
PAUL RICOEUR E O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS

Sergio de Souza Salles

Resumo

Em 2013, recorda-se o centenário de nascimento do filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), cuja obra é reconhecida internacionalmente por sua contribuição à hermenêutica, à teoria literária, à psicanálise e, até mesmo, à teologia. Dentre os temas mais relevantes para um exame da contribuição de Paul Ricoeur para a filosofia do direito, encontra-se o de sua pessoal interpretação dos direitos humanos. A filosofia dos direitos humanos em Paul Ricoeur é um capítulo praticamente inexplorado pela literatura especializada, que, no campo da filosofia do direito, se concentrou na discussão de sua teoria da justiça, sem avançar especificamente pela temática dos direitos humanos. Pretende-se contribuir para o preenchimento dessa lacuna pela exposição e análise das linhas mestras da interpretação dos fundamentos e da universalidade dos direitos humanos em Paul Ricoeur.

Palavras-chave

Paul Ricoeur; direitos humanos; identidade; universalidade.

Abstract

In 2013, we recall the birth centenary of the philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), whose work is recognized internationally for his contributions to philosophy, hermeneutics, literary theory, psychoanalysis, and even theology. Among the topics most relevant to an examination of the contribution of Paul Ricoeur to the philosophy of law, is his personal interpretation of human rights. The philosophy of human rights in Paul Ricoeur is a chapter virtually unexplored by the specialized literature, which, in the field of philosophy of law, focused on discussion of his theory of justice, without advancing specifically about the human rights theme. This article aims to contribute to filling this gap by exposure and analysis of the main lines of interpretation of the foundations and universality of human rights in Paul Ricoeur.

Keywords

Paul Ricoeur; human rights; identity; universality.

1. Introdução

Dentre os temas mais relevantes para um exame da contribuição de Paul Ricoeur para a filosofia do direito, encontra-se o do paradoxo dos direitos humanos, tal como esse é definido pelo filósofo em sua obra *O si-mesmo como um outro*. A filosofia dos direitos humanos em Paul Ricoeur é um capítulo praticamente inexplorado pela literatura especializada, que se concentrou, sobretudo na discussão de sua teoria da justiça e do sujeito de direito, sem avançar propriamente pela temática dos direitos humanos.

Para estabelecer o *status quaestionis* dos direitos humanos em Paul Ricoeur é preciso primeiramente recordar que o autor se dedicou circunstancialmente ao tema, seja no contexto de outras discussões (tais como o da problemática de sua pequena ética em *O si-mesmo como um Outro* ou da identidade narrativa em *Self as ipse*), seja ