uma das críticas que Ricoeur dirige a Rawls quanto à sua concepção puramente procedimental de justiça (cf. nota 24

abaixo) e que, *a fortiori*, poderíamos aplicar para a questão dos direitos humanos.

1.2 A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM CAPAZ

É na noção de *capacidade* e em sua articulação na figura do *homem capaz* que Ricoeur problematizará a questão do agir humano, perguntando por seu ‘quem’. As capacidades humanas constituem o pressuposto necessário (ainda que não suficiente, pois deve somar-se ao reconhecimento, conforme veremos) para os direitos humanos. O movimento de compreensão do sujeito na ação, passando pela linguagem e pela textualidade, será descrito a partir de um eixo provindo da antropologia filosófica ricoeuriana, a saber, o uso do verbo poder em sua forma modal ‘eu posso’. A resposta à pergunta *quem?*, nos seus diversos momentos de formulação, revelará a fecundidade da ideia de capacidade, ao evidenciar o sujeito na totalidade de seu ser agente, demonstrado como origem de suas ações realizadas com uma intencionalidade passível de identificação. A resposta à pergunta *quem fala?* permite identificar o sujeito capaz enquanto referido aos atos de discurso pelos quais se autodesigna. Com a resposta à pergunta *quem age?* identifica-se um sujeito capaz de autodesignar-se como autor dos seus atos. Respondendo à questão *quem narra a sua vida?* desvela-se o sujeito em sua história, como protagonista, e pela dimensão de reciprocidade e alteridade, encontrando-se com outros na comunicação de suas histórias pessoais. Por fim, com a resposta à pergunta *quem é o sujeito moral responsável?* enuncia-se a possibilidade de imputação, realizando a passagem de uma antropologia filosófica fundamental⁵ para

⁵ Um dos problemas centrais da antropologia ricoeuriana é o da desproporção interior dentro dos seres humanos ou de sua estrutura antinômica, na qual eles se encontram distendidos entre um polo infinito e um finito. É um problema na forma de um meio termo, que tem valor para a abordagem sobre o mal. Se o mal é de difícil compreensão, podemos ser capazes de compreender de que maneira os seres humanos são falíveis (a desproporcionalidade fundamental do ser humano). Ricoeur trabalha, em *Homem Falível* (1986), com uma linguagem significativamente afetiva da miséria humana, apontando para um nascimento da filosofia no não-filosófico, no pré-filosófico (isto é, a linguagem do mito, do símbolo, precede a filosofia). Caráter (minha “ideia pessoal de felicidade e honra”, que representa a totalidade infinita de minha existência ou, ainda, a maneira inimitável em que experimento minha liberdade humana) e felicidade (representativa de certa infinitude; fim para o qual a totalidade da minha motivação é orientada) devem ser pensados conjuntamente, como uma

a moral. O sujeito é encontrado na sua capacidade de assumir-se ética, moral e juridicamente responsável pelas suas decisões e ações (SALDANHA, 2009, p. 245). Ricoeur é categórico ao afirmar que a noção de capacidade constitui “o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito. Se uma tal função pode ser atribuída, isso é em virtude do seu laço íntimo com a noção de identidade pessoal ou coletiva.” (RICOEUR, 2008, p.26; grifo nosso)

1.2.1 A estrutura dialética da identidade do sujeito

O pronome ‘si’ designa o reflexivo de todos os pronomes, pessoais e impessoais.⁶ É diverso de ‘eu’, portanto, uma vez que pode remeter-se tanto à primeira quanto à terceira pessoa. Contém a significação de *idem* (idêntico, semelhante) e *ipse* (o mesmo, o ser ou a coisa em questão). Está implicada uma relação entre si e diverso de si, de modo que a alteridade emerge como constitutiva do si.

Ricoeur propõe três dialéticas da hermenêutica do si: o ‘desvio da reflexão pela análise’ ou dialética da reflexão e da análise, a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* e a dialética da *ipseidade* e da alteridade. No desvio pela análise podem ser considerados quatro momentos: dizer, agir, narrar, ser ético (imputabilidade). O sujeito, vislumbra-se desde já,

antinomia constitutiva da realidade humana. Não há nenhuma mediação dada entre caráter e felicidade. A unidade entre caráter e felicidade é uma tarefa, e essa tarefa é o que chamamos a ideia de pessoa. Não sabemos quem seremos, o que implica certa infinitude em relação ao modo como podemos conceber nossa existência. Por outro lado, ainda que tudo pareça possível, somos marcados pela finitude da existência e da vida e pela finitude de nosso caráter como uma abertura finita e limitada, que determinam com algum grau nossas escolhas. Por isso, a concepção de ser humano que é própria de Ricoeur está solidamente ancorada no sentido na finitude do humano.

⁶ Em francês, o *soi* é um pronome reflexivo – como em português o si. Entretanto, Ricoeur infringe as regras da gramática, já que o *soi* é um pronome reflexivo da terceira pessoa. Mas Ricoeur aproxima o *soi* do *se*, colocando o verbo no infinitivo, como ‘nomear-se’, ‘mostrar-se’ etc. no qual o *se* seria o reflexivo de todos os pronomes pessoais e mesmo dos impessoais (cada um, quem, quem quer que, etc). Então aparece como exemplo a frase *se désigner soi-même* (designar-se a si mesmo). É neste uso da língua francesa que este se apoia para o uso do *soi* como pronome reflexivo de todas as pessoas, o reflexivo onipessoal, utilizando o recurso da nominalização, tratando do *soi*, do *si*, como é utilizado na frase ‘preocupação de si’. (RICOEUR, 2004, p. XI-XIII).

não é opaco a si mesmo, mas constitui-se relacionalmente (RICOEUR, 2014, p. XXXI).

O filósofo francês postula dois momentos da identidade, a saber, a identidade-idem (*mesmidade*) e a identidade-ipse. A *mesmidade* designará o ser idêntico a si e imutável, “a identidade numérica de uma coisa considerada a mesma na diversidade de suas ocorrências” (RICOEUR, 2006, p. 116), ao passo que a *ipseidade* designará a identidade pessoal e reflexiva constituída de uma alteridade intrínseca, baseada no modelo da promessa como manutenção de si. A *mesmidade* designa os caracteres objetivos, identificáveis e estáveis de um sujeito, enquanto a *ipseidade* designa a unicidade irrepitível do sujeito (RICOEUR, 2014, p. XIII). Assentadas na ideia de identidade-ipse, e em seu caráter narrativo, estarão categorias como justiça e solicitude, fundamentais para a discussão sobre direitos em Ricoeur.

Esta forma da identidade introduz a mediação ética do outro na raiz do si mesmo e abre à hermenêutica todo um novo âmbito da autonomia do si que agora aparece fundamentalmente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para cada homem. (PORTOCARRERO, 2015, p.63)

Ipseidade e alteridade estão mutuamente implicadas, não podendo ser pensadas em separado. A *ipseidade* só pode ser compreendida na dinâmica da promessa feita ao Outro. O si responde ao outro, tornando-se responsável por sua resposta, na medida em que visa corresponder ao apelo de sinceridade que lhe é dirigido. Só na dialética do si e do diverso de si, isto é, na perspectiva dialógica ou da alteridade, pode ser compreendido o movimento da identidade, como um ‘êxodo’, um envio na direção de outrem rumo a um porvir imprezível para o si.

[...] o Si, depois de *passar* pelo *desvio* de amplas análises, deverá ser encarado como um Outro, no duplo sentido de alguém que se transformou devido às peripécias de uma experiência, e de alguém que aprendeu a se pôr no lugar de outrem. (ANDRADE, 2000, p. 99)

Assim, *ipseidade* e alteridade, constitutivas do si, ajudam a superar uma perspectiva antropológica egocêntrica e monológica, de modo que se pode compreender que cada pessoa não é um ‘eu’ indivíduo que se constitui isoladamente, mas um si, que sempre remete

às experiências de encontro com outros ‘si’ para compreender sua constituição.

1.2.2 O sujeito: entre exaltação e humilhação

No prefácio de *O si mesmo como outro*, Ricoeur inicia a exposição sobre a questão do sujeito colocando em pauta dois momentos fundamentais da história filosófica da problemática. De um lado, a exaltação cartesiana do sujeito, segundo a qual o eu, desde a lógica do *cogito*, é certeza absoluta. De outro, a humilhação nitzscheana do sujeito, que o compreende como uma ilusão, chegando consequentemente a uma postura nihilista.

Como a proposta de Ricoeur é a de um sujeito mediado, nunca dado ou posto, o ‘eu’ é diferente do ‘si’. O si está implicado reflexivamente nas operações cuja análise precede o retorno a si mesmo. “Dizer *si*, não é dizer *eu*. O *eu* se põe – ou é disposto. O *si* é implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno para ele mesmo” (RICOEUR, 2014, p. XXXIII).

O *eu*, formulado na primeira pessoa do singular (“eu penso”, “eu sou”, “eu existo”) exprime a posição imediata, absoluta do sujeito, sem confrontação com o outro. O *si*, pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, exprime o primado da mediação reflexiva, da posição indireta do sujeito. O sujeito não é um substrato metafísico, a-histórico, mas um si, uma determinação singular que aparece em relação com o que Ricoeur chamará locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral, etc. Desde essa perspectiva, a subjetividade é ato, ação.

A *ipseidade* se dá por meio da atestação. Isso implica um não à certeza do cogito e um não ao nihilismo. O sujeito fundamenta-se numa atestação. A atestação é o modo alético ou veritativo adequado para a hermenêutica do si que evita a pretensão de uma fundamentação última do saber. A atestação do si é uma certeza, mas uma certeza frágil, vulnerável, sem fundação, que se exprime na ameaça permanente da suspeita como contrário do ‘eu atesto que’. Ricoeur aproxima a atestação da categoria do testemunho. A atestação, como um tipo de crença ou confiança no sentido filosófico, inscreve-se na gramática do ‘eu creio em’ do testemunho (RICOEUR, 2014, p. XXXVI-XXXVII).

A atestação é, assim, crença sem garantia, mas confiança contra toda suspeita. “Essa confiança será ora confiança no poder de dizer, ora no poder de fazer, ora no poder de reconhecer-se personagem de narrativa, ora como poder de responder à acusação com o acusativo: eis-

me aqui! [...]” (RICOEUR, 2014, p. XXXIX). Haverá sempre uma dialética aberta entre atestação e suspeita. O contrário da atestação não é, pois, a dúvida ou a falsidade (essas têm como antônimas a certeza ou a verdade), mas a suspeita, que exigirá a reafirmação do testemunho ou um testemunho mais fiável.

A entrada pelos ‘mestres da suspeita’, pelo estruturalismo, pelas críticas modernas da subjetividade, implica para a hermenêutica do si uma requisição de interpretar pela suspeita. Todavia, contra a postura cética, o filósofo francês deposita uma confiança na possibilidade de uma ação histórica, uma confiança em si, no outro e na história. É essa confiança que viabilizará a identificação do sujeito do direito, envolto nas mediações interpessoais e institucionais.

1.2.3 O sujeito falante/capaz de dizer

A questão ‘quem?’, fundamental para a caracterização do sujeito como capaz, não se dá imediatamente, mas nos diversos níveis de constituição da ação (falar, agir, narrar, imputar). O primeiro momento, ‘ser capaz de dizer’, não implica simplesmente o poder geral da linguagem, mas a capacidade de produzir um discurso fundamentado. “‘Dizer algo’ é o sentido; ‘sobre algo’ é a referência ao extralinguístico; ‘para alguém’ é o endereço, a base da conversação.” (RICOEUR, 2010, p. 23; tradução nossa).⁷

A designação do sujeito que fala é um fato primordial. A expressão ‘eu digo que’, como resposta à pergunta *quem?*, aponta, pelo pronome pessoal na primeira pessoa, para a auto-referência designativa do si. Considerando-se que um ato de fala⁸ não se dá no solipsismo, mas na interlocução, na estrutura pergunta-reposta, o sujeito falante capaz tem subjacente à ação a alteridade, dirigindo a palavra a outrem, ou respondendo a uma interpelação. Sustenta Ricoeur: “O simples enunciado constativo do tipo ‘eu afirmo que’ sustenta seu próprio caráter ilocutório de um pedido tácito de aprovação que o conforta em sua própria segurança” (RICOEUR, 2006, p. 11).

Segundo Ricoeur, “ao inaugurar a ideia de capacidade pelo poder dizer, conferimos de saída à noção de agir humano a extensão que justifica a caracterização como *homem capaz* do si que se reconhece em

⁷ No original: “‘Saying something’ is the sense; ‘about something’ is the reference to the extralinguistic; ‘to someone’ is the address, the basis of conversation.” (RICOEUR, 2010, p. 23)

⁸ Cf. Teoria dos *speech acts*, de J. L. Austin.

suas capacidades” (2006, p. 110). O ponto de partida de Ricoeur é semântico-linguístico. Na pergunta ‘quem fala?’ ou, segundo a fenomenologia do homem capaz, ‘quem pode dizer?’, o individual é tomado como indivisível amostra de cada espécie, identificação de um particular de base.

Segundo Ricoeur, a linguagem é dotada de procedimentos que possibilitam a designação do individual como amostra não divisível de qualquer espécie. Tais procedimentos recebem a denominação de “operadores de individualização”, são as descrições definidas – os nomes próprios, pronomes pessoais, os demonstrativos, os advérbios de lugar, de tempo e de modo e os tempos verbais. Com efeito, é como Si que aparece o indivíduo humano, convertendo-se em uma “pessoa potencial”, mas não como a autodesignação de um sujeito capaz, que somente será alcançada no plano da pragmática (OLIVEIRA, 2011, p. 41).

Ricoeur realiza uma abordagem da pessoa pela referência identificante. A abordagem pragmática, ou seja, a teoria da linguagem tal como a empregamos nos contextos da interlocução, vai permitir a passagem da ‘pessoa como particular de base’ a um sujeito capaz de autodesignar-se, à pessoa como um si.

A pessoa é um eu que fala a um tu. No processo locutor-interlocutor o foco está no ato de dizer, isto é, na força ilocutória. É um movimento de autodesignação como autor do discurso. Um ato de discurso, por sua vez, aponta para a pergunta ‘quem fala?’.

A pergunta *quem fala?* é sem dúvida a mais primitiva, uma vez que todas as outras implicam o uso da linguagem. Somente alguém capaz de designar-se pessoalmente como o autor de suas enunciações pode dar a resposta a essa pergunta. (RICOEUR, 2008, p. 22)

Segundo Piva, “no plano da linguagem, o sujeito advém como aquele que é capaz de designar-se a si mesmo como locutor, como sujeito falante, que é capaz de apropriar-se do sentido de uma língua, de usar seus signos, para se designar a si mesmo” (PIVA, 1999, p. 214). A

linguagem, como evento da palavra, ato de discurso, tem, portanto, uma função identificante. “Na expressão ‘eu digo que’, o ‘eu’ não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial por meio da qual designa a si mesmo aquele que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular” (RICOEUR, 2006, p. 111). Ainda que a imputabilidade seja tematizada com alguma definitividade apenas no plano da filosofia da ação e da pragmática, é possível vislumbrar desde já, no movimento de auto-identificação do si como autor da fala (no plano da filosofia da linguagem, portanto), a responsabilização do agente pela sua ação.

Num sentido amplo, todos os atos de fala (ou de discurso) estabelecem um compromisso com o leitor e o comprometem no presente: não posso constatar algo sem introduzir em meu dizer uma cláusula tácita de sinceridade, em virtude da qual significo efetivamente o que digo; nem tampouco sem ter como verdadeiro o que afirmo. É dessa maneira que toda iniciativa de fala (Benveniste dizia: toda instância de discurso) torna-me responsável pelo dizer de meu dito. (RICOEUR, 1997, p. 395)

A figura da promessa é o ato de discurso por excelência. O si que atesta sua continuidade no tempo, ao afirmar ‘eu digo que’, reivindica uma estabilidade que não a pertencente a uma mera coisa. À *mesmidade*, com as marcas estáveis do caráter, soma-se à permanência do si própria da *ipseidade*. Isso porque na promessa configura-se uma marca ética, na medida em que o outro exige do si, como garantia de confiança, a fidelidade à palavra dada. Discutindo o exemplo kantiano da falsa promessa⁹, afirma Ricoeur: “Tratar outrem apenas como um meio é já

⁹ Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant propõe a seguinte questão: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir?” (2007, p. 33). Ao que ele mesmo responde: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: – Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas

começar a fazer-lhe violência. Nesse aspecto, a falsa promessa é uma figura do mal da violência no uso da linguagem, no plano da interlocução.” (RICOEUR, 2014, p. 308). A possibilidade de reivindicar direitos por sujeitos que são, simultaneamente, proponentes e destinatários de direitos, sustenta-se, num primeiro nível, na modalidade da promessa feita a outrem, tomando por referência pactos já estabelecidos por meio da confiança na palavra dada.

1.2.4 O sujeito agente/ capaz de agir

O segundo momento, orientado pela pergunta ‘quem age’, é teorizado desde a filosofia da ação, não se reduzindo, isto posto, à análise linguística. Há uma implicação do agente na ação, uma referência da ação a seu agente. A pergunta é, portanto, ‘quem age?’, ou nos termos da fenomenologia do homem capaz, ‘quem pode agir’. Esse uso da forma modal ‘eu posso agir’,

[...] diz respeito à própria ação no sentido limitativo do termo, que designa a capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social do sujeito que age. Desse ‘fazer ocorrer’ o sujeito pode se reconhecer como a ‘causa’ em uma declaração do tipo: fui eu que fiz. (RICOEUR, 2006, p. 111)

Ricoeur quer chamar a atenção para uma força de agir anterior à avaliação da ação, ao seu caráter de censura ou de aprovação. Essa ‘potência de agir’ dá início a uma série de eventos (no nível físico, interpessoal e social). Dito de outro modo, o poder agir viabiliza

que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente (2007, p. 34). Mais adiante, no mesmo texto, Kant prossegue: “pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem simplesmente como meio.” (2007, p. 70) Considerem-se, por exemplo, os grandes tratados de direitos humanos na sua pretensão de universalidade, mas como frutos da argumentação razoável entre os envolvidos. Eles são, na perspectiva da promessa, confiança entre os países signatários de que o que foi estabelecido será cumprido. Desenvolveremos melhor este ponto no terceiro capítulo.

princípios em absoluto uma nova série causal, de modo intencional. O sujeito pode afirmar: ‘Eu sou o [único] que fez isso’. Em sentido aristotélico, ele é o ‘pai de suas ações’. A atribuição da ação a um agente-pessoa é denominada por Ricoeur ‘adscrição’, o que implica um processo de identificação individualizante da ação ao denominá-la ‘de alguém’ e não de outrem.

Somada à capacidade de discurso, de postular-se como autor de sua fala, a capacidade de agir é fundamental para a questão dos direitos, visto que possibilita a identificação do agente. Ricoeur atesta:

Tal como no caso precedente do discurso, a capacidade de um agente humano para se designar pessoalmente como autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres. Chegamos aqui ao cerne da ideia de capacidade, a saber, do poder-fazer, aquilo que em inglês é designado com o termo *agency*. (RICOEUR, 2008, p.23)

Agência é, portanto, compreendida como o elo estreito estabelecido entre a ação e o agente. O agente apropria-se da ação e a chama de sua. Inversamente, o processo de atribuição da ação a um agente explicita a capacidade de indicar os sujeitos como capazes de designarem-se como verdadeiros autores de seus atos, do mesmo modo como atribuímos direitos aos indivíduos. (RICOEUR, 2006b, p. 19)

1.2.5 A identidade narrativa e a capacidade de narrar e narrar-se

Nessa etapa da fenomenologia do homem capaz, a identidade pessoal é compreendida como identidade narrativa. A noção de ‘poder narrar e narrar-se’ será capaz de resolver o dilema da dimensão temporal do si e da ação, outrora explicitado, na dialética entre *identidade-mesmidade* e *identidade-ipseidade*. “É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da *mesmidade* e da *ipseidade* atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa.” (RICOEUR, 2006, p. 116)

Com a ideia de identidade narrativa, Ricoeur quer lidar com os problemas ligados à consideração do tempo. Como pensar a identidade pessoal na história de uma vida, no percurso de uma vida? Em outros termos, como pensar o regime de uma vida, que se desenvolve do nascimento à morte, encadeada em uma unidade? Ou ainda: o que

permanece idêntico no curso de uma vida? Esse é, mais precisamente, o problema da identidade (RICOEUR, 1996, p.78).

Para enfrentar a questão, Ricoeur oferece dois modelos de permanência no tempo, elencados anteriormente, a saber, *mesmidade* e *ipseidade*. A primeira diz respeito à permanência de uma base estável, um substrato imutável, representado por traços como a identidade biológico-genética, as impressões digitais, a fisionomia, a voz, o jeito, hábitos estáveis, até marcas acidentais pelas quais se reconhece um indivíduo (uma cicatriz permanente e distintiva, por exemplo) (RICOEUR, 2006, p. 117). À *ipseidade* pertencem as muitas possibilidades imaginativas que, desde o campo literário, dificultam a identificação de um personagem. O refúgio desse modo de identidade está na identidade ética, na capacidade de manutenção da responsabilidade pelos atos cometidos. Aqui reside a diferença com a identidade *idem*, na capacidade de prometer do sujeito. A promessa conduz o destino da *ipseidade* ameaçada pelas instabilidades que podem arruinar a identidade. “A orgulhosa divisa ‘eu mantereí’ carrega para a linguagem a manutenção arriscada da *ipseidade*, enquanto manutenção de si fora da segurança da *mesmidade*.” (RICOEUR, 1996, p. 117).

A dificuldade que se impõe é realizar a mediação entre o pólo da *mesmidade* e o pólo da *ipseidade*, da manutenção de si na promessa. É na noção de *identidade narrativa* que Ricoeur encontrará essa mediação:

O exame da noção de identidade narrativa dá ensejo a distinguir a identidade do si da identidade das coisas; esta última se reduz em última instância à estabilidade e até à imutabilidade de uma estrutura, ilustrada pela fórmula genética de um organismo vivo; a identidade narrativa, em contrapartida, admite a mudança; essa mutabilidade é a mutabilidade das personagens das histórias que contamos; essas personagens são urdidas simultaneamente à própria história. (RICOEUR, 2008, p. 23)

É a identidade narrativa que possibilitará mediar as peculiaridades permanentes de uma identidade consolidada em uma história e os traços passíveis de dissociação da identidade do si. Também implicará as possibilidades de avaliação da ação, na medida em que é no ato de narrar-se a si mesmo que se dá o processo de identificação e as ponderações a respeito da ação ou a refiguração da ação pela narrativa. Afirma Ricoeur:

A literatura é um vasto laboratório no qual são feitos ensaios com estimativas, avaliações, juízos apreatórios e condenatórios, graças ao que a narratividade serve de propedêutica à ética. (RICOEUR, 2014, p.114)

A disciplina instrutiva da discussão é, portanto, a narratologia. A narrativa é aqui evidenciada por Ricoeur como *mimesis* da ação. Assim, o sujeito da ação narrada, que é o homem agente e padecente, compreenderá a si e se apropriará de sua ação através do desvio interpretativo via narrações. Sustenta Ricoeur: “A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem.” (RICOEUR, 2004, p. 155)

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, com efeito, fadado a uma antinomia sem solução: ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições. (RICOEUR, 1997, p. 424)

A ideia de fábula ou de intriga¹⁰ - de ‘colocar em intriga’ as ações dos personagens, aqueles que fazem a ação na narrativa e, conseqüentemente, também o personagem - realiza a mediação entre os eventos isolados e a história tomada como um todo. Dito de outro modo, é pela intriga que os eventos, que a princípio poderiam simplesmente ser

¹⁰ Segundo Ricoeur, o tecer da intriga é, no plano mais formal, “[...] um dinamismo integrador, que tira uma história una e completa de um diverso de incidentes, ou seja, transforma esse diverso em uma história una e completa.” (RICOEUR, 1994, p. 16). “[A intriga] consiste na organização, na configuração de elementos heterogêneos em um todo coerente, instituindo uma concordância, uma proposição de sentido. O agenciamento de fatos aleatórios e fragmentários, de projetos, de motivos, de intenções e de circunstâncias diversas faz da intriga, segundo Ricoeur, uma síntese da heterogeneidade. A essa característica, Ricoeur chama estrutura concordante-discordante. Ela e a estrutura discordante-concordante constituem os conceitos de base que sua teoria narrativa põe à prova.” (LEAL, 2015, p. 141)

enumerados sucessivamente, adquirem sentido no contexto de uma história. A intriga permitirá compreender a experiência do tempo, onde cada um se reapropria de sua condição humana ao ordenar os eventos dispersos que formam a narrativa, isto é, atribuindo-lhes sentido em uma unidade. Essa reconstrução, que conjuga ‘eventos’ e ‘a história’, possibilitará a pergunta pelo ‘tema’ ou pelo ‘sujeito’ da história. (RICOEUR, 2012, p. 302-303)

Uma fenomenologia do homem capaz reterá desse desvio pela narratologia que cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em imaginar suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação no plano da ficção. No par escrita-leitura, o leitor poderá reconhecer-se em um personagem envolvido em uma intriga. A identificação com um personagem em questão trará como benefício o aprender a narrar-se. Em movimento dialógico isso implica aprender a narrar a si mesmo de outro modo, guiado, a partir de então, pelo texto com o qual foi confrontado. (RICOEUR, 2006, p. 115)

Na identidade narrativa, o *si-mesmo* é refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Enquanto na identidade-ídem a imutabilidade implica uma identidade abstrata, permanente, na identidade narrativa, constitutiva da *ipseidade*, é admitida a mutabilidade, obviamente dentro da unidade (narrativa) de uma vida, conforme explicitaremos adiante. O sujeito, leitor e escritor de sua própria vida, refigura esta ao narrar histórias, verdadeiras ou fictícias, sobre si mesmo. Esse processo faz da própria vida um tecido de histórias narradas. (RICOEUR, 1997, p. 424-425)

A união entre história e ficção germina na concepção de identidade narrativa de um indivíduo ou uma comunidade. Essa identidade deve ser entendida em sentido prático, como resposta à pergunta ‘quem?’. Ao perguntarmos ‘quem fez tal ação’ ou ‘quem é o agente responsável?’ respondemos nomeando alguém (indivíduo ou comunidade). Esse alguém, limitado espaço-temporalmente, só poderá ter adscrita a ação a si-mesmo se considerada sua identidade narrativa. “Responder à questão “quem?” [...] é contar a história de uma vida. A história narrada diz o quem da ação. A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa.” (RICOEUR, 1997, p. 424) As histórias das vidas estão a tal ponto enredadas umas nas outras que a narração que cada qual faça ou receba da sua própria vida torna-se um segmento dessas outras narrações que são as narrações dos outros. Podemos então considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem,

cada qual para si e umas para as outras, pela sua identidade narrativa. (RICOEUR, 2008, p. 31)

Em uma narrativa, a identidade da personagem constrói-se em ligação com a do enredo, entrelaçada à multiplicidade de acontecimentos e aos demais personagens do texto. Ao propor a literatura como *mimesis* da vida, o si vê-se em começos semelhantes ao da narrativa (nascimento, aprendizados básicos da primeira infância, etc.), cursos de ação pertencentes ou dependentes da história de outros (pais, amigos, amores), términos (em última instância, a própria morte, fim da narrativa, que será narrada por aqueles que sobreviverem). Como não há de dispersar-se o si diante dessa aparente situação caótica do enredo como paradigma de leitura da vida? A solução de Ricoeur, na esteira de MacIntyre, é a ‘unidade narrativa de uma vida’. Uma vida não poderá ser visada como verdadeira, nem mesmo avaliada como bem-sucedida, senão enquanto compreendida na sua totalidade singular.

[...] a ideia de concentração da vida em forma de narrativa é destinada a servir de ponto de apoio à visada da vida ‘boa’ [...]. Como um sujeito de ação poderia dar uma qualificação ética à própria vida, considerada por inteiro, se essa não fosse concentrada? E como ela o seria, senão, precisamente, em forma narrativa? (RICOEUR, 2014, p.168)

A narrativa como auto-compreensão do si-mesmo traz consigo implicações éticas, isto é, a identidade narrativa tem imbricada em si determinações éticas próprias à imputação moral da ação a seu agente. Narrar é fundamentalmente trocar experiências, vivências. Nessa troca de experiências realizada na narrativa as ações são avaliadas como aprovadas ou desaprovadas. Os agentes, de igual modo, são louvados ou censurados por seus cursos de ação. (RICOEUR, 2014, p.175)

Uma narrativa nunca é eticamente neutra, sempre está recheada de pressupostos. Esses pressupostos, considerados como chaves de leitura, fazem da narrativa um primeiro laboratório do juízo moral. O confronto com o texto representa uma possibilidade de auto-compreensão e de tomada de posição, desde o ponto de vista ético. Narrar “[...] é abrir um espaço imaginário para experiências intelectuais nas quais o juízo moral é exercido de modo hipotético.” (RICOEUR, 2014, p.184) Podemos, à luz dessa compreensão, visualizar nas narrativas da humanidade o *locus* no qual figuram os avanços da

compreensão (histórica) dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, o *medium* no qual constam referências para sustar conflitos que digam respeito às problemáticas legitimamente humanas. Nessa perspectiva, uma ação é humana na medida em que é organizada conforme uma narrativa. A narrativa, por sua vez, é significativa na medida em que traz em si as características da ação humana realizada ou realizável.

1.2.6 A imputação/responsabilização moral

A fragilidade da identidade narrativa conduz ao último ciclo de considerações sobre as capacidades. As questões ‘quem fala?’, ‘quem age com ou contra outros agentes?’, ‘quem conta histórias sobre si mesmo e sobre outros considerados amigos ou inimigos?’ encontra uma culminação na pergunta ‘quem é capaz de imputação?’. Essa noção refere-se à capacidade de auto-designação em um estágio elevado, a saber, o da responsabilização. Trata-se de poder me considerar responsável por minhas ações, de reconhecer-me como verdadeiro autor delas. A expressão ‘pôr a ação na minha conta’, contabilizá-la como minha, ajuda a compreender o que quer explicitar-se com a ideia de imputação.

No plano da capacidade de imputação moral estamos no âmbito da filosofia moral. É o momento propriamente ético, mediado pela narrativa. O sujeito diz “Eis-me aqui” à interpelação de outrem, respondendo à acusação. Ele atesta a si-mesmo na ação, tendo realizado essa atestação previamente no nível da consciência moral. Essa atestação é a segurança de ser agente e padecente. (RICOEUR, 2014, p. XXXVIII) Também é segurança a outrem, na medida em que atesto aos outros minhas responsabilidades.

Se, depois do evento, não pudermos recapitular o curso de nossos atos em uma breve recordação e reuni-los em torno do polo que dizemos sermos nós - autores desses atos -, ninguém poderia confiar em nós, nem esperar que cumpramos nossas promessas. (RICOEUR, 1996b, p. 16; tradução nossa)¹¹

¹¹ No original: “If, after the event, we could not recapitulate the course of our acts in a brief recollection and gather them around the pole which we say is us - authors of these acts - neither could anyone rely on us, nor expect that we keep our promises.” (RICOEUR, 1996b, p. 16)

Ricoeur ressalta que é fundamental situar a explicação causal dos fenômenos naturais desde as ciências humanas, de um lado, e a responsabilidade moral enquadrada por uma doutrina moral e jurídica, que prevê delitos e penas à luz da justiça, de outro. Cabe perguntar qual a distinção entre o sujeito agente (momento da pergunta ‘quem é capaz de agir?’), ao qual é adscrita uma ação, e o sujeito imputável (momento da pergunta ‘quem é responsável pela ação?’), ao qual é responsabilizada uma ação. Essa distinção reside no poder *assumir as consequências dos atos*, imputando-os a si mesmo, especialmente os que geram algum dano a outrem, considerado vítima-paciente. (RICOEUR, 2006, p. 119)

Na ideia de imputabilidade estão compreendidas as noções de bem (teleologia) e de obrigação da norma (deontologia), na medida em que, ao autodesignar-se como imputável o sujeito avalia suas ações como boas ou más, permitidas ou proibidas. No plano do direito, o sujeito sente-se obrigado a reparar os danos causados e sofrer a pena correspondente. “Ultrapassa-se assim um limiar: o do sujeito de direito. Às capacidades suscetíveis de descrição objetiva vincula-se uma maneira específica de designar a si próprio como o sujeito que possui essas capacidades” (RICOEUR, 2006, p. 119)

Assim, o sujeito agente repara sua falta, enquanto culpado, no modo do sofrer a pena que lhe corresponde ao ato que lhe foi imputado. No entanto, acentua Ricoeur, o risco está em ocultar o primeiro sofrimento, que é o da vítima. “É na direção da vítima que a ideia de responsabilidade reorienta a de imputabilidade. A imputabilidade encontra assim seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento.” (RICOEUR, 2006, p. 122)

Com a elaboração de uma antropologia do homem capaz, além de resgatar a categoria de capacidade subjacente à tradição ética e política do Ocidente, Ricoeur deseja reformular essa categoria a ponto de que ela seja fecunda para compreender os problemas associados ao atuar humano na ‘era tecnológica’. Segundo Eduardo Casarotti, a tese básica de Ricoeur é a seguinte:

A incorporação da tecnologia à ação humana introduziu mudanças de tamanha magnitude na capacidade de intervenção do homem que hoje podemos afirmar que ao longo do século XX houve uma autêntica mutação qualitativa na ação humana. A elaboração de uma antropologia do homem capaz, isto é, de uma reflexão filosófica

sobre as capacidades e poderes associados à intervenção humana, está precisamente ligada a esse problema. (CASAROTTI, 2012, p.268; tradução nossa)¹²

Importa para a discussão atual em torno dos direitos humanos a inserção da tecnologia, na medida em que esta implica mudanças significativas no curso da ação humana. Segundo Casarotti (2012, p. 268-129), essas mudanças podem ser descritas em três níveis: a) nível do entorno-cósmico: possibilidade de mudanças substanciais no meio ambiente, espaço da existência comum; b) nível da natureza biológica do ser humano: zonas que antes eram vedadas hoje são acessíveis (reprodução, código genético, sistema nervoso). O homem possui a capacidade de transformar qualitativamente sua própria natureza, mudar sua condição corporal; c) na esfera social e política: uma maior previsibilidade e calculabilidade da vida econômica e social, por conta da racionalidade de tipo tecnológico. “Em relação a períodos anteriores, poderíamos dizer também que o par ‘ação humana – organização social/econômica/política’ foi transformado qualitativamente” (CASAROTTI, 2012, p. 269; tradução nossa)¹³

Diversas forças produtivas geram bens, mas também efeitos colaterais. Por isso, o tema da *responsabilidade*, na esteira da ética de Hans Jonas, é trazido ao primeiro plano. Volta-se o olhar das ações para o agente das ações, ou melhor, para o vínculo entre o agente e a ação. Atesta Casarotti:

Mais precisamente, devemos repensar a ligação entre o agente e sua ação nas condições tecnológicas atuais nas quais a ação humana se desenvolve. Ricoeur sente-se convidado a recuperar a noção de sujeito responsável, ao

¹² No original: “la incorporación de la tecnología a la acción humana ha introducido cambios de tal magnitud en la capacidad de intervención del hombre que hoy podemos afirmar que a lo largo del siglo XX se ha producido una auténtica mutación cualitativa em la acción humana. La elaboración de una antropología del *hombre capaz*, es decir de una reflexión filosófica sobre las capacidades y los poderes asociados a la intervención humana, está vinculada justamente a esta problemática.” (CASAROTTI, 2012, p.268)

¹³ No original: “Respecto a épocas anteriores, podríamos decir también que la pareja ‘actuar humano - organización social/económica/política’ se ha transformado de manera cualitativamente.” (CASAROTTI, 2012, p. 269)

contrário daquelas filosofias que, explícita ou implicitamente, eclipsam a questão do agente, concentrando sua atenção nos problemas da ação no mundo. (CASAROTTI, 2012, p. 270; tradução nossa)¹⁴

A mediação tecnológica tende a afastar a ação do agente, o que pode dificultar o processo de imputação e responsabilização. O agente inicia um curso de ação no mundo, porém os efeitos dessas ações são subsumidos de modo rápido por mediações com leis causais próprias, das quais o agente possivelmente nem possui experiência direta. De outro lado, a ação de um agente particular está sempre entrelaçada na ação de outros agentes, implicados em um campo de relações hierárquicas. Em um mesmo complexo institucional global concorrem vários atores. Ainda que os efeitos dessa ação coletiva sejam sentidos, a responsabilidade pessoal dos agentes dilui-se na trama social. (CASAROTTI, 2012, p. 270) Fica difícil determinar o vínculo da responsabilidade com a intencionalidade e os poderes do agente.¹⁵

Questiona Ricoeur:

Até onde se estende no espaço e no tempo a responsabilidade por nossos atos? [...] Até onde se estende a cadeia dos efeitos danosos de nossos atos que ainda podem ser vistos como implicados no princípio, no começo, no *initium* do qual um sujeito é considerado autor? (RICOEUR, 2008, p. 55).

¹⁴ No original: “Más precisamente, debemos volver a pensar el vínculo entre el agente y su acción en las actuales condiciones tecnológicas en las que se desarrolla el actuar humano. Ricoeur se siente así invitado a recuperar la noción de sujeto responsable, frente a aquellas filosofías que, explícita o implícitamente, eclipsan la cuestión del agente, por focalizar su atención en los problemas de la acción en el mundo.” (CASAROTTI, 2012, p. 270)

¹⁵ Considere-se, a título de exemplo, o caso das chamadas *fake news* no último pleito eleitoral brasileiro. A transmissão rápida e massiva de mensagens com conteúdo falso, sem a devida preocupação com a consulta das fontes (consideramos aqui o caso não dos que produziram os conteúdos – para esses não deveria haver dificuldades de imputação –, mas dos que retransmitiram o conteúdo), causou contínuas difamações que podem ter levado pessoas a, induzidas pelo erro de não assegurar a veracidade da informação recebida, votarem em candidatos a partir de motivações não baseadas em informações verdadeiras e, conseqüentemente, razões baseadas em inverdades.

Respondendo essas questões, Ricoeur mostra-se partidário da tese de Hans Jonas segundo a qual nossa responsabilidade aumenta à medida que aumenta nosso poder de intervenção no mundo¹⁶. Todavia, apresenta algumas dificuldades. A primeira diz respeito ao problema da identificação do sujeito responsável com a ampliação da esfera de responsabilidade de identificação do sujeito imputável. Como individualizar a pena? Seria suficiente apontar para uma coletividade de um período e de um local, como, por exemplo, no caso da degradação ambiental ou da poluição? Segundo Ricoeur, ampliando o raio de ação da responsabilidade, o risco é de que se diluam seus efeitos nocivos, a ponto de tornar inapreensível o agente responsável. (RICOEUR, 2008, p.56). Uma segunda dificuldade está circunscrita pelo ‘até onde?’ espaço-temporal da responsabilidade. No caso da poluição, por exemplo, até onde se estender no espaço e no tempo para responsabilizar autores identificáveis? Uma última dificuldade reside na ideia de reparação do mal causado. Qual a referência para que se possa corrigir ou, no mínimo, reparar o mal causado, considerando-se a ausência de reciprocidade entre os agentes de uma comunidade pela não mais existência do(s) autor(es) dos danos? (RICOEUR, 2008, p. 58)

Essa inscrição da vida na própria formulação de um novo imperativo categórico pode ser ilustrada de modo ainda mais evidente: o que caracteriza o novo imperativo não é apenas a sua orientação para o futuro, mais precisamente para um futuro que excede o horizonte fechado no interior do qual o mesmo agente pode reparar danos causados por ele ou sofrer a pena dos delitos de que ele é presumido culpado. O vínculo entre responsabilidade e perigo para a humanidade que está por vir impõe que se acrescente ao conceito de responsabilidade um traço que o distinga definitivamente do da imputabilidade; considera-se responsável, sente-se afetivamente responsável, aquele a quem é confiada a guarda de algo perecível; o objeto ou, melhor dizendo, o correspondente da responsabilidade é o perecível enquanto tal. Esta notação deriva do vínculo entre as ameaças provindas da

¹⁶ Hans Jonas defende um ‘princípio responsabilidade’ como solicitude com os vulneráveis, superando a noção de responsabilidade como imputabilidade mediata no espaço e no tempo. Nossa responsabilidade com as gerações futuras deve mover-nos em direção a uma compreensão da responsabilidade para além dos que nos são presente aqui e agora. A geração presente tem o dever de legar às gerações vindouras um mundo viável.

tecnologia moderna e a resposta de uma “heurística do medo”. (RICOEUR, 1996, p. 230)

1.2.7 Em síntese: a hermenêutica da condição humana ou o sujeito humano na hermenêutica

O que tematizamos até o presente momento corresponde, grosso modo, aos estudos primeiro a sexto de *O Si-Mesmo como Outro*, retomados e ampliados na fenomenologia do homem capaz em *Percurso do Reconhecimento*. Antes de ingressar na temática da *Pequena Ética* (estudos sétimo a nono) vale a pena traçar sinteticamente o que Ricoeur compreende como a condição humana ou o sujeito humano na hermenêutica.

Em primeiro lugar, o filósofo francês é partidário de uma hermenêutica da finitude aberta do ser humano. O ‘si’ é uma tarefa. Isso pode ser melhor compreendido se consideramos que o problema hermenêutico tem por núcleo, em Ricoeur, o caminho da escrita à palavra, da palavra ao acontecimento e do acontecimento ao seu sentido. Esse movimento só pode ser descrito por uma série de interpretações, de leituras sucessivas que remodelam, refazem, constroem novamente, ampliam e redimensionam o sentido. Segundo Ricoeur, nessa compreensão do problema hermenêutico está implícita a própria história do cristianismo, “[...] na medida em que esta é tributária das leituras sucessivas da Escritura e da sua capacidade para reconverter essa escrita em palavra viva” (RICOEUR, 1998, p. 371). O sentido moral das Escrituras, pelas quais um povo de fiéis orienta-se, é paradigma para a compreensão da vida à luz das narrativas.

A dialética finitude-abertura pode ser lida em outras dialéticas como a existente entre voluntário e involuntário, tradição e recepção, atividade e passividade. É o que atesta John Wall:

Se existe uma tese central no trabalho de Ricoeur [...] é que o eu é inextricavelmente passivo e ativo ao mesmo tempo. O *self* é constituído na interseção de condições involuntárias e possibilidades voluntárias, historicidade e esperança, linguagem herdada e sua interpretação em significado, uniformidade e *ipseidade* - em

suma, na linguagem clássica, finitude e liberdade.
(WALL, 2005, p. 27; tradução nossa)¹⁷

O ser humano concreto é um ser que sente e sofre, é agente e padecente, é um corpo próprio. No entanto, não o observamos (não observamos a nós mesmos) de modo direto, mas pelas tramas da ação, iluminadas pela simbólica da interpretação do texto. O homem está inserido em suas interações múltiplas, na empiricidade do atuar e na sua lógica narrativa. A complexidade dos acontecimentos humanos, diversos entre si, terão tradução plausível na narrativa histórica e na ficção. Só pelo paradigma das narrativas a história de um sujeito poderia adquirir unidade de sentido, podendo ser considerada a história de um agente capaz envolvido em uma trama não caótica.

Toda a trama, enquanto síntese de elementos heterogêneos, transforma a diversidade das peripécias da condição humana numa história capaz de ser seguida. Além de que converte a temporalidade cronológica da sucessão numa temporalidade vivida e logicamente configurada. (PORTOCARRERO SILVA, 2015, p.59)

Ricoeur advoga, assim, uma aprendizagem hermenêutica da condição humana, mediada por símbolos, textos, conversas ordinárias, documentos deixados ao longo da história, entre os quais destacamos, para efeito da construção da argumentação a que se propõe nossa pesquisa, os tratados de direitos humanos. Para tanto, será fundamental um estudo das estruturas linguísticas da narrativa histórica e da ficção. Por meio das tramas da narrativa as ações e as práticas ‘se dirão’, explicitando a multiplicidade do agir e do sofrer, que encontra sua síntese na identidade narrativa. Essa perspectiva hermenêutica da ação humana conduzirá a uma ética e a uma política. “A identidade fundada na narrativa, recusa o caráter de substância e propõe como modelo um processo ‘submetido à negociação e interpretação, nomeadamente no

¹⁷ No original: “If there is a core thesis to Ricoeur’s work [...] it is that the self is inextricably both passive and active at once. The self is constituted at the intersection of involuntary conditions and voluntary possibilities, historicity and hope, inherited language and its interpretation into meaning, sameness and ipseity—in short, in classical language, finitude and freedom.” (WALL, 2005, p. 27)

decurso dos momentos cruciais da existência” (PORTOCARRERO SILVA, 2015, p.62)

Por fim, é fundamental compreender a ação humana na perspectiva dialética entre voluntário e involuntário, finitude e infinitude¹⁸, capacidades e fragilidades. É nessa concretude que serão desenvolvidos os temas da ética, da moral e da justiça. Ao mesmo tempo em que, à luz da fenomenologia do homem capaz, o homem atesta ‘eu posso’, configurando graus de sua *autonomia* (poder falar, poder agir, poder narrar e poder assumir a responsabilidade), assume paradoxalmente as suas vulnerabilidades e *fragilidades*. Por isso, como ficará evidente adiante, a sua realização exigirá o seio das instituições justas.

1.2.8 A pequena ética

Situando-se entre a teleologia (busca da vida feliz, de acordo com Aristóteles) e a deontologia (o dever como fundamento, segundo a reflexão kantiana), Ricoeur sistematiza um pensamento hermenêutico, baseado na noção de visada ética (*visée éthique*¹⁹).²⁰ O filósofo defende que há três momentos fundamentais na constituição da vida ética. O primeiro, de acordo com uma compreensão teleológica, refere-se à busca pela vida boa. O segundo, marcando propriamente a contribuição do filósofo francês, a vida com os outros, sustentada no entendimento da pequena ética, segundo a qual o si-mesmo é visto como um outro. O terceiro, a necessidade de instituições justas, na perspectiva do dever instituído. Da união dos três tem-se a definição da perspectiva ética ricoeuriana: *vida boa (verdadeira), com e para os outros, em instituições justas*. Na pequena ética, a autonomia do si estará, portanto, intimamente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para com a

¹⁸ Na discussão de *O homem falível*, a desproporção entre finitude e infinitude se apresenta nos termos de uma discordância entre uma condição e outra. A infinitude é representada pela possibilidade do empreendimento linguístico alcançar um número infinito de coisas, sendo objeto de um desejo infinito, pela vontade, ao passo que a finitude vislumbra-se na distinção existencial do ser humano, delimitado por um caráter e por uma perspectiva corporal limitada.

¹⁹ Na semântica ricoeuriana, *visée* indica o ato de orientar o olhar, com atenção e cuidado, numa direção precisa, designando ao mesmo tempo o próprio alvo/fim.

²⁰ Sobre o encontro entre teleologia e deontologia em Ricoeur, ver CORÁ, 2010, p. 151-210 e BRONDANI; CORÁ, 2010.

humanidade como um todo, configurada pelas mediações interpessoais e institucionais.

O filósofo francês sustenta que a ética, entendida como desejo (visada) de uma vida plena, constitui o ponto de partida da moral, que é compreendida como articulação da visada com normas caracterizadas pela pretensão à universalidade²¹ (RICOEUR, 2014, p. 184). Assim,

[...] a moral constituiria apenas uma efetivação limitada, embora legítima e até indispensável, da visada ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral. Portanto, não veríamos Kant substituir Aristóteles, apesar de uma tradição respeitável. Ao contrário, estabelecer-se-ia entre as duas heranças uma relação tanto de subordinação quanto de complementariedade, que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar. (RICOEUR, 2014, p. 185)

Caberá à sabedoria prática (*phrónesis* aristotélica ou juízo moral em situação) realizar o equilíbrio entre a teleologia, que sem o elemento normativo corre o risco de promover o individualismo dos projetos de vida boa contrastantes, e a deontologia, que sem a consideração dos contextos pode ameaçar a individualidade por meio de uma universalidade imperativa abstrata. Ética teleológica e moral deontológica exigem-se reciprocamente.

1.2.8.1 O desígnio (a visada) ético

A tríplice constituição da ética riccoeuriana, baseada no pensamento aristotélico, enuncia: a visada ética é *o desejo de uma vida boa com e para outrem em instituições justas*. A noção de ‘vida boa’ é tipicamente aristotélica. Trata-se de algo optativo e não imperativo.

²¹ Para Saldanha (2009, p. 187), através desta distinção entre ética e moral e do movimento em espiral que as liga, Ricoeur está certo de conseguir responder à objecção de Hume, para quem o domínio do descrever se opõe ao do prescrever, do mesmo modo que se opõem fatos e valores. E, ainda, de acordo com Ricoeur (1990b, p. 202), o afastamento entre dever-ser e ser parecerá menos intransponível do que numa confrontação direta entre a descrição e a prescrição ou, numa terminologia próxima, entre juízos de valor e juízos de fato.

Uma ‘vida boa’, independente da imagem que cada um conceba, representa o fim último da ação.

No nível do si, o desejo de uma vida boa aponta para a estima (no plano ético fundamental). Estimar a si implica, fundamentalmente: a) a capacidade de agir intencionalmente, visando fins bons e, b) a capacidade de iniciativa de acordo com esses fins, isto é, a capacidade de introduzir alterações no curso dos fatos. (RICOEUR, 1990, p. 6) Ricoeur sustenta que o movimento em busca de uma vida boa implica a adequação entre o que parece ser o mais adequado para o conjunto de nossa vida e as escolhas mais precisas que necessitamos fazer em vista disso. Na perspectiva narrativa, significa dar sentido à totalidade do texto, compreendê-lo, a partir das partes que o formam. O resultado do processo de autointerpretação é a estima de si, que conduz à procura de adequação entre os nossos ideais de vida e as nossas decisões particulares. (RICOEUR, 2004, p. 195-196).

Poderíamos nos perguntar: a estima de si não poderia levar a um fechamento nos próprios planos e ideais de vida? Não conduziria a estima de si ao solipsismo? Diante desse risco aparente, Ricoeur identifica na solicitude o elemento de reciprocidade entre o ‘si’ e o ‘outro’.

Ao arrepio deste indubitável perigo, a minha tese é a de que a solicitude não se acrescenta a partir de fora à estima de si, mas que ela desdobra a partir desta uma dimensão dialogal implícita. Estima de si e solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. Dizer si não é dizer eu. Si implica o outro além de si, a fim de que possamos dizer, de quem quer que seja, que ele se estima a si próprio como um outro. (RICOEUR, 1990a, p. 6)

Ao dizer si, diz-se ‘tu também’. Assim como eu sou capaz de estimar meus fins e, assim, estimar a mim mesmo, ‘tu também’ é capaz de estimar como bons os teus fins e, assim estimar a si mesmo. “O milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis uma pela outra na própria troca. Esta reciprocidade dos insubstituíveis é o segredo da solicitude.” (RICOEUR, 1990a, p.7)

Na amizade, em perspectiva aristotélica, dá-se a completude da solicitude: um estima o outro como a si mesmo. Em Aristóteles, “[...] a amizade estabelece a transição entre a visada da ‘vida boa’, que vimos refletir na estima a si mesmo, virtude solitária na aparência, e a justiça,

virtude de caráter político de uma pluralidade humana.” (RICOEUR, 2014, p. 199) Vale ressaltar que, nos casos de fragilidade do outro (não capacidade), a solicitude dá-se como reciprocidade na compaixão. Nesse caso, aquele que aparentemente apenas dá, na verdade recebe por meio da gratidão e do reconhecimento.

A solicitude conduz à justiça. ‘Em instituições justas’ aponta para o outro como um ‘tu’. O ‘tu’ da justiça não corresponde mais ao ‘tu’ da amizade, ao ‘rosto’, em sentido levinasiano²², das relações interpessoais. A justiça compreende-se para além de um face-a-face.

Duas asserções encontram-se aqui em jogo: de acordo com a primeira, o bem-viver não se restringe às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições; de acordo com a segunda, a justiça exhibe traços éticos que não se encontram contidos na solicitude, a saber, no essencial, uma exigência de igualdade de espécie diferente da igualdade de amizade. (RICOEUR, 1990a, p.7)

Na justiça está o ‘cada qual’ ao qual é devida a igualdade dos que desejam coabitar. As instituições possibilitam e explicitam esse âmbito de relação entre o si e o terceiro que, sendo um outro do Si-Mesmo, é, no entanto, um anônimo.

O filósofo francês entende por instituições todas as estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, não abarcadas pelas relações interpessoais. “Podemos com efeito compreender uma instituição como um sistema de partilha, de repartição, implicando direitos e deveres, rendimentos e patrimônios, responsabilidades e poderes, numa palavra benefícios e encargos.” (RICOEUR, 1990a, p.8)

As instituições possuem função fundamental para pensar a repartição de bens. O caráter distributivo levanta o problema da justiça,

²² O rosto do outro representa um critério ético na filosofia de Emmanuel Lévinas. Segundo o filósofo francês, a relação com o outro é a única que introduz uma dimensão ética de transcendência. O rosto do outro é *presença que interpela*, é o que não pode ser transformado em objeto ou conteúdo. Como epifania, o rosto é sempre alteridade e exterioridade irreduzível. Segundo Lévinas, o outro, na relação, “permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência”. (LÉVINAS, 1980, p. 173)

da igualdade nas operações de repartição de bens em uma comunidade política. Na instituição, o desígnio ético alcança os terceiros, o ‘cada qual’, que não é um sujeito indeterminado, mas um parceiro num sistema de distribuição. Às instituições cabe atribuir a cada qual uma justa partilha.

A igualdade, seja qual for a maneira como a modulemos, está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais. A solicitude põe diante do si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a dar-lhe. A igualdade o põe diante de um outro que é um cada um. Com o que o caráter distributivo do ‘cada um’ passa do plano gramatical [...] para o plano ético. Assim, o senso de justiça não suprime nada da solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma-se à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira. (RICOEUR, 2014, p. 224-225; grifos no original)

Por fim, uma objeção poderia ser levantada: não estaria a justiça situada no plano moral (deontológico-normativo) e não no plano ético-teleológico? Ricoeur responde a essa objeção afirmando que é pela experiência da injustiça e da queixa que brota dela que entramos no plano da justiça. A justiça é, nesse sentido, solidária do injusto, quando dizemos o grito-queixa: “É injusto! Que injustiça!”. A justiça, portanto, ainda que pertença aos sistemas jurídicos que ela suscita, não se esgota neles. O sentido do injusto precede os argumentos dos juristas e dos políticos. (RICOEUR, 2014, p. 218-219)

1.2.8.2 A norma moral

O segundo momento da tríplice ética ricoeuriana refere-se à norma moral, isto é, à necessidade de submeter a visada ética à prova da norma. Trata-se, portanto, não do que é o mais adequado a ser feito a fim de atingir um bem, mas de a qual critério é necessário submeter as máximas de ação. Diante da particularidade e da pluralidade das concepções de felicidade ou prazer, a norma pode apresentar-se como critério transcendental de universalização.

Não é difícil visualizar que Ricoeur está ancorando sua reflexão na ética kantiana. No entanto, o filósofo francês chama a atenção para o fato de que os conflitos passíveis de serem gerados por um possível formalismo abstrato da norma, esse último solidário com o momento deontológico, sugerem um caminho da moral à ética quando houver impasses práticos. (RICOEUR, 2014, p. 227) Mas, antes disso (e aqui fica claro o vínculo entre os três elementos da ética de Ricoeur), é necessário salientar que a ética é enriquecida em sua passagem pela norma, além de ser inscrita no juízo moral em situação (sabedoria prática), conforme mostraremos na seção seguinte. O valor do momento correspondente à articulação da visada ética em normas reside na pretensão à universalidade que não está presente na particularidade e pluralidade das concepções de bem próprias do momento ético (visada de uma vida plena). É o que atesta Ricoeur:

Com efeito, a posição do formalismo implica a erradicação do desejo, do prazer e da felicidade; não enquanto maus, mas porque não satisfazem o critério transcendental de universalização em virtude do seu carácter empírico particular, contingente. É esta estratégia de depuração que, levada ao seu termo, conduz à ideia de autonomia, quer dizer, de auto-legislação, sendo esta a verdadeira réplica na ordem do dever do desígnio da vida boa. (RICOEUR, 1990a, p.10)

Quem obedece ao imperativo é autônomo, isto é, é autor da lei à qual obedece. Mas aqui pode residir o problema do formalismo. Enuncia o segundo imperativo kantiano, que corresponde à solicitude no plano ético: “age sempre de tal forma que trates a humanidade na tua própria pessoa e na pessoa de outrem, nunca como um meio, mas sempre também como um fim em si”.²³ Poderíamos perguntar-nos, a partir da fórmula da humanidade, o que o respeito acrescenta à solicitude ou o que a moral acrescenta à ética. Ricoeur responde: “É por causa da violência que é preciso passar da ética à moral”. (RICOEUR, 1990a, p. 10-11) A impossibilidade de reconciliar a pluralidade de concepções de

²³ No estudo oitavo de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur sugere que há uma vertente universalista do imperativo, representada pela ideia de humanidade, e uma vertente pluralista, representada pela ideia das pessoas como fins em si mesmas.

vida boa (de felicidade, ou ainda, de vida plena) reivindica o momento moral, a fim de possibilitar a coexistência.

Segundo Ricoeur (1990a, p. 11), Kant, ao dizer que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, pressupõe que a relação espontânea humana (estrutura da interação) é a exploração. A relação de um que tem poder sobre outrem, entre um que exerce a ação e outro que é vítima da ação representa o poder de uma vontade sobre outra. Perante as figuras múltiplas do mal, a moral elabora seus interditos. Frente à violência e à ameaça de violência, a moral é a figura que a solicitude assume. A exclamação “Isso é injusto!”, levantada ao experimentar pessoalmente ou visualizar uma injustiça sofrida por outrem, conduz à articulação desse grito (da vítima ou em prol dela) na forma de normas que deem conta do clamor por justiça.

Na teoria da justiça de John Rawls, a ideia de justiça é transportada do plano ético para o plano moral, visando uma solução procedimental à questão do justo.²⁴ Para Ricoeur, a questão em relação à teoria de Rawls é saber se sua concepção da justiça não reclama algum sentido ético prévio. Segundo o filósofo francês, esse elemento prévio corresponde às convicções ponderadas, que teriam como papel, analogamente ao caso kantiano, submeter as máximas à prova. O ponto de Ricoeur é que essas convicções ponderadas incidem na Regra de Ouro (“Não faça aos outros o que você não desejaria que fizessem a você”).

Com efeito, ao adotar o ponto de vista do mais desfavorecido [com o raciocínio do *maximin*], Rawls pensa como moralista e tem em conta a injustiça fundamental na distribuição de benefícios e de prejuízos em toda a sociedade conhecida. Por esse motivo é que, por detrás do seu formalismo, emerge o seu sentido de equidade, fundado no imperativo kantiano que proíbe de tratar a pessoa como um meio e exige

²⁴ A crítica completa de Ricoeur a Rawls por sua solução procedimental para a questão do justo foi apresentada, sobretudo, em *É possível uma teoria puramente procedimental da justiça? A propósito de Uma teoria da justiça de John Rawls*. (RICOEUR, 2008, p. 63-88). O filósofo francês procura explicitar a existência de um pressuposto ético no que ele chama teoria puramente procedimental da justiça de Rawls. Esse pressuposto ético conduz a uma compreensão de que a concepção de justiça em Rawls é dotada de uma circularidade não assumida, mas identificável.

tratá-la como um fim em si. E, por detrás desse imperativo, capto o impulso da solicitude, o qual, como mostrei acima, assegura a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça. (RICOEUR, 1990a, p.14)

Desse segundo momento, salientamos que Ricoeur, desde o início, concorda com a prova do momento moral. No entanto, essa é uma prova que não possui a palavra final. A filosofia hermenêutica ricoeuriana está bem ciente do trágico da ação e, por isso, das limitações do momento moral diante das aporias da ação humana. Ainda que a moralidade prescreva o agir humano, ela não é exatamente o agir. Por isso, a norma precisa ser provada na tragicidade do agir cotidiano.

1.2.8.3 A sabedoria prática

Ricoeur resgata, nesse terceiro momento de sua ética, a categoria aristotélica de *phronesis*, traduzindo-a por sabedoria prática ou juízo moral em situação. Diante do pluralismo de concepções de vida boa e da articulação desses projetos em normas, não estão ausentes divergências. Quando aplicadas às situações concretas, as normas podem gerar conflitos. Para Ricoeur, “[...] os conflitos ocorrem precisamente no momento em que caracteres obstinados e inflexíveis se identificam tão completamente com uma regra particular que se tornam cegos para quaisquer outras.” (RICOEUR, 1990a, p.14). A sabedoria prática, nos termos ricoeurianos, realiza, assim, a ponte entre a teleologia e a deontologia, isto é, entre a visada ética e a sua articulação em normas ou, ainda, entre o si que se põe e a norma que se impõe.

O formalismo da moral kantiana, marcado, segundo Ricoeur, por uma rigidez universalizadora, gera um impasse na medida em que não é capaz de responder às dificuldades e dúvidas do cotidiano, ao trágico da ação humana. Diante de cenários de incerteza ou das aporias das situações conflituais da prática, o imperativo categórico mostra-se vazio e problemático, ao não explicitar o que devemos fazer. O dilema pode ser apresentado nos seguintes termos: vale mais o respeito à norma universal ou o respeito às pessoas singulares? Segundo Ricoeur, “nestas 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)

O trágico da ação é deflagrado sobre o fundo do conflito de deveres. Com a experiência do trágico somos lançados a uma

problemática de caráter mais geral, a saber, que os princípios de justificação de uma norma moral ou jurídica não garantem a ausência de problemas em sua aplicação.²⁵ O conflito ético é inevitável, portanto, não apenas pela singularidade do caráter de cada ser humano envolvido no trágico da ação, mas também pela unilateralidade dos princípios morais quando confrontados com a complexidade da vida. Para resolver o conflito gerado pelo confronto da norma com o trágico da ação é necessário o recurso ao fundo ético, a fim de suscitar a sabedoria do juízo em situação. É o que advoga Ricoeur:

É para fazer face a tal situação que é exigida uma sabedoria prática, sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. Tal convicção não é, todavia, arbitrária na medida em que lança mão aos recursos do sentido ético mais originário que não passaram pela norma. (RICOEUR, 1990a, p.15)

Ricoeur explicita o que seja a sua compreensão da sabedoria prática a partir de três exemplos concebidos em três momentos, quais sejam, a estima de si, a solicitude e o sentido de justiça.²⁶

No nível da estima de si ('visada da vida boa'), há um confronto entre a pretensão de universalismo e os contextos históricos. Um exemplo é o conflito entre os direitos humanos e o multiculturalismo. Não nos damos conta de que a pretensão do universalismo da moral dos direitos humanos está impregnada de particularismo. Explicita Ricoeur:

Na Europa Ocidental, somos as testemunhas, e frequentemente os actores, de conflitos desse gênero em que se confrontam a moral dos direitos humanos e a apologia das diferenças culturais. O que não vemos é que a pretensão universalista

²⁵ Segundo Vieira, essa problemática do trágico da ação mediante a complexidade da vida já estava tematizada na antropologia filosófica de Ricoeur em *O Homem Falível*: "O trágico ecoa em sua orientação por uma ontologia que é também uma antropologia da desproporção ou uma antropologia filosófica do homem falível, cuja produção simbólica é perpassada pela perspectiva da finitude e pela culpabilidade." (VIEIRA, 2008, p. 216)

²⁶ Em *O si-mesmo como outro* a estrutura apresentada é a seguinte: a) estima de si corresponde, no plano moral, à autonomia; b) solicitude corresponde ao respeito pelas pessoas e, c) sentido de justiça corresponde às instituições.

vinculada à nossa proclamação dos direitos humanos se encontra ela própria manchada de particularismo, mercê da longa coabitação entre estes direitos e as culturas europeias e ocidentais onde pela primeira vez foram formulados. Tal não quer dizer que autênticos universais não se encontrem misturados nessa pretensão; mas só uma longa discussão entre as culturas – discussão que ainda mal começou – fará aparecer o que verdadeiramente merece ser chamado de “universal”. (RICOEUR, 1990a, p.15-16)

Diante dessa aporia, Ricoeur faz a defesa da admissão de universais em contexto, ou incoativos ou, ainda, em potencial nas culturas tidas por exóticas. Essa compreensão possibilitaria um equilíbrio entre universalidade e historicidade. “Só uma discussão ao nível concreto das culturas poderá confirmar, no termo de uma história ainda por advir, quais os universais pretendidos se tornarão universais reconhecidos.” (RICOEUR, 1990a, p.16) Retomaremos essa discussão adiante. Por ora, basta o aceno à defesa de Ricoeur de um universalismo que não se pretenda fixista para a discussão sobre direitos humanos.

No nível da solicitude (vida ‘com e para os outros’), o caso paradigmático proposto é o da prática da medicina em situações de alto risco, por exemplo, no âmbito prisional (como no internamento psiquiátrico compulsivo e na participação na execução da pena capital). Nesses casos, a ação do médico pode consistir num atentado contra a liberdade e a saúde. O princípio de beneficência parece colidir com a necessidade de cumprir abstratamente a norma. O médico, nesse caso, ver-se-á confrontado entre, de um lado, cumprir estritamente o Juramento Hipocrático, com o risco de ser expulso de suas funções no sistema prisional, e de outro, consentir com os constrangimentos próprios do meio prisional, tentando salvaguardar o mínimo de respeito a si mesmo, ao outro e à regra. A sabedoria prática consiste, em casos como esse, em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos, não se tratando, porém, de uma decisão arbitrária, mas de uma resolução que é tomada no interior do que Ricoeur designa *grupo de conselho*, no qual uma diversidade de pontos de vista é ponderada. (RICOEUR, 1990a, p.16-17)²⁷

²⁷ Outro exemplo apresentado por Ricoeur é o da verdade obrigatória para os moribundos. Nesse caso, há conflito entre dizer a verdade ao moribundo, sem medir a capacidade deste de recebê-la, isto é, agir por respeito à norma, ou

Um terceiro exemplo de conflito de deveres, situado na esfera da justiça (ou no âmbito das instituições justas), retoma a discussão rawlsiana sobre uma concepção puramente procedimental de justiça. Segundo Ricoeur, o problema da concepção de Rawls é que ela não tem em conta a heterogeneidade de bens na distribuição ou, dito de outro modo, a diferença qualitativa nas coisas a repartir-se. “A diversidade das coisas por partilhar desaparece no procedimento de distribuição.” (RICOEUR, 2014, p. 289) A questão que diz respeito ao que qualifica bens sociais primários como valiosos promove um espaço conflitual, visto que as significações não são homogêneas. A história sugere que não é possível uma classificação unívoca que ordene universalmente reivindicações básicas como segurança, liberdade, solidariedade, etc. É o debate público que poderá fazer emergir uma ordem de prioridades que, no entanto, refere-se a um período histórico e a um povo determinados e que, por isso, não é válida de uma vez por todas. Salvar o espaço público como âmbito permanente de discussão, nunca ausente de conflitos, é o que defende Ricoeur: “[...] é vão contar com um consenso que ponha fim aos conflitos. A democracia não é um regime político sem conflitos, porém um regime no qual os conflitos são abertos e negociáveis segundo regras de arbitragem conhecidas.” (RICOEUR, 2014, p. 297-298) Tanto a ideia de conflito a todo preço, quanto a de conciliação a todo preço são ideológicas e precisam ser criticadas. (RICOEUR, 1983, p. 157-165) Não é possível diluir os conflitos em um pretensioso consenso definitivo articulado em normas engessadas.

A tragicidade da ação possibilita compreender que os conflitos morais são permanentes.²⁸ Por isso, um engessamento da norma moral pode representar riscos. Diante da desorientação na qual o trágico da ação nos coloca é necessário deliberar bem, de modo que o ser humano que está engajado na práxis sente-se impelido a orientar a ação tendo diante de si seus riscos e custos, movido por algum nível de convicção.

A apropriação que Ricoeur realiza da categoria aristotélica *phronesis*, como virtude que possibilita a escolha adequada para situações conflituais específicas nas quais a aplicação tácita da norma é insuficiente, tem valor sobretudo enquanto pensada como *virtude ético-política*. Não se trata, portanto, de um simples cálculo individualista que

mentir a fim de não enfraquecer o doente terminal na sua luta contra a morte. (RICOEUR, 2014, p. 312)

²⁸ Para uma discussão a respeito da hermenêutica do trágico em Ricoeur, ver EYLER, 2014.

se prestaria à realização de fins espúrios. “É através do debate público, do colóquio amistoso, das convicções compartilhadas, que o juízo moral em situação se forma.” (RICOEUR, 2014, p. 340) A sabedoria prática precisa estar ancorada, portanto, em um *ethos*, uma série de disposições que orientem a deliberação. Uma escolha adequada visa realizar as concepções de vida boa que, não esqueçamos, está implicada diretamente na vida com os outros e em instituições justas.

2 O SUJEITO DO DIREITO ENTRE A ANTROPOLOGIA E A POLÍTICA

Nesse capítulo descreveremos o movimento que Ricoeur realiza do sujeito capaz ao sujeito do direito. Subjacente à reflexão está a antropologia ricoeuriana, baseada na noção de capacidades. Ficará evidente que o sujeito de direito é a pessoa, compreendida não como algo estático, imutável, mas como um projeto de realização, em suma, como sujeito capaz, apontando para a dimensão da *ipseidade* do si. Esse passo é fundamental visto que, em seguida, trabalharemos o conceito de reconhecimento, sobretudo focando na noção de reconhecimento mútuo, fundamental para a questão dos direitos humanos.

‘Capacidades’ pertence ao âmbito da antropologia filosófica e está para o autorreconhecimento, ao passo que ‘direitos’ remete à filosofia do direito e está para o reconhecimento mútuo. Quem é reconhecida é a pessoa, quem reconhece é a pessoa. “No que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa.” (RICOEUR, 2006, p. 211) Inversamente, ser reconhecido é ser identificado como pessoa livre e igual.

Ricoeur realiza um procedimento retroativo: do direito à moral, da moral à antropologia. Esse procedimento constitui-se a partir da pergunta *quem?*, tal como formulada na fenomenologia do homem capaz, apresentada no primeiro capítulo. A noção de homem capaz (*homo capax*) está latente ao discurso. Por isso, a caracterização do sujeito (ou ainda, da *pessoa*, conforme explicitaremos), na dialética entre *mesmidade* e *ipseidade*, e o constante recorrer às respostas à pergunta fundamental *quem?*, nos diversos momentos, conferirão sentido pleno à noção de capacidade do si.

Identificar que tipo de antropologia Ricoeur concebe é passo primordial, visto que o pensamento fenomenológico-hermenêutico distancia-se tanto de uma ontologia substancialista (que estaria mais ligada ao *cogito* cartesiano, onde o eu se põe com alguma definitividade), quanto de uma ontologia, digamos, pessimista (representada pela negação mesmo do *si* ricoeuriano). Na esteira da hermenêutica, o *si*, o ser humano, na dinâmica da identidade narrativa, precisa ser pensado como em processo de significação, de acordo com a metáfora do texto a ser interpretado e da ação a ser narrada. A política, por isso, como o direito e a moral, poderá fazer o recurso constante à ética que, por sua vez, tem como fundamento uma antropologia.

Com o *background* da filosofia do desvio, a ontologia ricoeuriana, que se propõe contemporânea, busca realizar um corte

transversal na filosofia em que se inscreve, a saber, a filosofia reflexiva, na medida em que, por meio da via longa de meditação, promove o desvio pela análise. O percurso formativo do sujeito é um processo de *poiesis* (um si poético) ou de *bildung* (construção), evidentemente, não solipsista, visto que identidade e alteridade estão implicadas.

Trilhado o caminho hermenêutico de identificação do sujeito capaz, Ricoeur investe nas ideias de reconhecimento mútuo e atestação - esta entendida na perspectiva de convicção da verdade do si, isto é, a confiança em sua permanência enquanto sujeito capaz e digno de estima e respeito - como basilares para a fundamentação dos direitos humanos. Nesse sentido, elucida Salles:

A atestação é a confiança depositada pelo filósofo na pessoa humana como ser eminentemente capaz, digno de estima e de respeito, no plano moral e jurídico, fundamentalmente por ser humana. Por isso, a atestação da universalidade dos direitos humanos sempre pressupõe o reconhecimento de seu fundamento ontológico objetivo, a saber: a pessoa humana como sujeito capaz e digno de estima e de respeito. (SALLES, 2014, p. 222-223)

É fundamental ressaltar que a marca epistemológica da atestação é a fragilidade de uma aposta. A fonte dessa aposta é o *reconhecimento da pessoa como sujeito capaz de estima e respeito*. Não é, portanto, um fundamento epistêmico na base da hipercerteza, imutavelmente sólido. Segundo Sebastian Purcell, a dimensão epistêmica da atestação, diferentemente da verdade concebida como *aletheia*, estabelece uma hermenêutica infinita, que pode ser descrita pelo processo aposta-verificação-transformação (PURCELL, 2013, p. 140-154). Como pano de fundo estão as dialéticas entre a autonomia e a vulnerabilidade, o voluntário e o involuntário (humanidade e inumanidade), a liberdade e a determinação, a *ipseidade* e a *mesmidade*, o caráter e a felicidade, o finito e o infinito, resolvidas na noção de identidade narrativa. Será novamente a noção de homem capaz que conferirá unidade à discussão, conforme atesta Ricoeur:

À primeira vista, minha obra é bastante dispersiva; e ela se parece assim porque cada livro se organiza em torno de um problema bem definido: o voluntário e o involuntário, a finitude

e o mal, as implicações filosóficas da psicanálise, a inovação semântica atuante na metáfora viva, a estrutura linguística da narrativa, a reflexividade e os seus estágios. Foi somente nos últimos anos que pensei poder colocar a variedade de tais aproximações sob o título de uma problemática dominante: escolhi o título do homem agente e do homem capaz de... [...] É, pois, em primeiro lugar o poder de recapitulação inerente ao tema do homem capaz de... que me pareceu, contrariamente à aparência de dispersão da minha obra, como um fio condutor equiparável àquele que tanto admirei em Merleau-Ponty durante os meus anos de aprendizagem: o tema do ‘eu posso’ (RICOEUR, 2000, p.15-16).

A ideia de atestação (e de reconhecimento, correlata dessa em *Percurso do Reconhecimento*²⁹) mostrará sua fecundidade na medida em que é a partir da afirmação do poder do agente que a justiça se cumprirá. A responsabilização do agente tem por base o autorreconhecimento desse como agente criador de seu agir. Mesmo a autonomia do sujeito está garantida pela atestação do si, que imputa suas ações a si mesmo. Quando ele, ao ser interpelado pela pergunta *quem é o autor de tal ação?*, responde ‘eu fiz’, atesta ser o agente implicado e reconhece-se como responsável pelo cometido. Para o âmbito jurídico, a atestação do agente é elementar, possibilitando o julgamento, a pena, a restituição à vítima, em caso de ação violenta. Reconhecendo-se como responsável por suas ações, o sujeito poderá refletir se procede corretamente ou não.

2.1 DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO DE DIREITO

Tendo estabelecido as marcas fundamentais da antropologia de Ricoeur, que afirma que o sujeito capaz (de dizer, agir, narrar e ser imputado) é a base da discussão moral, pergunta-se: *quem é, afinal, o sujeito do direito?* É a partir da noção de *capacidade* que Ricoeur conduzirá a resposta a essa pergunta. Ela “[...] constitui o referente último do respeito e do reconhecimento do homem como sujeito de

²⁹ Segundo Gonçalo Marcelo, a obra *Percurso do Reconhecimento* interage decisivamente com *O Si-Mesmo como Outro* ao transformar o conceito de atestação em reconhecimento e ao adicionar a memória e a promessa à lista das capacidades humanas. (MARCELO, 2011, p. 112)

direito.” (RICOEUR, 2008, p.22) O si só será de fato capaz, sujeito real, quando for caracterizado como cidadão, sujeito de direitos e deveres. Essa transição supõe o movimento de alteridade, inerente à identidade narrativa. É na ideia de reflexividade que está situada a possibilidade de avaliação dos discursos, dos atos e das narrativas.

As capacidades fundamentais do sujeito, reveladoras de sua autonomia, são pressuposto do sujeito capaz, de tal modo que, na ausência delas, moral, direito e política careceriam de fundamento. Confirma Saldanha: “Imagine-se, a este respeito, que o sujeito não era mais do que um reflexo e um brinquedo, seja das suas tendências inconscientes, seja da sua cultura, seja da sua classe social, etc. Nesse caso, onde procurar os culpados? A quem atribuir responsabilidades?” (SALDANHA, 2009).

Para proceder à análise do sujeito do direito, Ricoeur retoma, em *Quem é o sujeito do direito?* (RICOEUR, 2008, p. 21-31), a fenomenologia do homem capaz, apresentada amplamente em *O Si Mesmo como Outro* (1991) e depois ampliada e revista em *Percurso do Reconhecimento* (2006). Inicia com a pergunta *quem fala?*, a mais primitiva, cuja resposta implica identificar um sujeito capaz de designar-se como autor de suas enunciações e responder por elas. Na resposta à pergunta *quem é o autor de tal ação?*, atribui-se a alguém uma ação.

O próximo passo, instruído pela pergunta sobre a identidade do si, aponta para o componente narrativo da identidade: ao passo que a identidade das coisas está marcada pela imutabilidade, a identidade do si admite mudança. Um último momento diz respeito à introdução de predicados éticos ou morais, associados à ideia de bem (boa vontade) e de obrigação (moral).

Nós mesmos somos dignos de estima ou de respeito enquanto somos capazes de considerar como boas ou más, de declarar como permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados “bom” e “obrigatório” aos próprios agentes. (RICOEUR, 2008, p.24)

A partir da já apresentada (cf. seção 1.8) distinção entre ética (teleologia) e moral (deontologia), Ricoeur afirma a implicação mútua da estima de si com a avaliação ética das nossas ações que visam a vida boa (Aristóteles) e um nexos entre o autorrespeito e avaliação moral das ações (Kant). É como digno de autoestima e autorrespeito que o sujeito

pode ser imputado ética e juridicamente. Nos estimamos e respeitamos porque nos identificamos como locutores de nossas enunciações, agentes de nossas ações, protagonistas e narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos. “Estima de si e respeito de si dirigem-se assim reflexivamente a um sujeito capaz” (RICOEUR, 2008, p.28)

Mas o sujeito capaz não é ainda um verdadeiro sujeito de direito enquanto forem ausentes as condições de atualização de suas habilidades. São necessárias mediações, interpessoais e institucionais, para que os poderes do sujeito sejam efetivados na forma de direitos. A alteridade, uma vez mais, é basilar para que os direitos sejam concebidos. O conceito de mediação não deve ser pensado como externo ao sujeito, mas como constituinte de sua identidade pessoal. Com a análise da mediação da alteridade Ricoeur deseja, primeiramente, acentuar que a relação com um terceiro (no nível interpessoal e institucional) é tão primitiva para a constituição do si quanto a relação face-a-face com um tu. Além disso – e isso é o mais relevante para o nosso propósito -, o autor quer explicitar as condições de possibilidade do sujeito do direito, que são também condições de efetuação das suas capacidades e que se realizam no âmbito da cidadania.

Não basta, portanto, uma relação eu-tu e uma confiança de que esse modo de relação estabeleceria vínculos suficientes para uma coesão do ponto de vista sócio-político. Entre o eu e o tu, emerge um (outro) terceiro, seja sob a forma da alteridade interpessoal, seja sob a forma da alteridade institucional. A passagem da capacidade à efetivação dá-se, assim, em uma constituição triádica (eu, tu, terceiro), nos quatro níveis da análise antropológica do homem capaz (de dizer, de agir, de narrar, de imputação). Explicitemos.

No nível do sujeito falante, a fala realiza-se num *contexto de interlocução*, envolvendo um locutor e um destinatário, ambos sabedores das regras de troca de discursos. Tal como o si se autodesigna como um ‘eu’, o outro pode designar-se como um ‘eu’. Mas falta ainda a referência da instituição da linguagem, isto é, das regras comuns da linguagem que envolvem os sujeitos da interlocução. A isso soma-se o fato de que a confiança na regra de sinceridade nas falas é base fiduciária, condição de qualquer relação interpessoal. Na categoria *promessa* isso fica bastante evidente: “Não cumprir a promessa é trair a expectativa do outro e, ao mesmo tempo, a instituição que medeia a confiança mútua dos sujeitos falantes” (RICOEUR, 2014, p. 311)

No nível do sujeito agente, o autor da ação está situado em um contexto de interação, tendo o outro como antagonista ou coadjuvante. Um jogo constante entre conflito e interação, no qual um agente está

ligado ao outro por sistemas sociais, se estabelece. Ricoeur ressalta a fundamentalidade das organizações que estruturam a interação:

Inversamente, e em oposição a um comunitarismo personalista que sonharia reconstruir o laço político sobre o modelo da ligação interpessoal ilustrada pela amizade e pelo amor, deve ser afirmado que a organização dos sistemas sociais é a mediação obrigatória do reconhecimento (RICOEUR, 2008, p. 27-28)

No nível do sujeito que narra, isto é, na identidade narrativa, minha narração está enredada com as narrações dos outros. Ao contar histórias sobre mim ou sobre outrem, há uma multiplicidade de personagens envolvidos e inter-relacionados. A história, compreendida como historiografia, seria, então, a instituição que manifesta e preserva a dimensão temporal de instituições como as nações, os povos, as classes e as comunidades, nas quais estão implicadas e ligadas as histórias de vida de uma diversidade de agentes. A história é também a via de preservação e compartilhamento das memórias, sobretudo das vítimas, conforme desenvolveremos no último capítulo.

No nível da imputabilidade, há de acentuar-se o caráter intersubjetivo da responsabilidade. Ricoeur serve-se, novamente, do exemplo da promessa como estrutura de confiança. Essa estrutura amplia-se a ponto de configurar-se em *pactos* e *contratos* que assumem forma jurídica. Nesse âmbito, “o face a face já não é o tu, mas o terceiro que designa de modo assinalável o pronome cada qual, pronome impessoal, mas não anônimo”. (RICOEUR, 2008, p.32)

Por fim, chega-se ao âmbito político como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas. No espaço público o sujeito desenrola sua história. É nesse espaço que se constata a pluralidade própria das relações humanas que, para além do face-a-face, caracteriza o desejo de convivência em uma comunidade histórica. O fruto desse querer-conviver juntos é o poder político, que se apresenta em continuidade com o poder (*agency*) do homem capaz. Ao nível político pertence o valor ético da justiça, que constitui a relação entre o si e o cada qual. Evidencia Ricoeur: “Ora, quem é o defrontante da justiça? Não o tu identificável por teu rosto, mas *cada um* na qualidade de *terceiro*. “A cada um o que lhe cabe”, esse é seu lema.” (2008, p. 30) Ricoeur concebe, assim, a sociedade como um sistema de distribuição

de papéis, encargos, tarefas, para além da simples distribuição no plano econômico.³⁰

Estamos habilitados, agora a responder à pergunta fundamental dessa seção: *quem é o sujeito de direito?* Em primeiro lugar, é o *sujeito digno de estima e de respeito*. No plano da antropologia filosófica, esse sujeito é concebido por meio da enumeração de suas capacidades atestadas. Nesse primeiro nível, Ricoeur corrobora com a tradição liberal na afirmação de que há direitos do indivíduo que precedem o Estado (a saber, os direitos humanos ou os direitos fundamentais), estando vinculados às suas capacidades e potencialidades. A segunda resposta é de que são necessárias as mediações interpessoais e institucionais – dentre elas, o Estado –, sem as quais as capacidades (e direitos correspondentes) permaneceriam virtuais. Essa resposta vai em direção oposta ao que o filósofo francês chama *versão ultra-individualista do liberalismo*, visto que, ao fazer a distinção entre capacidade e realização, Ricoeur afirma que sem a mediação institucional (entenda-se aqui, também, a do Estado) o indivíduo não é de fato ser humano. Assim advoga o filósofo francês:

Sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem; para sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político; nesse sentido, essa pertença não é passível de revogação. Ao contrário. O cidadão oriundo dessa mediação institucional só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que, somando-se às condições *necessárias* pertinentes a uma antropologia filosófica, se torna uma condição *suficiente* de transição do homem capaz ao cidadão real. (2008a, p. 31).

Ricoeur (RICOEUR, 2008b, p. 79) esclarece essa distinção entre capacidade e realização do seguinte modo: o sujeito do direito é simultaneamente pressuposição da investigação jurídica e horizonte da prática jurídica; o direito representa, assim, um paradoxo entre condição de possibilidade do sujeito do direito e tarefa deste. Tomando o par autonomia e vulnerabilidade pode-se situar o paradoxo: a autonomia

³⁰ Não discutiremos aqui os princípios da justiça. Vale apenas ressaltar o debate sobre Rawls e a teoria puramente procedimental da justiça apresentado em *O justo 1* (cf. nota 20).

funciona como atributo fundamental pelo qual se estrutura o direito. No entanto, é por conta da vulnerabilidade que a autonomia se torna condição de possibilidade para que a prática jurídica se transforme em tarefa. Conclui o filósofo francês: “Sendo autônomo por hipótese, o ser humano deve tornar-se autônomo.”³¹ (RICOEUR, 2008, p. 79)

O si é digno de estima não por suas realizações, mas por suas capacidades. Não se trata do plano físico, mas do plano ético. Sou esse ser que pode avaliar suas ações e, estimando bons os objetivos de algumas delas, é capaz de avaliar-se, estimar-se bom. Ainda que o discurso do ‘eu posso’ esteja em primeira pessoa, a mediação do outro é fundamental no trajeto da capacidade à efetivação.

Salles e Bentes trazem à baila a implicação entre o sujeito do direito e sua inserção na política como cidadão:

Ao indagar quem é o sujeito do direito, Ricoeur está elevando a discussão para o nível do reconhecimento ético, hábil em identificar o outro como pessoa digna de ser estimada e respeitada. Busca-se formar um sujeito habilitado a inscrever o seu papel na sociedade, ou seja, a exercer plenamente a cidadania, como condição existencial indispensável para o aperfeiçoamento de seu intelecto e de sua vocação para a política. Sobretudo, o aporte ricoeuriano permite dar visibilidade ao sujeito de direito, apto a ser estimado e respeitado, e, portanto, a constituir-se em agente ético na reflexão e construção da política, e particularmente na formação de sociedades mais justas. (SALLES; BENTES, 2011, p. 114)

Ricoeur (2014, p. 198) aponta, por fim, para o risco de se assumir o sujeito como apresentado por várias filosofias do direito natural que - ao pressuporem um sujeito completo e coberto de direitos antes de

³¹ Parece-nos que Ricoeur extrai essa noção da filosofia de Hegel, o que vemos, por exemplo na referência ao texto hegeliano: “A vontade é livre, de tal forma que a liberdade é simultaneamente a substância do direito e o seu objectivo, enquanto que o sistema do direito é a liberdade tornada real.” (Hegel *apud* RICOEUR, 2011b, p. 130). Kant afirma algo semelhante em *Sobre a Pedagogia*: “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” (§444) Isto é, o ser humano é pressuposto da educação e, simultaneamente, horizonte da prática educacional

ingressar na sociedade - colocam como contingente e revogável a sua participação na vida comum. Nesse caso, o sujeito é indivíduo e não pessoa, visto que não estabelece vínculos sociais (fato que explicitaremos na próxima seção). A consequência é que esse indivíduo, esperando do Estado seus direitos (naturais), não se sente obrigado aos encargos ligados ao aperfeiçoamento do vínculo social. “Essa hipótese de um sujeito de direito, constituído anteriormente a qualquer vínculo social, só poderá ser refutada se sua raiz for cortada. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetivação.” (RICOEUR, 2014, p. 198-199) Por isso, para que o indivíduo humano torne-se pessoa são necessárias certas instituições e o serviço a essas instituições é condição para o desenvolvimento do ser humano. (RICOEUR, 2014, p. 294)

2.2 A CONCEPÇÃO DE PESSOA

Ao tratarmos da fundamentação filosófica dos direitos humanos não poderíamos nos esquivar do tema da pessoa. Mais ainda porque esse é um conceito relevante na teoria ricoeuriana. Antecipamos essa discussão nessa seção, mas o escopo dela será melhor definido no próximo capítulo. Quando percorrermos a temática do reconhecimento (na próxima seção), também ficará evidente que quem reconhece ou é reconhecido é o sujeito capaz (o qual, pelas mediações institucionais, constitui-se em sujeito do direito); esse é, adiantamos de antemão, a pessoa.

O conceito de pessoa de Ricoeur gira em torno de dois polos. O primeiro é o das capacidades ou habilidades que um sujeito, o ser humano, atribui-se, isto é, atesta ou reconhece em si mesmo. O segundo polo é o recurso aos outros, seja o tu do face-a-face, seja o *cada qual* no âmbito da justiça. Esse confere *status* ético, sócio-político e mesmo jurídico ao si.

A pessoa é, portanto, numa primeira instância, o sujeito que se expressa, que inicia cursos de ação no mundo, constrói a sua identidade narrativamente. Ela se auto-afirma. Ao mesmo tempo, a pessoa é reconhecida e reconhece no nível sócio-político, sendo preenchida como um homem capaz de direitos e deveres, um cidadão responsável, inserido em um contexto de justiça.

A definição de pessoa de Ricoeur pode ser extraída desde as reflexões de *O Si Mesmo como Outro* até *Percurso do Reconhecimento*. Segundo Roberto Lauxen (2013, p. 595), não seria exagerado dizer que *O Si Mesmo como Outro* seria, inclusive, uma resposta à incompletude

ou uma análise conceitual mais rigorosa do tema da pessoa em Mounier.³² O autor não reafirma o conceito aos moldes cristãos, visto que estaria carregado de uma ontologia substancialista, com categorias metafísicas-dogmáticas, às quais ele objeta. No entanto, dada a influência que recebeu de Mounier e, em certa medida, do seu personalismo, Ricoeur “devolve” a pessoa ao seu lugar de discussão. Essa defesa será apresentada, sobretudo, em *Morre o personalismo, volta a pessoa* (RICOEUR, 1983b) e depois complementada em *Abordagens da Pessoa* (RICOEUR, 1990c). O objetivo do primeiro escrito é demonstrar a inconsistência do personalismo e, ao mesmo tempo, atestar o valor da categoria pessoa. Esclarece, inicialmente, Ricoeur:

Volta a pessoa! Não insisto sobre a fecundidade política, econômica e social da ideia de pessoa. Baste-me evocar um único problema: o da defesa dos direitos humanos em outros países que não o nosso, ou o dos direitos dos prisioneiros e dos detentos em nosso país, ou ainda os difíceis casos de consciência postos pela legislação de extradição: como se poderia argumentar em cada um desses casos sem referência à pessoa? (RICOEUR, 1990b, p.158)

³² Mounier propõe uma dialética de dois termos: pessoa e comunidade. Já Ricoeur constitui sua reflexão sobre a pessoa a partir de três termos: estima de si, solicitude e instituições justas. Segundo o filósofo francês, essa estruturação completa a do personalismo, uma vez que com a introdução da noção de instituições justas, distingue o âmbito das relações interpessoais, que são configuradas pela lógica da amizade. Relações interpessoais e relações institucionais pertencem a âmbitos diferentes. Nas relações interpessoais, o outro é um tu, um rosto. Nas relações institucionais, o outro é o cada qual de um sistema distributivo de justiça. “Distinguindo-se claramente relações interpessoais e relações institucionais, rende-se plena justiça à dimensão política do *ethos*. Ao mesmo tempo, libera-se a ideia comunitária de um equívoco que no fim a impede de se desdobrar plenamente nas regiões das relações humanas onde o outro fica sem rosto, sem que por isso fique sem direitos. Distinguindo fortemente amizade e justiça, preservamos a força do face a face, ao mesmo tempo em que damos um lugar ao cada um sem rosto. Em outros termos, sob o termo de outro, é preciso colocar duas ideias distintas: outrem e cada qual.” (RICOEUR, 1990c, p. 168)

Uma primeira atestação ricoeuriana refere-se à derrota que o personalismo, como sistema de ideias, sofrera pelo estruturalismo. Entre determinação (estruturalismo) e autonomia (personalismo), o sujeito viu-se desorientado. O personalismo carregaria consigo uma carga de idealismo transcendental. Ainda assim, afirma Ricoeur, a pessoa apresenta-se como melhor candidato a sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais.

Segundo Lauxen, Ricoeur assume em *Note sur la personne* (um dos primeiros escritos do autor francês com a marca do personalismo) a via negativa para definir pessoa. A pessoa não é, para Ricoeur,

[...] suas forças biológicas que asseguram um equilíbrio vital relacionada ao temperamento; não é suas forças psicológicas: sistemas de hábitos, tendências, instintos herdados ou adquiridos, que prolonga o temperamento no caráter; por fim, ela não é produto da uma mentalidade que marca o caráter, produto de forças sociais anônimas. (LAUXEN, 2013, p. 596)

Para que a categoria pessoa firmar-se como valorosa nas discussões ético-políticas é necessário passar de uma concepção de pessoa como indivíduo atomizado, noção essa própria do liberalismo clássico, para pensar a pessoa como atitude. A noção de pessoa é, por isso, definida positivamente por Ricoeur pela categoria *ato*. “A pessoa é a que reivindica um certo ato, que se solidariza com este ato, assume as consequências, é responsável por ele” (RICOEUR, 1936, p. 439). Há um vínculo forte entre a ação e um agente, de modo que a pessoa designa-se pelo assumir de seus atos, seja como *meu* ato (Eu-mesmo), seja como *teu* ato (Tu-mesmo), mas jamais como *um* ato, não adscrito a um agente. (RICOEUR, 1936, p. 439) Nesse sentido, ato e pessoa são irredutíveis à categoria objeto.

Ao servir-se da noção de ato, Ricoeur demonstra representar certa continuidade às raízes do pensamento de Mounier. A oposição entre a definição da pessoa como atitude contrasta fundamentalmente com a noção de indivíduo, categoria contra a qual o personalismo opôs-se. (LAUXEN, 2013, p. 599)

A definição de pessoa de Ricoeur aponta para a questão da *ipseidade*. A perspectiva da identidade-ipse, como movimento do si e manutenção pela promessa, subjaz a teoria da pessoa. De certo modo,

poderíamos afirmar que a pessoa é, simultaneamente, dom e tarefa, como projeto. Isso já estava sublinhado por Ricoeur em *Homem Falível*:

O que devemos primeiro estabelecer é que a pessoa é principalmente um projeto que eu represento para mim mesmo, que coloco diante de mim e entretenho, e que esse projeto da pessoa é, como o objeto, mas de uma maneira totalmente irreduzível, uma "síntese" que é efetuada. Este projeto é o que chamo de humanidade, não no sentido coletivo de todos os homens, mas na qualidade humana do homem, não numa enumeração exaustiva dos seres humanos, mas no significado abrangente do elemento humano capaz de orientar e regular uma enumeração de seres humanos. A humanidade é a personalidade da pessoa, assim como a objetividade era a *coisalidade* da coisa; é o modo de ser em que toda aparência empírica do que chamamos de ser humano deve ser padronizada. (RICOEUR, 1986, p. 69-70; tradução nossa)³³

Em *Abordagens da Pessoa*, Ricoeur realiza uma criteriologia da atitude-pessoa (1990c, p. 159-162). Primeiramente, a noção de *crise* é essencial para caracterizar a pessoa enquanto unidade. Perceber-se em crise, como pessoa deslocada, sobretudo depois das críticas dos *mestres da suspeita* (Marx, Nietzsche e Freud), é o primeiro momento constitutivo da pessoa entendida como atitude. O sujeito não pode mais ser compreendido como fonte autônoma dos valores ou como soberano de sua interpretação arbitrariamente. À instabilidade dessa situação, soma-se, no entanto, a noção de *intolerável*: ainda que eu esteja posto em crise, sou capaz de afirmar “há algo que eu desprezo” e discernir a

³³ No original: “What we must first establish is that the person is primarily a project which I represent to myself, which I set before me and entertain, and that this project of the person is, like the thing but in an entirely irreducible way, a "synthesis" which is effected. This project is what I call humanity, not in the collective sense of all men but the human quality of man, not an exhaustive enumeration of human beings but the comprehensive significance of the human element that is capable of guiding and regulating an enumeration of human beings. Humanity is the person's personality, just as objectivity was the thing's thingness; it is the mode of being on which every empirical appearance of what we call a human being should be patterned.” (RICOEUR, 1986, p. 69-70)

estrutura dos valores do momento histórico. É possível identificar algo como um mínimo moral comum que nos sirva de orientação razoável. Acrescenta-se ao intolerável a ideia de *engajamento*, de compromisso, entendido como critério que me leva a identificar-me com uma causa. A capacidade de, diante da crise, continuar agindo com alguma estabilidade, reside na possibilidade de engajamento.

A estabilidade nessa causa constitui uma *convicção*, pela qual a atitude-pessoa toma partido, reconhecendo algo mais durável que si. O critério do engajamento conduz à compreensão de que a fidelidade a uma causa denota uma postura da pessoa diante do tempo, qual seja, a *virtude da duração*, que se expressa na fidelidade a uma direção, fruto de uma deliberação. Essa ‘duração no tempo’ estabelece a identidade como narrativa. A identidade pessoal, que é caracterizada por sua dimensão narrativa, é marcada por uma temporalidade que pode ser chamada constitutiva da pessoa. A pessoa é sua própria história. (RICOEUR, 2016, p. 291)

A identidade pessoal, supondo a alteridade, demanda conflitos próprios à relação social, na qual estão envolvidos sujeitos com diferentes engajamentos (são *adversários*, em certo sentido, do meu engajamento). Considerando as imperfeições da causa que leva a um engajamento, não posso senão estimar os adversários do compromisso que estabeleci a mim. “Esforço-me por me descentrar no outro e por fazer o movimento mais difícil de todos, o movimento de reconhecimento do que dá uma valor superior ao outro, a saber, o que é para ele seu intolerável, seu compromisso e sua convicção.” (RICOEUR, 1983b, p.161) Trata-se de *atestar* a possibilidade de galgar estados de paz e assumir como tarefa a busca de consensos em torno dos ‘intoleráveis’. Assim afirma Ricoeur:

Não creio que possa haver compromisso com uma ordem abstrata de valores sem que eu possa pensar essa ordem como uma tarefa para todos os homens. O que implica uma extraordinária aposta. A aposta na convergência do que há de melhor em todas as diferenças. A aposta em que as conquistas do bem sejam cumulativas e que as interrupções do mal não constituam sistema. Isso não posso provar. Não posso verificar; só posso atestá-lo se a crise da história se tiver tornado meu intolerável e se a paz – tranquilidade da ordem – se tiver tornado minha convicção (RICOEUR, 1983b, p. 162)

A busca por convicções ponderadas e a constituição de um mínimo moral comum parecem ter orientado o pensamento maduro de Ricoeur. A confiança na possibilidade de consensos em torno de questões básicas da convivência, quase nos termos de um *ethos* universal, apresentou-se como um postulado para pensar a ação humana nos termos da estima e do respeito mútuos.

2.2.1 Uma fenomenologia da pessoa

A fenomenologia hermenêutica da pessoa realizada por Ricoeur delinea os estratos de constituição da pessoa. Primeiro, ela é pensada na linguística: que contribuições as filosofias da linguagem podem trazer à investigação sobre a pessoa? No plano da semântica, a pessoa é entendida como singularidade. “A pessoa é uma das coisas que distinguimos por referência identificadora.” (RICOEUR, 2014, p. 1). Isso se dá com base em operadores específicos de individualização, como as descrições definidas, os nomes próprios e os dêiticos, os adjetivos e os pronomes demonstrativos, os pronomes pessoais, os tempos verbais. Nesse nível, o indivíduo humano é ainda pessoa em potencial, mas não um sujeito capaz. Isso porque todas as coisas podem ser definidas como amostras indivisíveis de algo, por distinção. Aqui, “a pessoa é uma das ‘coisas’ das quais falamos”, mas ainda não ‘coisas’ de um tipo particular. (RICOEUR, 2014, p. 6)

Por isso, acompanhando Strawson, Ricoeur isola entre os particulares com os quais individualizamos as coisas os chamados “particulares básicos”, ou “conceitos primitivos” de toda referência identificante sem os quais não poderíamos reportar para além deles sem pressupô-los no argumento que pretendesse derivá-los de outra coisa. Esses particulares são os *corpos* e *peçoas*, categorias com as quais classificamos os entes. ‘Pessoa’ vigora, portanto, como um conceito tão primitivo quanto o de ‘corpo’.

‘Pessoa’, no entanto, não obstante essa distinção, não é um referente diverso do corpo (como se fosse uma alma do corpo), mas é um único referente dotado tanto de predicados físicos, quanto de predicados psíquicos. A pessoa é, nesse sentido, o seu corpo.³⁴ Ou,

³⁴ Uma referência clara ao conceito marceliano, de base cristã, de encarnação. Para Gabriel Marcel, o dado empírico da corporeidade constitui a situação do ser humano. Entre mim e meu corpo não há uma relação objetual ou de posse instrumental, mas ‘sou meu corpo’, sem que isso implique um monismo

como diz Ricoeur, “possuir um corpo é o que fazem ou o que são as pessoas.” (RICOEUR, 2014, p. 9)

A pessoa será finalmente explicitada como particular básico na continuidade da afirmação de três teses de Strawson:

1) atribuímos a nós dois tipos de predicados, os predicados físicos (como, por exemplo, X *mede* 1,75m de altura) e os predicados psíquicos (X *lembra* de ter conversado com seu amigo hoje);

2) é à mesma entidade (a pessoa), e não a entidades diversas (como espírito/alma e corpo) que atribuímos os dois tipos de predicados;

3) os predicados psíquicos (estados mentais) conservam o mesmo sentido quer sejam atribuídos a si mesmo ou a outros que não a si mesmo (entendo a raiva sendo ela dita como sentida por X, Y ou Z). (RICOEUR, 2014, p. 12-16)

Uma das grandes vantagens de pensar a pessoa pela referência identificante e como um conceito primitivo é a superação de uma antropologia dualista, baseada no par corpo-alma. Pessoa não é, assim, algo diferente do corpo, visto que se trata de uma dupla outorga de predicados sem uma dupla referência.

Mais relevante para essa fenomenologia da pessoa é a contribuição da pragmática. Por meio da análise oferecida por essa disciplina, entende-se que eu e tu estão implicados no processo de interlocução, segundo a teoria dos *speech acts*:

Enquanto no nível da semântica a pessoa era apenas uma das coisas a respeito das quais falamos, no nível da pragmática a pessoa é imediatamente designada como si, na medida em que o sujeito falante designa a si mesmo cada vez que especifica o ato ilocutório no qual engaja sua palavra. (RICOEUR, 1990c, p. 171)

Em relação ao homem que age e sofre, Ricoeur salienta a capacidade de autolegislação sobre a ação. A problemática da pessoa é idêntica, no campo de ação, com a questão de *quem fez o que e porquê*. Eu faço (intencionalmente, inicio por mim um curso de ação no mundo), com outros que também agem (interação entre agentes e pacientes), de

materialista. Para uma leitura ricoeuriana de Marcel: RICOEUR, 1984, p. 47-64. Sobre as possíveis conexões entre Ricoeur e Marcel ver: BEATO, 2014, p. 113-137.

acordo com padrões de excelência³⁵ – que são avaliativo-normativos (dimensão institucional). “Pode-se dizer, esquematicamente, que a problemática da pessoa se identifica, no campo da ação, com a problemática do quem? (quem fez o quê?, por que?).” (RICOEUR, 1990b, p. 174)

A dimensão narrativa da pessoa proporciona ao homem analisar sua vida na temporalidade. Ele se concebe como alguém que se desenrola no tempo, narrando sua vida, em busca da felicidade, com os outros, em instituições justas. Ressalta-se a dimensão de historicidade: “a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (RICOEUR, 2014, p. 112) Maria Portocarrero salienta que, no projeto de Ricoeur, as dimensões de mediatez, de historicidade e de temporalidade da pessoa são apresentadas como resposta ao impasse entre a superexaltação do sujeito no *cogito* e a sua destituição no niilismo, de tal sorte que a autonomia autopoietica do si (na qual, salientamos uma vez mais, está implicada a alteridade) é o que descreve a pessoa. Assim a autora se expressa:

Procurando então, acima de tudo, ultrapassar o modelo substancialista e individualista tradicional do Cogito, para o poder pensar no seio da ação, Ricoeur pretende chegar depois de *Temps et Récit*, mais precisamente na obra *Soi-même comme un autre* a uma noção de pessoa que situada desde logo no seio da interação, sabe que apenas se conhece de forma mediata. Isto é, que apenas toma conhecimento de si por meio do modo como, nomeadamente, se auto designa perante um outro, pelo modo como age e ascreve a si as suas ações, pelo modo como é capaz de reunir e contar a história da sua vida, de ser responsável e imputável. Ora, este novo si mesmo agente e temporal não se reduz já a um mero *que*, pois não é uma coisa puramente pensante, nem uma coisa sobre a qual se fala; é antes o único ente capaz de

³⁵ Ricoeur acompanha a noção de *standards of excellence* de MacIntyre, em *After Virtue*: “Esses padrões de excelência são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada. [...] As práticas como observamos na esteira de MacIntyre, são atividades colaborativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente.” (RICOEUR, 2014, p. 192).

se fazer próprio, de se reconhecer a si mesmo na mistura de permanência e não permanência que implica a sua história de vida, isto é de se fazer um *quem* (PORTOCARRERO, 2010, p. 28)

Para Ricoeur, o sentido mais pleno da pessoa como *ipseidade* constitui-se no nível da identidade narrativa.³⁶ Como identidade narrativa, o sujeito não é o eu cartesiano que se põe imediatamente, nem é o indivíduo liberal dado prontamente, mas é um si que se narra, assumindo uma atitude singular diante do mundo. Por isso, algumas lições podem ser retiradas da identidade narrativa para uma filosofia da pessoa.

Primeiro, a auto-estima, termo inicial do *ethos* pessoal (estima de si, solicitude, sentido de justiça), corresponde à identidade narrativa. Eu sou capaz de estimar a mim mesmo na medida em que reúno minha vida em uma unidade, isto é, penso a coesão de minha pessoa na sequência de uma vida. Isso ficou claro no primeiro capítulo, ao afirmarmos que a identidade narrativa realiza a mediação entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*. Segundo Ricoeur, a identidade narrativa liberta a filosofia da pessoa de duas dicotomias, a saber, a do substancialismo da pessoa, que afirma a imutabilidade de um núcleo atemporal, e a da

³⁶ A identidade narrativa integra a aparente cisão entre *mesmidade* e *ipseidade* da pessoa. Parece que em *Homem Falível* Ricoeur já apontava para a distinção entre *mesmidade*, correspondente ao caráter, e *ipseidade*, correspondente à felicidade, entendida como projeto existencial. O problema de então era conciliar caráter e finitude, e apresentar a pessoa como síntese entre um e outro, empreitada que será levada a cabo, ainda que em outra perspectiva, como acena Ricoeur (2014, p. 119-122) em *O Si-Mesmo como Outro*, com o desenvolvimento da ideia de identidade narrativa. Em *Homem Falível* Ricoeur sustentava que pessoa é a síntese efetuada entre o caráter, em sua finitude, e a felicidade como projeto infinito. A identidade pessoal é a concretude dessa síntese como um projeto que proponho a mim mesmo. E ainda: “Este projeto é o que eu chamo de humanidade, não no sentido coletivo da mente humana, mas uma enumeração exaustiva dos seres humanos, mas o significado completo do elemento humano que é capaz de orientar e regular uma enumeração de seres humanos. [A humanidade] é o modo de ser em que toda aparência empírica do que chamamos de ser humano deve ser padronizada. Na linguagem heideggeriana é a constituição ontológica dos 'seres' humanos.” (RICOEUR, 1986, p. 70) A mudança de compreensão e o avanço de *O Si-Mesmo como Outro* podem ser visualizados em: “O caráter, diria eu hoje, designa o conjunto das disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa.” (RICOEUR, 2014, p. 121)

dispersão niilista das impressões, que teria como representante Hume e Nietzsche. (1990c, p. 179)

Em segundo lugar, por meio da noção de solicitude, a pessoa é compreendida como abertura ao outro. No que concerne à identidade narrativa isso implica afirmar que: a) a ideia de unidade narrativa de uma vida dá unidade à dispersão aparente da sequência desconexa de acontecimentos pertinentes a uma pessoa. O conceito de ‘refiguração da vida pela narrativa’, de pensar a história pessoal ressignificada na lógica do *muthos*, faz com que a aparente contingência dos acontecimentos adquira sentido e necessidade dentro de uma totalidade adquirida; b) a minha história pessoal de vida está implicada nas histórias de outros, com os quais convivo. Minha personalidade constitui-se à luz das outras pessoas com as quais minha vida está enredada; c) a constituição de nossa identidade pessoal, envolvida na alteridade, toma de empréstimo, mimeticamente, as histórias fictícias de personagens das narrativas. O processo de identificação encontra terreno frutuoso na ficção.

Uma terceira contribuição diz respeito ao sentido de justiça gerado pela compreensão narrativa da identidade. Ricoeur salienta que não apenas as pessoas individualmente podem ser compreendidas à luz da identidade narrativa, mas também as instituições. Não que se deva buscar uma substância fixa sustentando as instituições ao longo do tempo. Mas há um modo de manutenção de identidade no tempo próprio das instituições. Elas são sustentadas por uma fidelidade criativa baseada nos elementos fundamentais que as estabeleceram temporalmente. (RICOEUR, 1990b, p. 180)

No próximo capítulo pretendemos explicitar a relevância do conceito de pessoa conforme apresentado por Ricoeur para a discussão sobre os fundamentos dos direitos humanos. Por ora, vale afirmar, preliminarmente, que as dimensões da pessoa, conforme apresentadas pelo filósofo francês, contribuem para a salvaguarda da dignidade humana. Ao mesmo tempo, elas chamam a atenção para a relevância da perspectiva ética nas relações intersubjetivas (interpessoais e institucionais).

2.3 ÉTICA DO RECONHECIMENTO

A problemática do reconhecimento está no centro de discussão do pensamento de Paul Ricoeur³⁷. O autor concebe a relação do si com o outro como a procura de uma igualdade moral pelas diversas vias de reconhecimento (RICOEUR, 1990b, p. 166). Isso ficará mais evidente na publicação de sua última obra, *Percurso do Reconhecimento*. Nessa, Ricoeur tem por propósito estabelecer um percurso que inicia pela noção epistemológica do reconhecimento como identificação, passa pelo reconhecimento como capacidade antropológica de reconhecimento de si e conclui-se no reconhecimento mútuo, com forte conotação ética, jurídica e política.

Esses três níveis, inter-relacionados na reflexão de Ricoeur, podem ser compreendidos como uma transição da voz ativa (reconhecer) para a voz passiva (ser reconhecido). No primeiro estudo - reconhecimento como identificação -, o 'eu' reconhece algo ou alguém. No segundo estudo - reconhecimento de si mesmo -, etapa intermediária na construção da *ipseidade*, o 'eu' reconhece a si mesmo. No terceiro estudo - reconhecimento mútuo -, há uma demanda por ser reconhecido pelo outro. Há um movimento desde a reivindicação até a necessidade de reconhecimento. É o que explicita Ricoeur:

Usado na voz ativa, reconhecer implica uma afirmação, a do domínio intelectual sobre o campo de significados em jogo na situação conceitual. Em relação ao auto-reconhecimento, notamos a segurança, a confiança que acompanha a afirmação de qualquer capacidade. Eu acredito fortemente que posso. A reversão, que encontra seu apoio gramatical no uso do verbo na voz passiva, pode ser resumida da seguinte maneira: da reivindicação de reconhecer à necessidade de ser reconhecido. (RICOEUR, 2006b, p. 21; tradução nossa)³⁸

³⁷ Em *Vers Quelle Reconnaissance* (2006), Jean Greisch argumenta que *O Percurso do Reconhecimento* convida a reler a obra de Ricoeur como um caminho filosófico, lento e inacabado, a respeito do reconhecimento.

³⁸ No original: "Used in the active voice, to recognise implies a claim, that of intellectual mastery over the field of meanings at stake in the conceptual situation. Regarding self-recognition, we did notice the assurance, the confidence which goes with the assertion of any capability. I strongly believe

Ricoeur inicia sua investigação sobre o reconhecimento distinguindo até 23 usos diferentes de reconhecer no léxico francês, agrupando-os em três categorias, correspondentes aos estudos elencados acima. Segundo Luisa Ripa (2013, p.8), esse procedimento tem como objetivo mostrar que é possível conduzir ao nível da reflexão filosófica o que se encontra desenvolvido no nível lexicográfico, além de revelar que os significados desenvolvidos no léxico podem ser postos em paralelo ao desenvolvimento de noções filosóficas que explicarão as razões dos trânsitos de sentido.

Pellauer (2007, p. 128) sustenta que na trajetória estabelecida em *Percurso do Reconhecimento* há uma mudança considerável de ênfase ao passar da ideia de reconhecimento como conhecimento (no sentido de identificar alguma coisa em geral) para um sentido que diz respeito ao reconhecimento no plano do que se pode chamar “viver juntos”. A ideia de identidade estará presente em todo o percurso, mas terá seu sentido pleno na medida em que se desdobra na ideia de uma identidade genuína. Questiona Ricoeur: “Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido?” (2006, p. 11)

O primeiro estudo de *Percurso do Reconhecimento* centra-se na ideia do reconhecimento como identificação. A ênfase inicial está no conhecimento no sentido de poder identificar alguma coisa. Antes de perguntar-se sobre a verdade ou a falsidade de algo, identificamos ‘X’ como ‘X’. Mais ainda: identificamos as coisas distinguindo-as. “[...] para Descartes, identificar é inseparável de distinguir, isto é, separar o mesmo do outro, colocar um fim à confusão unida à obscuridade; disso resulta a evidência da ideia “recebida” como verdadeira.” (RICOEUR, 2006, p. 51) Trata-se de afirmar que algo é uma coisa e não outra. Essa característica terá sua continuidade até o último estágio, o do reconhecimento mútuo, uma vez que mesmo no reconhecimento mútuo as pessoas pedem que sejam conhecidas no sentido de distinguidas. Na próxima etapa, esse diferencial transforma-se em questão de distinguir verdade de falsidade, um estágio que Ricoeur associa com Descartes, visto que, segundo as ideias cartesianas, esta questão da verdade é claramente subsequente a algum ato inicial de identificação.

Em Descartes e Kant, reconhecer é identificar, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido. (RICOEUR, 2006, p. 51) Kant,

that I can. The reversal, which finds its grammatical support in the use of the verb in the passive voice, may be summarised in the following way: from the claim to recognise to the need to be recognised.” (RICOEUR, 2006b, p. 21)

contudo, insere a ideia de *reconhecer as coisas no tempo*, uma representação *a priori*, condição dos fenômenos em geral. (RICOEUR, 2006, p. 54). A problemática é, além de reconhecer o tempo presente nos atos de reconhecimento, a de reconhecer as mesmas coisas ao longo do tempo, isto é, reconhecer algo novamente como a mesma coisa. Ainda está em jogo a questão da identificação, na medida em que trata-se de dizer que ‘X’ é ‘X’ e não ‘Y’. Como pode algo manter-se o mesmo e ser reconhecido (identificado) como tal na medida em que o tempo passa? “A ideia de um caso de teste-limite também chega aqui, aquele de algo irreconhecível, para si mesmo ou como ele aparece e reaparece no tempo.”³⁹ (PELLAUER, 2007, p. 128). Duas situações poderiam ser evocadas para ilustrar. Primeiro, pensemos na ausência, por um período, de alguém que nos é familiar e, em seguida, no seu retorno. Como podemos reconhecer esse alguém como sendo a mesma pessoa? Depois, imaginemos a partida de alguém por um longo tempo que, depois retorna, mas já com os traços da velhice, com mudanças no estilo de vestir-se, de comportar-se, etc. O que nos permite dizer que essa pessoa é a mesma que observamos partir? Trata-se, pois, da manutenção da identidade pessoal ao longo do tempo que possibilita o reconhecimento-identificação.

A temática da identidade ao longo do tempo exige um passo além do reconhecimento das coisas. Precisamos reconhecer a nós mesmos (esse é o título do segundo estudo: *Reconhecer-se a si mesmo*) e os outros ‘eus’ como ‘eus’, mas ainda não como outrem. Ainda não está presente o elemento da reciprocidade ou da mutualidade, visto que o sujeito que reconhece de modo ainda unilateral. É basilar a enunciação ricoeuriana de que nos reconhecemos fundamentalmente como diferentes dos outros; a isso o autor denomina ‘assimetria persistente’. É nesse passo da reflexão que será possível reconhecer a responsabilidade, na medida em que o autorreconhecimento está vinculado à imputação.

Ricoeur encontrará exemplos do autorreconhecimento na epopeia e na tragédia grega. Primeiro na Odisseia, com Ulisses, que, ao retornar para sua terra natal depois das investidas a Troia, é reconhecido depois de longo tempo por seu cão, seu filho, sua esposa e, por fim, por seu pai. Vale ressaltar, ainda não se trata de reconhecimento mútuo, visto que o enredo está centrado no único protagonista, nesse caso, Ulisses. Na história de Sófocles, exemplar da tragédia grega, com a chegada do rei

³⁹ No original: “The idea of a limit test case also arises here, that of something unrecognizable, either for itself or as it appears and reappears in time.” (PELLAUER, 2007, p. 128)

Édipo em Colona, local de seus dias derradeiros, trata-se do reconhecimento final de si mesmo e da auto-aceitação de seus atos. Édipo avalia seus atos retrospectivamente, reconhecendo-se como autor deles. É um movimento da infelicidade sofrida, não consciente (com o trágico do assassinato do próprio pai e o ato de incesto) para a infelicidade assumida. Ainda que Édipo diga “sofri meus atos, não os cometi”, ele reconhece-se como quem fez aquilo, a ponto de experimentar o arrependimento de agente. “Basta que de *Édipo em Colona* permaneça essa mensagem: é o mesmo homem sofredor que reconhece a si mesmo agente.” (RICOEUR, 2006, p. 96)

Aristóteles, na esteira da epopeia e da tragédia gregas, introduzirá a questão da deliberação a respeito de nossas ações. O agente é pensado como centro de decisão, como ser capaz de reconhecer sua responsabilidade, capaz de elaborar um projeto ético. Está em jogo a dialética entre voluntário e involuntário (ou entre autonomia e vulnerabilidade), pela qual compreendemos que está sob o poder do agente deliberar suas ações. Somos conduzidos, pois, à questão do ser humano capaz, cuja elaboração apresentamos no primeiro capítulo,

No exame da fenomenologia do homem capaz (apresentada no capítulo anterior), Ricoeur afirma que nosso poder de agir (*agency*) envolve simultaneamente atestação e reconhecimento. Reside entre essas duas noções uma diferença fundamental. Enquanto a atestação pertence ao âmbito do testemunho, o reconhecimento conecta-se com os processos de identificação e auto-identificação. O que permite associar uma categoria à outra é a segurança expressa na capacidade do agente que diz ‘eu posso’. Some-se a isso a possibilidade de imputar nossa ação a nós mesmos (adscrevermos a nós) e de assumirmos a responsabilidade pela ação cometida. Mesmo ao dizermos ‘eu fiz’, distinguindo-nos dos outros, há um processo de reconhecimento, uma vez que os outros (pessoas ou instituições) podem imputar a ação a mim. Esse reconhecimento da minha ação por parte dos outros eleva a questão do reconhecimento a um novo patamar, sustenta Ricoeur, pois coloca a pergunta sobre até que ponto nosso autorreconhecimento demanda reconhecimento por parte de outros. Para o filósofo francês, tal reconhecimento por parte dos outros – ainda que muitas vezes não seja dado, isto é, seja retido ou negado - é fundamental para que o si atinja um sentido pleno de responsabilidade

Ricoeur acrescenta, em *Percorso do Reconhecimento*, duas etapas na fenomenologia do homem capaz: a memória (poder lembrar-se ou não esquecer) e a promessa (poder prometer ou manter a palavra dada). Esses dois elementos representam a culminância do processo do

autorreconhecimento. A memória voltada para o passado, retrospectiva, como reconquista ativa e não mera lembrança; a promessa ligada ao futuro, como projeção dentro de um horizonte de possibilidades. A memória está para a *mesmidade*, para o que há de permanente, enquanto a promessa pode ser concebida como paradigma da *ipseidade* (manutenção de si na promessa). Com a memória e a promessa, “a temporalidade do si se desenvolve nas duas direções do passado e do futuro, ao mesmo tempo em que o presente vivido revela sua dupla valência de presença e iniciativa.” (RICOEUR, 2006, p. 262) Duas ameaças correspondem a essas duas categorias: o esquecimento e a traição. O esquecimento não é entendido aqui por Ricoeur como mero apagar de lembranças da memória por ocasião do tempo, mas como “[...] esquecimento ativo que consiste na hábil arte de iludir a evocação das recordações penosas ou vergonhosas, numa vontade fingida de não querer saber, nem de procurar saber.” (RICOEUR, 2005, p. 2)

Prometer não implica simplesmente comprometer a si mesmo via linguagem, mas põe em cena nossas relações com os outros, como possíveis beneficiários de nossas promessas. Mesmo nossa capacidade de fazer promessas envolve um elemento de alteridade, na medida em que só somos capazes de prometer baseados no fato de já termos nos beneficiado - no sentido de termos estabelecido certa base fiduciária - das promessas dos outros. (RICOEUR, 2006, p. 139-145)

A fim de realizar a transição entre o reconhecimento de si e o reconhecimento mútuo, Ricoeur apresentará o vínculo entre formas individuais das capacidades e formas sociais. Do reconhecimento como atestação pelos indivíduos passa-se ao reconhecimento nas esferas ético-jurídicas, colocando em questão a problemática da justiça social, tematizada na ideia de capacidades.

A ideia de ‘dívida’ que adquirimos em relação aos outros vem à tona, como também possibilita um aumento do reconhecimento de que qualquer fenomenologia do ser humano deve também considerar as capacidades sociais que fazem isso ser possível. Ricoeur leva esta última noção em termos de uma discussão de práticas sociais e representações coletivas, na qual estas permitem que nossas capacidades sociais se atualizem. Aqui a ideia de mediações simbólicas é trazida claramente à discussão, mesmo se concedermos que uma função simbólica já estava operativa na linguagem no nível de dizer ‘eu posso’. O que agora torna-se mais óbvio, no entanto, é que a própria linguagem é um fenômeno social (e mesmo atinge o status de uma instituição social), justificando assim a reversão de uma ênfase no *self* individual para um *self* mais explicitamente intersubjetivo, embora dialético.

A questão de como práticas sociais e representações coletivas permitem que o vínculo social se dê é complexa. Elas nos permitem agir e fazer história, mas não excluem a possibilidade de conflitos que também afetam nossa capacidade de fazer escolhas. Nossas capacidades, portanto, não são eticamente neutras, e ao examiná-las, a distinção entre descrição e prescrição (para a qual já acenamos anteriormente a solução de Ricoeur) finalmente cai por terra.

O percurso realizado até aqui deve advertir que o reconhecimento de si é antes uma interpretação frágil e uma tarefa do que uma certeza a caminho da verdade. Na base está a ideia de atestação de si e o pano de fundo antropológico básico do ‘eu posso’ (*agency*).

2.3.1 Reconhecimento mútuo

O conceito de reconhecimento representa o elo de conexão entre o conceito antropológico de capacidades e o conceito jurídico de direitos, indo, portanto, para além das práticas sociais e das representações coletivas. O caminho que se inicia pelo reconhecimento como identificação e distinção culminará na ideia de reconhecimento mútuo. Reconhecer, nessa última instância, implicará um tipo de relação que tem como paradigma o que Ricoeur chamará economia do dom. As demandas por reconhecimento só poderão encontrar uma satisfação razoável na medida em que superam a mera lógica do conflito, ainda que, como evidenciaremos, a luta por reconhecimento constitua parte importante do processo de conquista de direitos.

É necessário deixar claro que não se trata de, nesse momento da discussão, abandonar a ideia de capacidade e substituí-la por outra mais adequada, qual seja, a de reconhecimento mútuo. Na verdade, o sujeito capaz que, na perspectiva do sujeito de direito, é digno de estima e respeito, exige o reconhecimento a fim de que a teia social seja consolidada. Desse modo, podemos afirmar que a capacidade é o *terminus a quo* da teoria social de Ricoeur, e o reconhecimento mútuo é o *terminus ad quem*, que articula a capacidade como categoria fundamental do pensamento político. O filósofo francês explicita nos seguintes termos:

[...] o que nos permite lidar com a capacidade como componente básico de uma teoria social normativa? A meu ver, o conceito de *reconhecimento mútuo* pode assumir essa função na medida em que leva de um estágio inicial de

necessidade a um estágio terminal de realização, requerendo a mediação de instituições jurídicas sob a tutela da ideia de direito. (RICOEUR, 2006b, p. 22; tradução nossa)⁴⁰

Com a fenomenologia do homem capaz foi ultrapassado um primeiro limiar, partindo da ideia de imputabilidade como capacidade (capacidade de ser responsabilizado). Um segundo passo foi dado com a inserção da ideia reconhecimento de si (passivamente, de ‘ser reconhecido’). O caminho a ser percorrido a partir de agora é iluminado pela exigência de reconhecimento por parte de outros que constituem um mesmo espaço social de ação. É um percurso que parte da capacidade como base antropológica (ou da autoestima) em direção ao direito, implicando o quadro de instituições que regem a esfera da legalidade, configurando-se na forma da estima social. Ricoeur entende que a imputabilidade moral fornece apenas o fundamento antropológico para a caracterização das ações humanas em termos de validade (RICOEUR, 2006b, p. 21) Por isso, no terceiro estudo de *Percurso do Reconhecimento*, Ricoeur desenvolverá a ideia de reconhecimento mútuo, pela qual capacidades e direitos podem ser conectados.

Ricoeur retoma a reflexão de Hegel sobre o reconhecimento, evidenciando que o grande adversário dele – e da filosofia política moderna – é o Hobbes do *Leviatã* e sua interpretação naturalista das fontes da política. Em Hegel, o desejo de ser reconhecido ocupará o lugar do medo da morte violenta na concepção de estado de natureza hobbesiana.

A teoria hobbesiana do estado de natureza, esta compreendida como experiência do pensamento e não como um estado de fato, conduz ao conhecimento do que seria a vida humana sem uma instituição de governo. O medo da morte violenta, pelas mãos dos outros, seria o fundamento da reflexão política hobbesiana. No estado de guerra de todos contra todos vigoram as paixões da competição (atacar pelo lucro), da desconfiança (atacar pela segurança) e da glória (atacar pela reputação). Não se trata de uma luta de fato, presente e em ato, mas de uma disposição interna para o conflito, movida pela desconfiança

⁴⁰ No original: “what allows us to deal with capability as the basic component of a normative social theory? To my mind, the concept of mutual recognition may assume this function to the extent that it leads from an initial stage of need to a terminal stage of fulfilment requiring the mediation of juridical institutions under the tutelage of the idea of right.” (RICOEUR, 2006b, p. 22)

permanente em relação aos outros, levando-nos a estarmos sempre preparados para nos defendermos por meio da luta. O estabelecimento do Estado, via contrato, é a grande solução de Hobbes para a saída dessa condição. É um contrato entre os homens que, vinculados pelo medo, submetem-se a um soberano que não participa como contratante. Nas palavras de Hobbes,

Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e ela ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do testado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar paz e a defesa comum. (HOBBS, 1999, p. 144)

Os homens trocam o medo dos outros no estado de natureza pelo temor da espada do Estado. O soberano assegura minha segurança na medida em que impõe medo a todos no sentido de punir os que escapam às suas determinações. Assim, a lógica da desconfiança finda-se, uma vez que deixo de desconfiar de outrem, visto que, caso esse descumpra a lei, tentando atacar-me, será punido pelo soberano. O Estado, portanto, tem como função acabar com o raciocínio probabilístico da desconfiança. Duas possibilidades apresentam-se aos seres humanos: sujeitar-se ao soberano, tendo garantida a paz, a convivência harmoniosa, ou a liberdade própria do estado de natureza, arcando com suas consequências, a saber, a guerra, a desconfiança permanente, o

medo da morte violenta. A perspectiva hobbesiana, assim, representa um *déficit* de reconhecimento, na medida em que nega a possibilidade da alteridade constituir elemento positivo de coesão social. Afirmam Corá e Nascimento:

A realidade do estado de natureza descrita, principalmente, na teoria política hobbesiana retarda toda a compreensão relacional do reconhecimento, uma vez que a presença do outro não é necessária e, por sua vez, causa medo, insegurança e desconfiança. (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p. 408)

Tomando como ponto de debate a filosofia política hobbesiana, o grande desafio seria pensar um fundamento moral para o Estado que não ou medo. Esse fundamento teria como propósito conferir um caráter humanista à filosofia política. Ricoeur identificará primeiramente em Hegel, com a noção de luta por reconhecimento, um projeto distinto do hobbesiano. Este projeto apoia-se, segundo o filósofo francês, em três ideias correspondentes a três autores que auxiliam na consolidação do projeto hegeliano. A primeira, sustentada por Grotius, é a ideia de uma qualidade moral da pessoa, pela qual se legitima um possuir, fazer e agir. A segunda é a noção kantiana de autonomia, que vincula o si à norma, de modo que essa junção se estabeleça como um lugar primitivo. Diante da dificuldade de derivar uma filosofia política do princípio de autonomia, Fichte figura como o pensador que deu o mais importante passo quando, ao refletir sobre o si, afirmou a orientação para o outro como característica do sujeito humano. Assim, estabelece-se um elo entre a consciência de si (que está para a autonomia) e a intersubjetividade. (RICOEUR, 2010c, p. 358-359)

A filosofia política hegeliana pode ser compreendida, na perspectiva ricoeuriana, como impulso espiritual da negatividade que produz instituições, representativas de compromissos históricos, articuladas em torno de três esferas, a saber, a família, a sociedade civil e a sociedade política. Essas estruturas são conquistadas historicamente e respondem a ameaças específicas ao viver em conjunto, de modo que se possa passar do desprezo para a consideração, da injustiça para o respeito. O fruto dos processos de luta é o reconhecimento, possibilitador do viver juntos, de acordo com leis e instituições.

Hegel apresenta três modelos de reconhecimento intersubjetivo, quais sejam, o amor, o direito e o Estado. O modelo de reconhecimento

do *amor* é baseado na afetividade das relações, sob a forma da sexualidade e do erotismo, passando pela amizade e culminando no respeito mútuo. Com ‘amor’, salienta Ricoeur, quer designar-se as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente, ou, em outros termos, as experiências do face-a-face. (RICOEUR, 2010c, p. 360).

O nível *jurídico* do reconhecimento é o das relações contratuais, abstratas porque são meramente jurídicas. Ricoeur salienta que “as relações contratuais para Hegel são sempre relações da frágil qualidade humana, porque na relação de contrato, principalmente em torno da propriedade, separa-se de preferência mais do que se une o ‘isto é para mim’ do ‘isso é para ti’” (2010c, p. 360). Na relação contratual por si só não se consolida, de fato, um ato de reconhecimento, dado que o separar conserva um ambiente de desconfiança entre os proprietários envolvidos. Há, desde a perspectiva ricoeuriana, um anticontratualismo hegeliano, visto que o filósofo alemão move-se contra a frieza das relações. A tentativa será, portanto, reorientar a ideia de luta pela sobrevivência no sentido de uma luta pelo reconhecimento recíproco (RICOEUR, 2006, p. 190). Esta não pode ter uma base apenas jurídica, pois na criminalidade já fica evidente a desumanidade. Salienta Ricoeur:

Permito-me dizer *en passant* que quando em uma sociedade acontece efetivamente a destruição de todas as relações humanas verdadeiramente ligadas à sociedade civil, à sociedade política, caímos simplesmente nas relações do direito, e é a criminalidade que de alguma maneira revela a desumanidade profunda das relações que apenas seriam as relações jurídicas. (RICOEUR, 2010c, p. 360)

Diante da não razoabilidade de estabelecer-se o direito como guia para as relações sociais, o terceiro nível é o da coesão comunitária, de modo mais próprio. É no nível do *Estado* que o reconhecimento frutifica em laços humanos mais ou menos estáveis.

Com a reconstrução da herança hegeliana por Honneth temos uma atualização das categorias de negação a fim de corresponderem a equivalentes no tempo presente. Ricoeur, na esteira do pensamento honnethiano, afirma que é na experiência de desprezo que descobrimos nosso desejo de reconhecimento, sobretudo na forma da consolidação de direitos. De fato, o jurídico está como que emoldurado por algo que é do

pré-jurídico (a saber, o nível do amor ou dos afetos, que só é possível em relação a um número limitado de pessoas). O pré-jurídico alude para as relações de construção mútua com as quais estamos envolvidos. Por isso, afirma Ricoeur: “Não nos podemos compreender como portadores de direitos se não temos ao mesmo tempo o conhecimento das obrigações normativas, as quais nós temos com respeito ao outro.” (RICOEUR, 2010c, p.362). Mas o jurídico também está envolvido por algo que é do pós-jurídico (o nível da estima social, com sua antítese, a saber, a experiência do desprezo social, fundada na contradição existente entre a igual distribuição de direitos e a desigual distribuição de bens). Daí ser possível um reconhecimento no nível jurídico e um não reconhecimento no nível social. Passemos a uma apresentação desses três momentos da análise de Honneth.

O primeiro modelo de reconhecimento, o das *relações amorosas*, situa-se em um nível pré-jurídico. Segundo Honneth,

por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre *poucas pessoas*, segundo o padrão das relações eróticas entre dois parceiros, de amizade e de relações pais/filho. (HONNETH, 2003, p. 159)

Acompanhando a reflexão de Honneth, Ricoeur afirma que é a ideia de reprovação que representa o desprezo no nível do amor. Cada ser humano busca ser aprovado por aqueles que lhe são próximos, seus pais, amigos e amores. Quando isso não acontece, há uma humilhação que prejudica a instância básica da convivência, o desejo de estar-como-outro ou as ligações emotivas entre as pessoas.

O segundo nível é o *jurídico*, no qual, por meio da regra, o indivíduo passa a ser portador de direitos e deveres. Honneth caracteriza o reconhecimento jurídico nos seguintes termos: “[...] só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro.” (2003, p. 179) Segundo Ricoeur, há um reconhecimento da norma, enquanto válida, e um reconhecimento da pessoa, identificada como livre e igual a toda outra pessoa. O desprezo figuraria, assim, em relação às exigências que uma pessoa pode esperar ver satisfeitas pela sociedade, somada à humilhação gerada pela negação de direitos civis, à frustração quando da não participação na vontade pública, à exclusão que implica a

impossibilidade de acesso a bens básicos. Movido pelo respeito de si, o sujeito que experimenta essas formas de menosprezo se direcionaria para a luta em vista da ampliação dos chamados direitos sociais.

No nível *pós-jurídico* é destacada a dimensão social do político. Nessa instância, os sujeitos humanos reconhecem que precisam de “[...] uma estima social que lhes permita *referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas*.” (HONNETH, 2003, p. 198; grifo nosso) O que está em jogo é a existência de um horizonte de valores comuns aos sujeitos com os quais eles avaliam a importância de suas qualidades para a vida dos outros. Trata-se de manter, com os outros, relações de construção mútua. O desprezo social é a forma negativa no nível pós-jurídico. Ser reconhecido juridicamente, mas não ser reconhecido socialmente é um desprezo fundamental. (RICOEUR, 2010c, p. 362) Essa dinâmica é explicitada no contraste entre a igual atribuição de direitos (nível jurídico) e a distribuição desigual de bens (nível social). A partir desse ponto, Ricoeur problematizará a inserção das experiências felizes de reconhecimento junto às experiências de luta por reconhecimento, subtraídas tanto da ordem jurídica quanto da ordem das trocas mercantis (ainda que, por ora, fique em aberto se as experiências pacificadas de reconhecimento podem iluminar uma e outra dessas ordens). Advoga Ricoeur:

É sobre essa fronteira indefinida da falta de reconhecimento social pela multiplicação das desigualdades nas sociedades de direitos iguais que eu coloco a questão a fim de saber se a ideia de luta é, então, a ideia última. A releitura dos textos de Hegel em Iena e a reinterpretação contemporânea deles conduziram-me a um momento de perplexidade que resumo do seguinte modo: o ‘ser reconhecido’ da luta pelo reconhecimento não é o tema de uma busca indefinida, criando a figura da ‘insatisfação infinita’? (RICOEUR, 2010c, p. 362-363)⁴¹

Para além dos sentimentos negativos gerados pela falta de reconhecimento, essa ‘insatisfação infinita’ pode atingir também o âmbito das capacidades conquistadas, na forma de um sentimento de vitimização ou na permanente postulação de ideais inatingíveis (posta

⁴¹ Sobre a “disputa” Honneth–Ricoeur a respeito da ideia de insatisfação infinita, ver: HONNETH et al, 2008, p. 88-95; HONNETH, 2013, p. 209-221.

condição humana que integra, nos termos de Ricoeur, caráter e felicidade, finitude e infinitude). Por isso, a aposta do filósofo francês será de que a ideia de dom⁴² e *contradom*, tipificada na troca cerimonial de presentes, pode constituir-se num modo feliz e pacificado de reconhecimento que se some àquele que é fruto das lutas. (RICOEUR, 2006, p. 231)

A passagem da ideia de luta por reconhecimento para a ideia de *reconhecimento simbólico na forma do dom* está ancorada nas teorias dos antropólogos Marcel Mauss, em *Ensaio sobre o dom*, e Marcel Hénaff, em *O preço da verdade*. Mauss evidencia que algumas sociedades ditas primitivas não entraram no movimento geral da civilização, sobretudo no que diz respeito ao estabelecimento das trocas mercantis. O dom seria a forma arcaica de troca em relação à troca mercantil. O problema da análise de Mauss está no modo com que o autor lida com o paradoxo da retribuição, que pode ser assim explicitado: se o dom possui como característica fundamental ser gratuito e livre, por que ele porta consigo, nessas sociedades arcaicas, um caráter obrigatório de retribuição? Isto é, o dom não perde o seu valor enquanto dom na medida em que parece exigir tacitamente retribuição? Ou ainda: como harmonizar a tríade dar-receber-retribuir, ou seja, como equilibrar a dinâmica do dom e do *contradom*? Mauss responde a esse paradoxo assumindo uma explicação de viés antropológico-cultural: os indígenas maoris da Nova Zelândia acreditam que há uma força mágica (*hau*) que faz com que o dom retorne ao seu doador, o que exige retribuição. No entanto, isso não resolve, de fato, o paradoxo. Ricoeur salienta:

O paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro (RICOEUR, 2006, p.242).

⁴² Para Ricoeur, a lógica do dom está entre a dinâmica do *ágape* (que implica dar de modo absolutamente gratuito, isto é, sem requerer nada em troca) e a da justiça (dar a cada um o que é devido).

Continua em jogo ainda o modo como se exerce a reciprocidade entre parceiros na troca dos dons. Ricoeur (2006, p. 249) encontra uma solução para o enigma do dom recíproco cerimonial na reflexão de Hénaff, para quem a troca cerimonial de dons não é uma forma arcaica ou um substituto da troca mercantil. O dom está no âmbito daquilo que *não tem preço* (como o ensino da verdade ou a dignidade humana). A ênfase do dom e do *contradom* não está, para o antropólogo francês, na relação doador-donatário, mas na mutualidade⁴³ do intercâmbio entre os protagonistas. A essa relação compartilhada Ricoeur denomina *reconhecimento mútuo*. A ênfase desloca-se, portanto, da coisa doada para a relação estabelecida. “Seria a qualidade de relação de reconhecimento que conferiria significação a tudo aquilo que chamamos presentes” (RICOEUR, 2006, p. 249) Dito de outro modo: “O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na *relação doador-recebedor*, a saber, há um *reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom*.” (RICOEUR, 2010c, p. 364; grifos nossos) Esse reconhecimento indireto representaria o outro lado, pacífico, da luta por reconhecimento.

Permanece ainda, porém, a questão que diz respeito à necessidade da retribuição. Engajar-se no dom inicia o processo no qual está descrita a trilogia dar-receber-retribui. Uma restituição do dom entendida na perspectiva da obrigação formal para com o donatário esvaziaria o conteúdo do dom primeiro. Por isso, é preciso entender o primeiro dom como modelo para o segundo dom. Isto é, aquele que retribui, na verdade está dando continuidade ao caminho dos dons, de modo que o segundo dom (da “retribuição”) deve ser entendido como um novo primeiro dom. Esclarece Ricoeur:

Não que a obrigação de devolver crie uma dependência do receptor em relação ao doador, mas o gesto de dar seria o convite para uma generosidade similar. Essa cadeia de atos de generosidade é o modelo de uma experiência genuína de reconhecimento sem luta que encontra

⁴³ Mutualidade, para Ricoeur, é diferente de reciprocidade. O mercado é utilizado como exemplo para tal distinção. Ele é a reciprocidade sem mutualidade; nele vigora a lei da impessoalidade. Nele também não há obrigação de retribuir, pois o pagamento põe fim às obrigações mútuas dos atores envolvidos nas trocas mercantis. Não há, neste sentido, generosidade no mercado moderno. Assim, reconhecimento mútuo não pode ser gerado nesse espaço. (RICOEUR, 2006, p. 245)

expressão em todas as tréguas de nossas lutas, nos armistícios que, em particular, constituem os compromissos resultantes de negociações entre parceiros sociais. (RICOEUR, 2010b, p. 25-26; tradução nossa)⁴⁴

É o laço social constituído pelas experiências raras de reconhecimento mútuo por meio do dom e *contradom* que protegerão a luta por reconhecimento do retorno à violência hobbesiana. No paradigma constituído pelo presentear temos uma experiência de reconhecimento que não nos lança na busca do insaciável, mas gera uma felicidade própria do reconhecer e ser reconhecido (RICOEUR, 2010c, p. 365) Essa pequena certeza de ser reconhecido, fruto dos estados de paz, oferece também uma importante confirmação de que as lutas por reconhecimento, ainda que sigam por outra estrada que não a da troca cerimonial de bens, não são ilusórias.

Ricoeur aposta, assim, no reconhecimento mútuo como elemento fundamental para a efetivação da política. No entanto, alerta o autor, essa mutualidade não é dada espontaneamente, mas aparece como uma exigência, uma exigência de reconhecimento. É uma demanda que, ainda que conhecedora das experiências felizes de reconhecimento, não é ausente de conflito ou luta. O filósofo francês é categórico ao afirmar que “a ideia de uma luta por reconhecimento é o coração das relações sociais modernas” (RICOEUR, 2010b, p. 24)⁴⁵ Conjugam-se, portanto, luta por reconhecimento e reconhecimento simbólico na forma do dom, tendo as duas experiências como pano de fundo a ideia de reconhecimento mútuo.

A luta pelos direitos humanos é, à luz dessa discussão, parte da luta pelo reconhecimento, embora não se identifique com esta. Concordamos com a afirmação de Salles (2011, p. 111) segundo a qual a conquista dos direitos humanos instaura a perspectiva universal e impessoal da ‘justa distância’, isto é, a distância do si e do ‘cada qual’ num sistema de distribuição em que estão envolvidos sujeitos do direito

⁴⁴ No original: “Not that the obligation to give back creates a dependence of the receiver with regard to the giver, but the gesture of giving would be the invitation to a similar generosity. This chain of acts of generosity is the model of a genuine experience of recognition without struggle that finds expression in all the truces of our struggles, in the armistices that, in particular, constitute the compromises issuing from negotiations between social partners.”

⁴⁵ No original: “The idea of a struggle for recognition is at the heart of modern social relations.”

que têm relações mediadas por instituições. Contudo, a contribuição específica de Ricoeur parece ser a de que esse âmbito da justa distância precisa ser enriquecido pelo reconhecimento simbólico das trocas cerimoniais, próprio das relações interpessoais. Trata-se do recurso, ressaltado frequentemente por Ricoeur, do direito à moral e da moral, por sua vez, à antropologia e, por fim, da antropologia à ética (compreendida na perspectiva tríplice de vida boa, com e para os outros, em instituições justas).

O direito, como fruto da prática política e, simultaneamente, como legitimador do poder político, não pode estar à parte da dimensão ética, com o risco de esquecer-se da voz das vítimas às quais foram impostos sofrimentos. O reconhecimento mútuo entre agentes, formalizado no direito, é, portanto, uma questão de sustentação ética do político, ou seja, a capacidade de responder ao outro em sua busca por uma vida boa. Hille Haker corrobora com essa visão ao afirmar:

Práticas políticas ou ações, portanto, não podem ser separadas de sua dimensão ética - em última análise, o ponto dessas práticas é que elas devem garantir a possibilidade de reconhecimento e respeito dos inter-agentes. Práticas políticas institucionais e suas regras e normas inerentes, institucionalizadas como leis, são legitimadas apenas na medida em que se baseiam na responsabilidade geral de mediar os desejos e necessidades de reconhecimento de todos, respondendo com a mais alta prioridade às necessidades dos indivíduos mais vulneráveis ou grupos em particular. (HAKER, 2017, p. 32; tradução nossa)⁴⁶

No capítulo que se segue procuraremos evidenciar como o pensamento de Ricoeur aponta para a relevância da escuta das vítimas e dos culpáveis, por meio de um bom processo da memória histórica, na

⁴⁶ No original: “Political practices or actions therefore cannot be separated from their ethical dimension—ultimately, the point of those practices is that they must secure the possibility of recognition and respect of the inter-agents. Institutional political practices and their inherent rules and norms, institutionalized as laws, are legitimized only insofar as they are grounded in the overall responsibility to mediate the desires and needs for recognition of all while responding with highest priority to the needs of the most vulnerable individuals or groups in particular” (HAKER, 2017, p. 32)

questão da fundamentação dos direitos humanos. Tanto as relações interpessoais quanto as institucionais almejam reconhecimento mútuo, gerador de vínculos sociais duradouros. Isso vale também para os pactos em torno dos direitos humanos, conforme evidencia o filósofo francês: “[...] a declaração [DUDH] tem a solidez de um reconhecimento mútuo de um número muito expressivo de culturas” (RICOEUR, 2013, 183).

3 DA ATESTAÇÃO DAS CAPACIDADES AO RECONHECIMENTO MÚTUO

Os dois primeiros capítulos de nossa pesquisa reuniram elementos necessários para dar suporte a algumas conclusões sobre o tema dos direitos humanos em Paul Ricoeur, que apresentaremos nesse capítulo. O percurso pela antropologia filosófica, pela moral, pela ética, chegando ao direito e, enfim, a algumas considerações políticas, possibilita entrar de modo mais direto na discussão sobre os direitos humanos. O sujeito capaz, que visa uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas, instrui nossa discussão. Pela fenomenologia das capacidades adentramos no sujeito do direito que, compreendido como o sujeito digno de estima e respeito, está situado em instituições possibilitadoras da atualização de suas capacidades. Avançamos em direção à ética do reconhecimento de Ricoeur. Esta culmina na categoria de reconhecimento mútuo, que agora se mostrará frutífera para pensar os fundamentos dos direitos humanos. Assim, será fundamental a articulação entre as categorias ‘capacidades’ e ‘reconhecimento mútuo’.

Nosso pressuposto agora pode ser elucidado nos seguintes termos: em Ricoeur, os direitos humanos originam-se como direitos morais e sua legitimidade depende necessariamente da legitimidade do conceito de direitos morais, assentando-se sobre a noção de capacidades. Por outro lado, um dos principais objetivos dos defensores dos direitos humanos é que esses direitos recebam reconhecimento legal universal, o que representa o lado político da discussão, orientado pela categoria ‘reconhecimento mútuo’. Os direitos humanos podem ser melhor entendidos, portanto, como direitos morais e políticos/legais. As reivindicações de legitimidade dos direitos humanos estão vinculadas ao seu status de direitos morais. A eficácia prática dos direitos humanos, no entanto, depende em grande parte do seu desenvolvimento em direitos legais. A justificativa de caráter moral e a justificativa de caráter política reclamam-se mutuamente. Salles corrobora nessa direção:

O fundamento dos direitos humanos está para as múltiplas capacidades do ser humano, enquanto sujeito que atua e sofre a ação, assim como a efetivação dos direitos humanos está para as diversas mediações políticas e institucionais, sem as quais não há a transição do homem capaz ao cidadão real de direitos humanos. (SALLES, 2014, p. 216)

Os direitos humanos, em Ricoeur, são, assim, simultaneamente, fruto de um reconhecimento mútuo – seja entre os indivíduos, ao reconhecerem o outro como igual, seja entre as culturas ou povos, no estabelecimento de tratados – e protetores do núcleo desde onde o ser humano pode ser reconhecido. Poderíamos dizer que esse núcleo é o fundamento ontológico-narrativo dos direitos humanos, acompanhando Salles (2014, p. 211-222). “A atestação da universalidade dos direitos humanos sempre pressupõe o reconhecimento de seu fundamento ontológico objetivo, a saber: a pessoa humana como sujeito capaz e digno de estima e de respeito.” (SALLES, 2014, p. 222-223) Daí que, conforme explicitaremos, não vemos no filósofo francês uma oposição entre justificativas morais e justificativas políticas para os direitos humanos.

Nesse capítulo apresentamos também uma seção dedicada ao tema da memória, que foi objeto de estudo de Ricoeur em uma de suas últimas obras, *A Memória, a história, o esquecimento* (2000). Nos propomos situar a memória (capacidade básica acrescentada à fenomenologia do homem capaz em *Percurso do Reconhecimento*), orientada pelas experiências históricas, como componente normativo do discurso sobre os direitos humanos, considerando a relevância da dimensão narrativa na qual está implicada a vida humana. No centenário do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), queremos ilustrar, a partir do pensamento de Ricoeur, que a memória é uma obrigação, um dever, um imperativo que enuncia ‘recorda-te’, ‘não te esqueças’ dos acontecimentos traumatizantes da história, em especial os do século no qual o filósofo francês viveu quase integralmente. Situar os direitos humanos nessa perspectiva é dar voz às vítimas e fazer justiça a elas. É dizer ‘uma vida vale tanto quanto a outra’ (‘tua vida vale tanto quanto a minha’) e, assim, apontar para a igual dignidade dos sujeitos capazes.

Uma reflexão a partir de dois textos de Ricoeur sobre a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, que se propõe também como exegese, dá continuidade ao capítulo. O primeiro texto é uma entrevista concedida por Ricoeur intitulada *O Respeito da Dignidade por todos* (1998), na ocasião do cinquentenário da DUDH. O segundo, intitulado *A Declaração Universal dos Direitos Humanos: um novo sopro* (1999), é uma comunicação do filósofo francês realizada no âmbito de uma jornada de estudos pela abolição da tortura. Ambos os textos ressaltam a importância dos pactos (como, por exemplo, o expresso na DUDH) como conferidores de estrutura jurídica à troca de palavras dadas. Uma vez concebidas, as narrativas sobre direitos humanos na forma de cartas de direitos funcionam como instrumento de

contestação de uma realidade histórica que envolve vítimas e a memória destas ou, ainda, como ato simbólico de protesto diante da violência e do mal humanos. Visto que os direitos humanos podem ser considerados como um quase-personagem, abre-se a possibilidade de uma abordagem hermenêutica pela consciência histórica, desenvolvida pessoalmente e socialmente, e sedimentada em textos, declarações, signos da cultura e na complexa lógica das ideologias e utopias. (SALLES, 2014, p. 220)

3.1 OS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA DO RECONHECIMENTO MÚTUO

Os direitos humanos são fruto de um reconhecimento. Conforme vimos na discussão sobre o reconhecimento na lógica dos conflitos (2.3), o reconhecimento envolve lutas que pontuam a inscrição, na história, do processo de *ampliação* da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas. Ao mesmo tempo, o reconhecimento promove o *enriquecimento* das capacidades que os sujeitos reconhecem em si mesmos. Assim, os direitos humanos são, simultaneamente, protetores da identidade (narrativa, enfatizemos novamente) desde onde o ser humano pode ser reconhecido e resultado de uma busca por reconhecimento. O primeiro momento (proteção) aponta para as capacidades humanas elencadas na fenomenologia das capacidades. Segundo Ricoeur, “esses poderes básicos constituem o fundamento primário da humanidade, no sentido do humano em oposição para o não humano.”⁴⁷ (RICOEUR, 2010b, p. 22; tradução nossa) O segundo momento acena para o reconhecimento mútuo, última instância do percurso do reconhecimento, pelo qual as capacidades adquirem status normativo. Nisso reside o que chamamos *compatibilismo* na tese ricoeuriana, segundo o qual há um nível antropológico moral de justificação que exige um nível jurídico político de concretização.

A proposta ricoeuriana é subordinar ‘capacidades’ e ‘direitos’ a uma noção abrangente da qual elas seriam componentes parciais. Afirma Ricoeur:

O melhor candidato para esse empreendimento de integração é, em minha opinião, o de *reconhecimento*, entendido como um processo

⁴⁷ No original: “These basic powers constitute the primary foundation of humanity, in the sense of the human as opposed to the nonhuman.” (RICOEUR, 2010b, p. 22)

dinâmico que conecta uma pluralidade de pontos de vista como as etapas distintas do mesmo desenvolvimento. (RICOEUR, 2006b, p. 17; tradução nossa; grifo do autor)⁴⁸

A distinção fundamental a ser ressaltada é que ‘capacidades’ se refere a um momento distinto de reconhecimento das pessoas, a saber, o do autorreconhecimento ou reconhecimento como identificação, conforme esboçamos na seção ‘2.3’. Já ‘direitos’ refere-se a um passo adicional, o do reconhecimento mútuo, de acordo com sua conotação jurídica.

3.1.1 Capacidades e autorreconhecimento

Na ideia de ‘ser capaz de’ afirmamos um tipo de reconhecimento que diz respeito à afirmação da individualidade no nível reflexivo. Com o momento da imputabilidade, essa reflexividade adquire contornos decisivos que apontam para o responsável pela ação, aquele que se acusa ao responder à pergunta ‘quem fez?’. O exemplo paradigmático apontado por Ricoeur é o dos heróis gregos que, ao traçarem um curso de ação, pesam, comparam, preferem uma atitude a outra, enfrentando posteriormente as consequências das escolhas. Eles são centros de decisão que agem de acordo com motivações específicas. ‘Capacidades’ liga-se fortemente, portanto, à noção de ‘agência’, ao poder de fazer com que algo aconteça no mundo. É esse poder que está sujeito ao autorreconhecimento.

A afirmação ‘acredito que posso’ é a afirmação básica sobre as capacidades. Conforme vimos na apresentação da fenomenologia do homem capaz, o termo ‘crença’ aqui não é usado com um caráter alético de certeza, mas de atestação ou autorreconhecimento. Não é um uso teórico-epistêmico que encontra seu referente na noção de verdade, mas é uma confiança introduzida pelo uso da expressão modal ‘eu posso’ ou ‘eu sou capaz de’. O contrário dessa confiança não é a dúvida, mas a suspeita, que poderá ser refutada apenas por alguma garantia da mesma natureza epistêmica da crença contestada.

⁴⁸ No original: “The best candidate for this integration enterprise is, to my mind, that of recognition, understood as a dynamic process connecting a plurality of points of view as the distinctive steps of the same development.” (RICOEUR, 2006b, p. 17)

Já aqui a alteridade e a mutualidade têm papel relevante, na medida em que as narrativas das vidas, que descrevem cursos de ação do sujeito capaz, estão enredadas umas nas outras. Salienta Ricoeur:

Para a mesma investigação fenomenológica pertence a referência de cada afirmação de capacidade aos papéis desempenhados por outras pessoas, como ajudar, prevenir, proibir ou cooperar com o agente. Esse elo entre a autoafirmação e a alteridade estará em primeiro plano quando considerarmos os elos de ligação dentro da antropologia das capacidades e da esfera jurídica dos direitos. (RICOEUR, 2006b, p. 18; tradução nossa)⁴⁹

A enumeração das capacidades básicas do sujeito em uma ordem hierárquica (falar, agir, narrar, ser imputável) culmina em uma capacidade específica, a imputabilidade. É a imputabilidade ou responsabilização que fornece a transição das capacidades factuais para as capacidades normativas e, conseqüentemente, a transição da ideia de capacidades para ‘direitos’. A atribuição aos indivíduos da capacidade de autodesignação como verdadeiros autores de seus atos é da mesma ordem da atribuição de direitos aos sujeitos. Com o autorreconhecimento dá-se o passo da atribuição de capacidades a um ser humano responsável por suas ações. Nesse primeiro momento o que está em jogo é, portanto, o reconhecimento da constituição dialética da identidade pessoal (*idem* e *ipse*) do homem capaz no nível das relações sociais, políticas e jurídicas.

3.1.2 Capacidades e reconhecimento mútuo

Ainda que o percurso das capacidades tenha sido traçado, culminando na noção de imputabilidade ou responsabilização, um caminho precisa ser percorrido, tendo seu início na noção de imputabilidade como capacidade e direcionando-se à noção de

⁴⁹ No original: “To the same phenomenological investigation belongs the reference of each assertion of capability to roles played by other people, such as helping, preventing, forbidding, or co-operating with the agent. This link between self-assertion and otherness or alterity will come to the forefront when we consider the connecting links within the anthropology of capabilities and the juridical sphere of rights.” (RICOEUR, 2006b, p. 18)

‘direitos’, na qual está implicado o quadro de instituições que regem a esfera da legalidade. Explicita Ricoeur: “A responsabilidade dos agentes morais fornece apenas o fundamento antropológico para a caracterização das ações humanas em termos de validade, de *Gültigkeit*, como diria Habermas.”⁵⁰ (RICOEUR, 2006b, p. 21; tradução nossa)

O passo que precisa ser dado parte do reconhecimento como identificação em direção ao reconhecimento mútuo, conforme usamos na linguagem comum ao dizermos que reconhecemos uma autoridade como legítima, ou uma dívida, ou um crime, ou, ainda, um presente que é dado ou recebido (esse último exemplo referente ao reconhecimento na perspectiva do dom). Esse passo será dado com base na reversão do uso do verbo, ao passarmos do uso na voz ativa (reconhecer) para a voz passiva (ser reconhecido). Com o reconhecimento-identificação há uma segurança que acompanha a afirmação das capacidades, na forma do ‘eu posso’. Na reversão da voz ativa para a voz passiva, o que acontece é a passagem da reivindicação de reconhecer à necessidade de ser reconhecido. Essa necessidade de reconhecimento requer a mediação de instituições, acompanhando, na constituição ternária da ética recoeuriana (eu, tu, outro), o terceiro que compartilha um mesmo âmbito de justiça na distribuição de bens heterogêneos. Essas instituições fornecem estabilidade e durabilidade ao processo de reconhecimento.

Não está ausente dessa dinâmica a noção de luta. Como partidário das reflexões de Hegel e de sua atualização por Honneth, Ricoeur reconhece na categoria *Anerkennung*⁵¹ um referente que nos ajuda a perceber no reconhecimento um aspecto conflituoso e a considerar o papel de um sentimento negativo, como o desprezo, que pode ser transcrito como uma negação do reconhecimento. Pela ideia de luta fundamentada em uma motivação normativa, podemos visualizar nas interações conflitantes do processo de reconhecimento a chave para o aumento e o cumprimento dessas capacidades individuais atestadas na forma de direitos. O vínculo entre capacidades e direitos terá como base, portanto, o reconhecimento mútuo. Retomando afirmação já parcialmente citada de Ricoeur:

⁵⁰ No original: “The accountability of moral agents provides only the anthropological ground for the characterisation of human actions in terms of validity, of *Gültigkeit*, as Habermas would say.” (RICOEUR, 2006b, p. 21)

⁵¹ Sem menosprezar a complexidade da discussão em torno desse conceito, consideremos, para efeitos pedagógicos e, em consonância com o pensamento ricoeuriano, a tradução ‘luta’.

A dificuldade reside no tratamento da capacidade como implicando algum tipo de necessidade de reconhecimento e, assim, desenvolvendo o direito à realização, realização ou florescimento. Então, a lacuna lógica que notei no início entre o status descritivo da capacidade e o status normativo do direito seria superada. Mas o que nos permite lidar com a capacidade como componente básico de uma teoria social normativa? A meu ver, o conceito de reconhecimento mútuo pode assumir essa função na medida em que leva de um estágio inicial de necessidade a um estágio terminal de realização, requerendo a mediação de instituições jurídicas sob a tutela da ideia de direito.⁵² (RICOEUR, 2006b, p. 22; tradução nossa)

Na necessidade de ser reconhecido como um sujeito capaz, digno de estima e respeito, vislumbramos o potencial normativo das capacidades. Se, inicialmente, no momento reflexivo, as capacidades estavam para um sujeito que se autorreconhece, ao afirmar ‘eu posso’, com a demanda por reconhecimento mútuo, as capacidades poderão ser articuladas na forma de direitos. Assim, “[...] o reconhecimento mútuo traz o autorreconhecimento à fruição.”⁵³ (RICOEUR, 2006b, p. 22; tradução nossa)

3.1.3 Reconhecimento mútuo e direitos

O nível jurídico do reconhecimento é o campo onde capacidades e direitos podem ser conectados de modo mais próprio. Ricoeur sublinha que Hegel, nas reflexões sobre a luta por reconhecimento, pôs ênfase na

⁵² No original: “The difficulty lies in the treatment of capability as implying some sort of need to be recognized and thus developing a right to accomplishment, fulfilment or flourishing. Then, the logical gap that I noticed at the beginning between the descriptive status of capability and the normative status of right would be bridged. But what allows us to deal with capability as the basic component of a normative social theory? To my mind, the concept of mutual recognition may assume this function to the extent that it leads from an initial stage of need to a terminal stage of fulfillment requiring the mediation of juridical institutions under the tutelage of the idea of right.” (RICOEUR, 2006, p. 22)

⁵³ No original: “[...] mutual recognition brings self-recognition to fruition.” (RICOEUR, 2006b, p. 22)

reivindicação da universalidade ligada à conquista de novos direitos. Nesse âmbito, a pessoa jurídica é entendida como portadora de direitos que implicam obrigações normativas em relação aos parceiros de interação social. O autor francês salienta que o reconhecimento jurídico traz as capacidades para um outro patamar, orientado pela universalização:

O reconhecimento nesse nível equivale à identificação de cada pessoa como livre e igual a qualquer outra em termos de direitos; o reconhecimento no sentido jurídico acrescenta às capacidades básicas consideradas em nossa primeira parte sob a égide do autorreconhecimento as novas capacidades provenientes da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas.⁵⁴ (RICOEUR, 2006b, p. 24; tradução nossa)

A esfera de capacidades que os sujeitos jurídicos reconhecem mutuamente é ampliada na medida em que a esfera de direitos atribuídos às pessoas aumenta. A história dos direitos é, nesse sentido, uma atualização constante de um conteúdo adequado para um conceito moral que Ricoeur denomina ‘respeito a-histórico’. (RICOEUR, 2006b, p. 25)

Dois caminhos podem ser tomados quanto à ampliação da esfera normativa dos direitos. O primeiro é o da enumeração de novos direitos subjetivos e o segundo o da atribuição desses direitos a novas categorias de indivíduos ou de grupos. Quanto ao primeiro ponto, Ricoeur (2007, p. 213) assume a enumeração dos direitos subjetivos de Robert Alexy e Talcott Parsons, com a tríplice repartição em *direitos civis*, *direitos políticos* e *direitos sociais*. Segundo o filósofo francês, essa classificação oferece uma excelente grade conceitual para as análises e discussões sobre direitos humanos. À primeira categoria (direitos civis) correspondem os direitos negativos protetores da pessoa (liberdade de movimento, proteção da propriedade, etc). A segunda categoria abrange

⁵⁴ No original: “Recognition at that level amounts to the identification of each person as free and equal to any other in terms of rights; recognition in the juridical sense adds to the basic capabilities considered in our first part under the aegis of self-recognition the new capabilities proceeding from the conjunction between the universal validity of the norm and the singularity of the persons.” (RICOEUR, 2006b, p. 24)

os direitos positivos que garantem participação na formação da vontade pública. A terceira (direitos sociais) designa os direitos que garantem a cada qual uma participação equitativa nos bens básicos. Enquanto a luta pelos direitos civis é antiga (datada do século XVIII), mas ainda não terminada, a luta pelos direitos políticos iniciou-se no século XX e prossegue até nossos dias, no quadro dos debates sobre a representação nos modelos democráticos. O maior problema, contudo, diz respeito à terceira classe de direitos sociais, com o paradoxo latente entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição de bens. Segundo Ricoeur, “uma teoria da justiça como a de John Rawls encontra uma de suas razões de ser na formulação das regras de divisão equitativa nas sociedades não-igualitárias, que são as únicas que conhecemos”. (2007, p. 214) Esta última categoria de direitos traz à tona o contraste entre as capacidades potencialmente reconhecíveis e o não reconhecimento, seja pela negação de direitos legítimos, seja pela não mobilização de forças político-sociais em vista da concretização dos direitos. Afirma Ricoeur:

Esse contraste encontra sua contrapartida subjetiva na busca de novas capacidades no nível pessoal, às quais correspondem novas formas de negação de reconhecimento, de desprezo. A exclusão do acesso a bens elementares é particularmente sentida como uma humilhação que gera indignação, raiva e violência. Aqui também, uma motivação negativa é um fator poderoso na mudança social, sob a condição de um aumento paralelo de autorrespeito e da vontade de desempenhar um papel na ampliação da esfera dos direitos subjetivos. (RICOEUR, 2006b, p. 24)

O problema não é, então, apenas o surgimento de novos direitos no plano social, mas a extensão de sua esfera de aplicação. Movendo-se para além do estágio jurídico do reconhecimento mútuo, há requisitos normativos que apontam não somente para a igualdade em termos de direitos estabelecidos, mas para a estima social, que se reflete na igual distribuição de bens e oportunidades. Por isso Ricoeur advoga que “seja qual for o nome dado aos objetivos desse tipo de luta pelo reconhecimento, o benefício esperado não pode ser outro senão um aumento da autoestima estreitamente ligada à da estima social.” (RICOEUR, 2006b, p. 25) Isso é válido tanto para as identidades

personais quanto para as identidades coletivas envolvidas na teia das relações sociais de um mesmo sistema de distribuição.

3.2 OS DIREITOS HUMANOS INSTRUÍDOS PELA MEMÓRIA DAS VÍTIMAS

A memória representa, no pensamento de Ricoeur, um problema moral. O dever de fazer memória é entendido com um dever de fazer justiça às vítimas, com as quais nós, situados no presente, contraímos uma dívida que temos de quitar. Esse processo de fazer justiça às vítimas implica afirmar, diante dos sofrimentos constatados, que em todas as circunstâncias uma vida vale tanto quanto a outra, nenhuma é mais importante. Somos igualmente dignos de estima e respeito. A história, por sua vez, no processo de investigação do passado, defronta-se com memórias dos traumas, das tragédias, com ressentimentos e com o testemunho de diversas formas de sofrimento humano. A operação histórica compreenderá um processo de sepultamento, no sentido de um ato renovado de sepultamento. As vítimas reconsideradas pela memória serão justificadas e “devolvidas” ao seu lugar no tempo passado. Esse sepultar, afirma o filósofo francês, prolonga na história o trabalho de memória e o trabalho de luto. Este último separa passado e presente de modo definitivo, abrindo espaço (iluminando) para o futuro e suas possibilidades. (RICOEUR, 2007, p. 506).

Em *A memória, a história e o esquecimento* (RICOEUR, 2007), Ricoeur trabalha como a experiência do sofrimento afeta tanto a capacidade dos seres humanos, quanto os laços sociais estabelecidos entre eles. Estima pessoal e estima social podem ser prejudicadas pelos sofrimentos vividos. Por isso, a memória social dos sofrimentos experimentados pela humanidade possui caráter pedagógico e instrutivo em relação aos direitos humanos. Estar ciente, por meio de uma sábia memória, da inevitabilidade de processos históricos que negaram e inviabilizaram as capacidades humanas, núcleo fundamental desde onde o sujeito pode ser reconhecido, é fundamental para pensar os direitos humanos em perspectiva histórica. Segundo Luisa Ripa,

Esta tese, pouco extensa e desconhecida entre os estudiosos deste filósofo, também contribui para a teoria dos direitos humanos em cuja determinação histórica desempenha um papel fundamental na dor de homens e mulheres ao longo do tempo e através das culturas. O sofrimento, além da dor,

pode ser entendido em relação ao vínculo consigo mesmo e com o outro e a tensão entre fazer e sofrer. O sofrimento "ensina": como pergunta, reivindicação e preciosa experiência de perseverar no desejo de ser e no esforço de existir. (RIPA, 2013, p. 7)

José Mauléon (1995), ao sustentar que Ricoeur é proponente de uma interpretação narrativa dos direitos humanos, defende que a teoria ricoeuriana está diretamente vinculada aos que sofrem, aos gritos e aos silêncios das vítimas. Estas vítimas são, sobretudo, as pessoas esquecidas ou negligenciadas da história, mas também os personagens fictícios de histórias narradas. O paradoxo dos direitos humanos deve ser compreendido não apenas como experiência individual, mas como drama coletivo. Além de possuírem uma dimensão que poderíamos chamar 'encarnada', na medida em que refletem experiências históricas concretas, os direitos humanos assentam-se numa perspectiva narrativa, sendo imaginados, idealizados, expressos em narrativas pessoais e coletivas, em textos jurídicos e em textos-não jurídicos. O protagonista da identidade narrativa dos direitos humanos, responsável por fazer a memória das vítimas, não é somente as pessoas concretas, mas a humanidade, de modo mais genérico, como objeto das diversas narrativas, sejam elas históricas ou fictícias. Nesse sentido, poderíamos falar da necessidade de construir-se e solidificar uma cultura de direitos humanos, assentada nas narrativas da humanidade que tomam como referente básico as memórias sociais de sofrimento compartilhadas.

Essa desejável cultura de direitos humanos vê-se sempre ameaçada pela possibilidade de negligenciamento da memória. Por isso, o convite é sempre para retomar as narrativas significativas e reavaliá-las em seu potencial instrutivo. Salles ressalta:

Em sua face narrativa, os direitos humanos estão marcados tanto pelo perigo do esquecimento e da traição do que através deles é declarado, quanto pela perda da memória de sua constituição, cuja genealogia depende das narrativas reais e fictícias das pessoas, que anseiam por serem reconhecidas como iguais em estima e respeito. É como se a fonte de riqueza de sua própria identidade narrativa fosse também a origem dos seus paradoxos em nossa sociedade, marcada por uma

abordagem frequentemente utópica e ideológica dos direitos humanos. (2014, p. 380)

Não há, segundo Ricoeur (1995), um dever de esquecer os sofrimentos infringidos a outrem, isto é, as experiências históricas de sofrimento não precisam ser apagadas mesmo após terem sido consolidadas em narrativas significativas. No entanto, o autor não descarta a possibilidade de uma reconciliação com o passado na perspectiva do perdão. Este, contudo, não é um esquecimento do fato, mas quebra a dívida. Não é uma exigência que se impõe, mas um pedido que pode enfrentar uma recusa, a do imperdoável. Implica um romper a lógica do ódio e da vingança. Assim, a experiência do perdão é possível, ainda que difícil.

3.3 OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DA DUDH: ENTRE A SUSPEITA E ATESTAÇÃO DAS CAPACIDADES

Ante uma postura nihilista em relação aos fundamentos dos direitos humanos, Ricoeur propõe uma nova confiança hermenêutica, assentada na riqueza e na fragilidade das promessas de direitos subjacentes às narrativas sedimentadas pela história, como as declarações universais de direitos humanos. É no âmbito dessas declarações que Ricoeur problematiza a questão a partir de uma compreensão do ser humano na história e na ordem política. O autor francês ressalta que em um texto como o da Declaração Universal dos direitos humanos há a atestação de algo constitutivo do ser humano, como que um núcleo fundamental do qual partem os direitos. Isso significa que antes da pluralidade individual e da diversidade de culturas é possível encontrar um fundamento para tal. (RICOEUR, 2013a, p. 211) A ontologia de Ricoeur, ressalte-se, não é de caráter substancialista, mas é uma ontologia ancorada na hermenêutica, nos processos históricos. Isso pode ser vislumbrado na dialética entre a identidade idem (*mesmidade*) e a *ipseidade*, culminando na ideia de identidade pessoal como identidade narrativa.

Pelo reconhecimento da igualdade entre os seres humanos enquanto capazes, legitima-se o direito de reclamar por direitos. A igualdade de ‘ser pessoa’ dá condições de afirmar “tua vida vale tanto quanto a minha”, o que conseqüentemente possibilita uma igualdade de condições diante do que é atestado. A questão da atestação é primordial, na medida em que, para Ricoeur, antes de uma declaração de direitos ser

um conjunto de normas formais é a atestação de uma condição fundamental que diz respeito a todo ser humano.

Evidentemente, conforme vimos salientando, não basta esse caráter moral de uma declaração, isto é, o movimento é da atestação das capacidades em direção ao direito; do que é reconhecido como fundamental à contestação de uma realidade histórica que envolve vítimas e a memória destas.

Do ponto de vista do direito, uma declaração representa a capacidade de culturas diversas concordarem em algo comum. “A Declaração Universal dos Direitos Humanos repousa assim sobre um frágil reconhecimento mútuo: apesar da realidade e de sua violência, um acordo é possível entre as diferentes culturas.” (RICOEUR, 2013a, p. 212). Ricoeur é partidário da noção rawlsiana de consenso sobreposto. Para Rawls,

A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; a estabilidade é possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade, e as exigências da justiça não conflitam gravemente com os interesses essenciais dos cidadãos, tais como formados e incentivados pelos arranjos sociais dessa sociedade. (RAWLS, 2000, p. 179-180)

Não obstante a relevância dada por Ricoeur à noção de ‘consenso sobreposto’ enquanto base da legitimidade jurídica e política dos direitos humanos, a DUDH quer captar o pressuposto dessa legitimidade que se encontra em um fundamento ontológico que pode ser atestado hermeneuticamente com o reconhecimento do sujeito do direito como sujeito capaz. A universalidade dos direitos humanos apresentada na DUDH, e em outras declarações de direitos humanos, ancora-se não em um suposto consenso, mas no reconhecimento mútuo e na atestação recíproca das capacidades humanas. (SALLES, 2014, p. 224)

As declarações de direitos são também um ato de protesto diante da violência e do mal humanos. No caso da violação de direitos fundamentais reconhecidos, ainda que esses não tivessem sido reconhecidos do ponto de vista do direito formalizado, a declaração é um ato de indignação, de protesto em relação à violência. É a capacidade de indignar-se diante do mal cometido com o grito: ‘isto é injusto’. (RICOEUR, 2013b, p. 184-185) Lembramos que, para Ricoeur,

é pela experiência de ser injustiçado que chegamos ao tema da justiça. Haker afirma:

Uma vez que entendamos os direitos humanos como o fundamento moral-político das interações e práticas humanas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e as convenções que a acompanham implicam uma crítica conceitual do conceito político de *Herrschaft* ou dominação; ligando os direitos humanos ao 'si capaz', eles claramente apontam para o conceito de *Macht* que está enraizado nas memórias da injustiça, na capacidade de resposta e responsabilização dos agentes, e na sua habilidade de estabelecer instituições justas - em resumo, eles apontam para a dimensão ética da agência humana, definida como “visada da vida boa com e para outros, em instituições justas”. (HAKER, 2017, p.37; tradução nossa)⁵⁵

Ancorado na narrativa do mito bíblico de Abel e Caim⁵⁶, Ricoeur tematiza a condição do ser humano que, ao cometer um atentado contra a vida de outro, passa de uma situação de fraternidade para uma de instabilidade, por meio do fratricídio. Assim, a fraternidade não é mais um fato biológico, ‘natural’, mas um processo de reconstrução, de recuperação diante do mal e da violência praticados. A exigência é a passagem do fratricídio para a fraternidade. As narrativas de direitos humanos e sua consolidação na forma dos pactos expressam uma vontade moral-política de colocar em marcha esse processo dinâmico de restauração da condição de fraternidade.

É fundamental, por isso, resgatar o sentido histórico dos direitos humanos e, assim, considerá-los como fruto de uma vontade humana

⁵⁵ No original: “Once we understand human rights as the moral-political foundation of human interactions and practices, the Declaration of Universal Human Rights and the accompanying Conventions entail a conceptual critique of the political concept of *Herrschaft* or domination; linking human rights to the ‘capable self,’ they clearly point to the concept of *Macht* that is rooted in memories of injustice, the responsibility and accountability of agents, and their ability to establish just institutions - in short, they point to the ethical dimension of human agency, defined as “aiming at the good life with and for others, in just institutions.” (HAKER, 2017, p.37)

⁵⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2003; Gênesis 4,1-16.

que os erige e exige. Segundo Ricoeur, é necessário assumir o seguinte paradoxo: “por um lado, manter a pretensão universal vinculada a alguns valores em que o universal e o histórico se cruzam; por outro, submeter essa pretensão à discussão, não em nível formal, mas no nível das convicções presentes em formas de vida concreta.” (RICOEUR, 2014, p. 338)

Os direitos humanos articulados na DUDH não são direitos naturais, mas são uma expressão de um determinado *ethos* histórico que visa estabelecer a justiça e a paz mundial. É no contexto deste *ethos* histórico que nós atribuímos um conjunto de direitos iguais e inalienáveis a todos os sujeitos capazes. E é o mesmo *ethos* que, compartilhado, permite a imputação da culpa para aqueles que violarem os direitos humanos. É claro que essa meta-narrativa particular dos direitos humanos universais está incorporada em uma tradição que se desenvolveu significativamente apenas nos últimos 70 anos. A meta-narrativa atual é, portanto, historicamente contingente e sujeita à mesma revisão que marca o desenvolvimento de qualquer narrativa. Dada essa contingência e potencial vulnerabilidade, a DUDH (e outros pactos de direitos humanos) pode ser considerada um terreno bastante fraco para a afirmação e proteção dos direitos humanos. Mas a DUDH é um produto de nossa experiência histórica coletiva e representa um consenso quase universal sobre as condições mínimas para uma vida humana digna. Esse consenso deve ser renovado periodicamente e reforçado através da repetição de determinadas narrativas históricas que preservarão e reforçarão nossa memória coletiva dos horrores que visamos evitar. Ricoeur advoga que os direitos humanos,

[...] tomados no nível de textos declarativos, e não propriamente legislativos, podem ser considerados derivados bem argumentados da própria ética da argumentação. Além disso, foram ratificados quase pela unanimidade dos Estados; no entanto, permanece a suspeita de que são apenas fruto da história cultural do Ocidente, com suas guerras de religião, seu aprendizado laborioso e nunca terminado da tolerância. É como se o universalismo e o contextualismo se sobrepussem imperfeitamente em torno de valores pouco numerosos, mas fundamentais, tais como os que se leem na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do cidadão. (RICOEUR, 2014, p. 336)

Para garantir o caráter de universalidade desses direitos, é fundamental considerar uma dialética entre a argumentação, que conduz a conclusões razoáveis, e as convicções ponderadas, imperativas na medida em que se apresentam suspeitas em relação às razões apresentadas. Admite-se como pressuposto, de modo recíproco, a possibilidade da ocorrência de uma verdade. (RICOEUR, 2014, p. 337-338) Assim, a linguagem dos direitos humanos exigirá não só um esforço de consenso, mas um movimento hermenêutico-fenomenológico que esteja a serviço de uma ontologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proclamação dos direitos humanos, encabeçada pelo iluminismo no século XVIII e ampliada pelas Nações Unidas em 1948, está longe de sua realização no cotidiano das pessoas e dos povos. No plano dos direitos sociais, um imenso contingente de pobres vê-se destituído dos bens materiais básicos necessários para condições mínimas de vida. Outros tantos são privados da participação política, essencial para a consolidação de direitos civis fundamentais. Se no plano prático essa é a realidade evidente, no plano teórico as dificuldades também não são menores. A pergunta pelos fundamentos dos direitos humanos persiste e exige renovadas discussões, a fim de aproximar teorias e dirimir divergências possíveis, em vista de uma compreensão mais ou menos coesa de quais sejam as bases nas quais assentam-se os direitos humanos.

Ainda que, durante o desenvolvimento do texto, não tenhamos chamado atenção para a relevância da biografia de Ricoeur para seu pensamento sobre os direitos humanos, parece oportuno, nesse momento final, ressaltar ao menos uma experiência que fez dele como que um portador de narrativas inspiradoras de seu pensamento. Feito prisioneiro nos campos de concentração pelos nazistas, em 1939, Ricoeur pôde compreender o valor da oposição à guerra e à violência. Não por acaso, a reflexão do filósofo francês é marcada pela abertura e pela escuta, em oposição às guerras intelectuais infrutíferas marcadas pela soberba. Chamamos atenção para esse fato por conta da motivação inicial para a pesquisa que realizamos.

O impulso originário para a pesquisa do tema ‘direitos humanos’ em Paul Ricoeur deu-se também na perspectiva da escuta e do compartilhamento de um sentido construído pelo autor. Se, inicialmente, a questão dos fundamentos dos direitos humanos parecia ser pouco explorada pelo autor, aos poucos mostrou sua fecundidade, tendo como pano de fundo sua ética e sua antropologia filosófica, sobretudo, conforme desenvolvidas nos dois primeiros capítulos. Ao fim do percurso desenvolvido por esse trabalho poderíamos perguntar: estamos autorizados a defender uma teoria de direitos humanos em Ricoeur? Ou ainda: Ricoeur fornece elementos coesos para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos? As respostas a essas perguntas podem ser extraídas do caminho percorrido pela pesquisa.

Ao iniciarmos a primeira parte de nosso escrito com uma breve exposição do estado atual da discussão sobre os direitos humanos, salientamos que Ricoeur insere-se no debate compartilhando das

reflexões prévias, das quais vê-se como herdeiro. Não somente os embates teóricos têm sua relevância, como também as experiências históricas das pessoas e dos povos, em sua identidade narrativa. Nesse sentido, as narrativas de direitos humanos possuem sua significância na medida em que expressam os avanços da humanidade na compreensão da importância de sua prática.

Ao ressaltarmos a centralidade do sujeito em Ricoeur, compreendido em suas capacidades de dizer, agir, narrar, ser imputado e, com *O Percurso do Reconhecimento*, prometer e fazer memória, apresentamos o fundamento ontológico-narrativo para a discussão sobre os direitos humanos. É um fundamento que precisa ser pensado hermeneuticamente. A condição humana precisa ser entendida, segundo o pensamento ricoeuriano, em perspectiva narrativa, evitando tanto o substancialismo do cogito, quanto a dispersão nihilista. Por isso, o sujeito dos direitos humanos é um sujeito historicamente situado, constituído intersubjetivamente, envolvido em narrativas múltiplas.

A constituição tríplice da ética ricoeuriana (vida boa, com e para os outros, em instituições justas), ao articular autonomia, solicitude e justiça, fornece um importante referente para unir a singularidade das pessoas (e dos povos) e a pretensão de universalidade dos direitos humanos. Ainda que estejamos em um mundo plural, marcado por diferentes concepções de vida boa, isto não nos exige de pensar pontos de convergência que possibilitem uma convivência cada vez mais pacífica entre as pessoas e os povos. Se na reciprocidade das relações interpessoais reside uma importante chave de leitura para compreender a necessidade de estimar o outro como a si mesmo - de entender que minha vida possui tanto valor quanto a tua -, é nas instituições justas, na qual o outro (terceiro) de uma relação será pensado como um igual no nível distributivo, que podemos pensar meios com os quais será garantida a concretização dos direitos humanos. No âmbito da justiça, o outro é o 'cada um' com o qual desejo coabitar pacificamente. A experiência da injustiça, por seu turno, com o grito de indignação 'é injusto!', traz à tona a importância de não silenciar os marginalizados, os vitimados, pois, lembra Ricoeur, é pela experiência da injustiça que chegamos à justiça. Um discurso sobre direitos humanos não pode se furtar à escuta das injustiças de nosso tempo.

Com o percurso do sujeito capaz ao sujeito de direito, traçado no segundo capítulo, passamos à compreensão de que o sujeito de direito tem como pressuposto as capacidades, as quais serão concretizadas na medida em que o sujeito capaz tem garantidas as condições básicas para o exercício de sua cidadania. A imputação moral e jurídica exige

também as condições de atualização das habilidades (capacidades) humanas. Desde os contextos de interlocução de fala, até o âmbito político, representado pelo desejo de convivência em uma comunidade histórica, as mediações interpessoais e institucionais são um pressuposto para o sujeito de direitos. Daí a relevância dos discursos, pactos, tratados e organizações que trabalham em torno dos direitos humanos. Elas captam e possibilitam a atualização das capacidades. Visualizamos aqui a necessidade de que o fundamento ontológico-narrativo dos direitos humanos, expresso nos termos do homem capaz, adquira contornos políticos claros, isto é, o estado da organização sociopolítica dirá o quanto consideramos o sujeito capaz. Pense-se, por exemplo, no escândalo da fome em escala mundial. Ainda que a compreensão humana tenha avançado significativamente no sentido da solidariedade a nível global, não foram dados passos político-econômicos que evitem com que tantas pessoas ainda morram por falta de ter o que comer. Isso nos possibilita afirmar que, no nível do direito, o sujeito capaz é simultaneamente pressuposição da investigação jurídica e horizonte da prática jurídica. O mesmo poderíamos afirmar em relação à prática política.

Com a ética ricoeuriana do reconhecimento e a noção de reconhecimento mútuo, avançamos para as reflexões propriamente jurídico-políticas. O percurso ricoeuriano do reconhecimento, desde a noção mais básica do reconhecimento como identificação epistemológica, passando pelo reconhecimento de si e culminando no reconhecimento mútuo, fornece um caminho que indica para a reivindicação de reconhecimento (ou a atestação das capacidades) até a necessidade de reconhecimento. A necessidade de reconhecimento desencadeará lutas, pelas quais será ampliado o rol de direitos e exigida a estima social.

Quisemos destacar o reconhecimento mútuo como categoria fundamental para pensar-se os direitos humanos. Fizemos isso ao evidenciar que, para Ricoeur, ‘reconhecimento mútuo’ representa o elo entre o conceito de capacidades (nível antropológico) e o conceito de direitos (nível jurídico-político). O reconhecimento, expresso no nível jurídico e no da estima social (referência positiva às suas capacidades), é capaz de estabelecer vínculos sociais sólidos. Com o reconhecimento simbólico na forma do dom, o filósofo francês destaca, ainda, um outro tipo de laço social possível de ser estabelecido, que se soma ao reconhecimento alcançado pelas lutas.

Nossa pesquisa também contribuiu para uma problematização bastante recente, que é aquela realizada entre os defensores de

concepções morais e os defensores de concepções políticas para os direitos humanos. A posição de Ricoeur, que denominamos ‘compatibilista’ (poderíamos também dizer de ‘duplo nível’), busca articular uma concepção moral, que tem seu referente na noção de capacidades, e uma concepção política, que tem seu referente na noção de reconhecimento mútuo. Trabalhos recentes como os de Samantha Besson (2011), Adam Etinson e Matthew Liao (2012) e Vittorio Bufacchi (2017), a título de exemplos, também procuram oferecer uma solução compatibilista para a discussão.

A concepção ricoeuriana de direitos humanos orienta-se, primeiramente, para as *concepções morais*, na medida em que se ancora no sujeito capaz como substrato básico (realidade moral) de todo reconhecimento jurídico de direitos, ou, nos termos de Ricoeur, núcleo desde onde o ser humano pode ser reconhecido. É na dialética entre mesmidade e ipseidade, e no caráter narrativo da identidade, que encontraremos o sujeito dos direitos humanos. Este direciona-se para a alteridade, sendo fundamental a mediação do outro, ou dito de modo mais preciso, a alteridade é constitutiva do si. Desde já isso aponta para a relevância da solicitude que, no nível da justiça, será configurada politicamente. A antropologia filosófica ricoeuriana está direcionada para uma hermenêutica da condição humana. O sujeito é um sujeito inserido na ação, mediado por uma multiplicidade de interações; é compreendido por meio do seu agir. Os acontecimentos humanos, por sua vez, serão traduzidos nas narrativas históricas e fictícias, transmissíveis na forma do texto. Uma aprendizagem hermenêutica da condição humana, iluminada pela simbólica da interpretação do texto, fornecerá os elementos para pensar-se os discursos e instituições sobre os direitos humanos.

Ao mesmo tempo, Ricoeur aponta para a *dimensão política* dos direitos humanos, visto que o sujeito capaz permaneceria como mera abstração se ausentes as condições institucionais que garantam o reconhecimento de suas capacidades, desde o nível jurídico até o da estima social. Além disso, Ricoeur reconhece a função dos direitos humanos na prática política, ao afirmar que eles protegem as capacidades básicas desde as quais o sujeito pode ser reconhecido. O reconhecimento do sujeito como capaz implica, assim, o estabelecimento de condições sócio-políticas para o florescimento do ser humano. O movimento que Ricoeur realiza é o das capacidades atestadas (plano moral) em direção ao reconhecimento mútuo (plano jurídico-político).

Não menos relevante é a tematização da memória como componente normativo de uma teoria sobre direitos humanos. O dever de fazer memória e a necessidade de se fazer justiça às vítimas da história devem orientar o processo de reelaboração do passado. A memória coletiva tem que ser livre para acertar-se com a mágoa e moldar um futuro melhor. “Lembrar os fatos é um dever e precisa servir à causa da justiça, em vez de justificar novas violências.” (TODOROV, 1999) A título de exemplo, consideremos os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade no Brasil, responsável pela investigação de violações de direitos humanos ocorridas durante a ditadura militar. Não obstante as provas coletadas e os testemunhos recolhidos, há aqueles que negam os resultados do trabalho da Comissão.⁵⁷ Acertar-se com o passado e extrair dele as experiências significativas, na forma de narrativas que podem instruir os rumos da humanidade, é um processo que pode contribuir para a clareza interpretativa dos textos que regem direitos humanos.

Os direitos humanos, em seu caráter político-prático, exercem o papel fundamental de garantir que se evitem experiências traumatizantes já vivenciadas pela humanidade, nas quais os sujeitos foram negados como igualmente dignos de estima e respeito. A construção de uma memória social coletiva que considere as vítimas dos processos históricos dará segurança para caminhar. As narrativas de direitos humanos consolidadas, ainda que permaneçam sob suspeita (pois são fruto de uma atestação ou do reconhecimento mútuo), são instrumentos fundamentais para nortear a prática política, sobretudo em nível global. A história tem papel pedagógico e os documentos legados pelas gerações servem de referente para que a convivência humana seja mais pacífica e justa.

Por fim, queremos apontar alguns limites de nosso estudo. Seja por sua brevidade, seja pelo tempo limitado, a pesquisa realizada deixou de abordar ou não abordou suficientemente problemas que podem ser trabalhados em investigações futuras. Uma incursão mais demorada na antropologia ricoeuriana presente nos escritos iniciais do autor, sobretudo em *O voluntário e o involuntário* (1950) e em *Finitude e culpa* (1960), poderá auxiliar na caracterização da condição humana enquanto falível e capaz de cometer o mal, temas esse caros a Ricoeur. Também o tema da vulnerabilidade, isto é, do sujeito que se torna ‘incapaz de’, poderia ser explorado desde a perspectiva da bioética. Por exemplo: como pensar direitos humanos, na perspectiva de Ricoeur,

⁵⁷ Cf. GAZETA DO POVO, 2013.

para os comatosos ou para fetos? Finalmente, seguindo a afirmação ricoeuriana, os direitos humanos podem ajudar a expressar um elo essencial a ser estabelecido entre o amor e justiça:

Nós somos convocados à justiça pelo amor. Nós permanecemos assim na esperança. Nosso combate e o combate de todos pelos direitos humanos não são desprovidos de sentido. São combates portadores de esperança. Há de haver um futuro para os direitos humanos. (RICOEUR, 2013a, p. 213)

Nos termos de Ricoeur, “é preciso que a justiça seja cada vez menos parcial e desigual para estar à altura da exigência do amor” (2013a, p. 213) Talvez a luta pelos direitos humanos poderia ser repensada nos termos de uma gramática do amor.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Abrahão C. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990,

BESSON, Samantha. Human rights: rthical, political... or legal? First steps in a legal theory of human rights. In: CHILDRESS, Donald E. **The role of ethics in international law**. p. 211-245. London: Cambridge, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

BEATO, José M. Da encarnação à esperança: as sendas comuns de Gabriel Marcel e Paul Ricoeur. **Peri**, v. 6, n. 2, 2014, p. 113-137. Disponível em: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/925/428>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

BRONDANI, Clóvis; CORÁ, Élsio J. O encontro entre teleologia e deontologia: uma análise a partir da interpretação contemporânea de Paul Ricoeur. **Ethic@**, v. 9, n. 1, jun. 2010, p. 43-57. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n1p43/18743>>. Acesso em: 4 dez. 2018.

BUFACCHI, Vittorio. Theoretical foundations for human rights. **Political studies**, set. 2017, p. 1-17.

CARNEIRO, Julia D. **Bolsonaro presidente**: o que o programa de governo de Jair Bolsonaro indica sobre seu futuro mandato. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45767525>>. Acesso em 29 out. 2018.

CASAROTTI, Eduardo. El hombre capaz: claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur. **Filosofia Unisinos**, 13, out. 2012, p. 266-279. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2012.132%28suppl%29.04/1503>>. Acesso em 9 mai. 2018.

CONGRESSO EM FOCO. **Em meio à polêmica do Enem, Bolsonaro chama direitos humanos de “esterco da vagabundagem”**. Disponível em: < <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/direitos-humanos-e-%E2%80%9Cesterco-da-vagabundagem%E2%80%9D-diz-bolsonaro/>>. Acesso em: 23 out. 2018.

CORÁ, Élsio J. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur**. 2010. 238 f. Tese de (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

_____; NASCIMENTO, Cláudio R. do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. **Revista de Ciências Humanas**, v. 45, n.2, out. 2011, p. 407-423. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2011v45n2p407/22359>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

CRUFT, Rowan; LIAO, Matthew; RENZO, Massimo. The philosophical foundations of human rights: an overview. In: CRUFT, Rowan; LIAO, Matthew; RENZO, Massimo (Eds.). **Philosophical foundations of human rights**. New York: Oxford, 2015.

CUNHA, Wanderley M. da. Da memória ameaçada pelo esquecimento ao “homem capaz” assombrado pela falibilidade: breve recapitulação de alguns aspectos da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n. 8, 2013, p. 169-188.

ETINSON, Adam; LIAO, Matthew S. Political and naturalistic conceptions of human rights: a false polemic? **Journal of moral philosophy**, v. 9, 2012, p. 327-352.

EYLER, Flávia M. S. Paul Ricoeur: uma hermenêutica do trágico. **PERI**, v. 6, n. 2, 2014, p. 76-95.

FORST, Rainer. Human rights. In: MOELLENDORF, Darrel; WIDDOWS, Heather. **The routledge handbook of global ethics**. London; New York: Routledge, 2015. p. 72-81.

GAZETA DO POVO. **Ustra nega crimes na ditadura e diz que nunca ocultou cadáveres**. Folhapers: 2013. Disponível em:

<<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/ustra-nega-crimes-na-ditadura-e-diz-que-nunca-ocultou-cadaveres-0a54cxomcy2ymrk9ijnnfjgu/>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

GREISCH, Jean. Vers quelle reconnaissance?. **Revue de métaphysique et de morale**, v. 50, n. 2, 2006, p. 149-171.

HAKER, Hille. No Space. Nowhere Refugees and the Problem of Human Rights in Arendt and Ricoeur. **Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies**, v. 8, n. 2, 2017, p. 22-45. Disponível em: < <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/412/216>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HONNETH, Axel; et al.. La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale (propos recueillis par Michaël Foessel). **Esprit**, jul. 2008, p. 88-95.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. Recognition and critical theory today: an interview with Axel Honneth (by Gonçalo Marcelo). **Philosophy and Social Criticism**, 39(2), 2013, p. 209-221.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LAUXEN, Roberto R. Pessoa e promessa em Paul Ricoeur: no caminho das instituições justas. **Colóquio do Museu Pedagógico**, v. 10, n. 1, 2013, p. 595-607. Disponível em: < <http://periodicos.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/3036/2743>>. Acesso em: 13 ago. 2018.

LEAL, Ivanhoé A. A efetividade das ações humanas e sua reconstrução narrativa em Paul Ricoeur. **PERI**, v. 7, n. 1, 2015, p. 139-156. Disponível em: < <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/download/957/442>>. Acesso em: 16 set. 2018.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LUNARDI, Giovanni Mendonça; SECCO, Márcio (Org.). **Fundamentação filosófica dos direitos humanos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

MARCELO, Gonçalo. Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition. **Études Ricœuriennes/Ricœur Studies**, v. 2, n. 1, 2011. Disponível em: <<https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/69/20>>. Acesso em: 08 mai. 2018.

MAULÉON, José J. **Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur**. Barcelona, Universidad deDeusto: ETD Micropublicaciones, 1995

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

NICKEL, James. Human Rights. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring, 2017 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rights-human/>>. Acesso em: 22 out. 2017.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. A confirmação do sujeito capaz em Ricoeur: identidade pessoal e imputação moral. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 19, 2/2011, pp.29-42. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55737>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

PELLAUER, David. **Ricoeur: a guide for perplexed**. New York: Continuum, 2007.

PIVA, Edgar A. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. **Síntese**, v. 26, n. 85, 1999. p. 205-237.

PORTOCARRERO SILVA, Maria L. **Hermenêutica filosófica: metodologia e apresentação de um percurso temático**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

PURCELL, Sebastian. Hermeneutics and truth. **Études Ricœuriennes/Ricœur Studies**, v. 4, n. 1, 2013, p. 140-158.

RICOEUR, Paul. Abordagens da Pessoa (1990a). In: RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996, p. 163-180.

_____. A Declaração Universal dos Direitos Humanos: um novo sopro (1999). Trad. Sérgio de S. Salles. **Synesis**, Petrópolis, v. 5, n. 2, p. 211-213, jul/dez, 2013b. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=433&path%5B%5D=242>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

_____. A luta por reconhecimento e a economia do dom (2002). Trad. Claudio R. do Nascimento e Noeli D. Rossato. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010c, p. 357-367.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.]. Campinas: Unicamp, 2007.

_____. Asserting personal capacities and pleading for mutual recognition. In: TREATOR, Brian; VENEMA, Isaac H. (Ed.). **A passion for the possible: thinking with Paul Ricoeur**. New York, Fordham, 2010b, p. 22-26.

_____. Capabilities and rights. In: DENEULIN, S. (ed.). **Transforming unjust structures: the capability approach**. Netherlands: Springer, 2006b, p. 17-26.

_____. Dever de memória, dever de justiça. In: RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 187-202.

_____. Entrevista: o respeito da dignidade por todos (1998). Trad. Sérgio de S. Salles. **Lex humana**, Petrópolis, v. 5, n. 1, p. 183-186, 2013a. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana&page=article&op=view&path%5B%5D=371&path%5B%5D=210>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

_____. **Ética e moral** (1990a). Trad. António C. Amaral. Covilha: Lusofiapress, 2011. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/ricoeur_paul_etica_e_moral_rpf1990.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2017.

- _____. **Fallible Man**. New York: Fordham, 1986.
- _____. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis. In: DIEMER, Alvin et. al. **Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos**. Barcelona: Sebarl/UNESCO, 1985, p. 9-33.
- _____. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- _____. Morre o personalismo, volta a pessoa (1983b). RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Note sur la personne. **Le Semeur**, v. 38, n. 7, mai. 1936, p. 437-444.
- _____. **O bom uso das feridas da memória** (2005). Disponível: <http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_bom_uso_das_feridas_da_memoria>. Acesso em 03 set. 2018.
- _____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto: Res, 1998.
- _____. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: WMF M. Fontes, 2008.
- _____. **O justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. São Paulo: WMF M. Fontes, 2008b.
- _____. O problema do fundamento da moral. Trad. Gonçalo Marcelo. **Études Ricoëuriennes / Ricoeur Studies**, v. 2, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/110/43>>. Acesso em: 13 mai. 2018.
- _____. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **Percurso do reconhecimento**. Trad. Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **Philosophical Antropology**, Cambridge: Polity Press, 2016.

_____. Promenade au fil d'un chemin". In: TUROLDO, Fabrizio. **Indagini su Paul Ricoeur**. Padova: Il Poligrafo, 2000, p. 15-20.

_____. Reflexão primeira e reflexão segunda em Gabriel Marcel (1984). **RICOEUR, Paul. Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 47-64.

_____. **Tempo e narrativa II**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

_____. **Tempo e Narrativa III**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

RAWLS, John. **The law of peoples: with, the idea of public reason revisited**. Cambridge; London: Harvard, 1999.

RIPA, Luisa. Ética del reconocimiento y derechos humanos: espacio para pensar novedades discursivas. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 8(1), São João del-Rei, janeiro/junho/2013.

SALDANHA, Fernando A. M. **Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur**. 2009. 371 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/11211/3/Fernando%20Saldanha_tese.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2016.

SALLES, DENISE M. N. L.; SALLES, Sérgio de S. Os direitos humanos entre suspeição e atestação. **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 70, f. 2/3, 2014, p. 361-381.

SALLES, Sérgio de S. A dignidade do sujeito dos direitos humanos. **Conhecimento & Diversidade**, Niterói, n. 11, p. 112–122, jan./jun., 2014. p.116-117. Disponível em: <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/1630/1142>. Acesso em: 31 ago. 2016.

_____; BENTES, Hilda H. S. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: o reconhecimento do sujeito de direito. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 2, n. 2, p. 106-117, 2011.

SILVEIRA, Rosa M. G. **Educação em direitos humanos**: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Universitária, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **Guerra**: o mal que os homens fazem. UNESCO: 1999. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/artigo-guerra-o-mal-que-os-homens-fazem/>>. Acesso em: 04 fev. 2019.

VIEIRA RAMOS, Sérgio R. **Por uma pequena ética**: sentido e possibilidade da contribuição do projeto filosófico de Paul Ricœur à filosofia prática. 2008.345 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. Disponível em: < http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-854J9C/s_rgio_ricardo_vieira_amos_tese_integral2008_.pdf?sequence=1>. Acesso em 30 jun. 2018.

WALL, John. **Moral creativity**: Paul Ricoeur and the poetics of possibility. New York, Oxford, 2005.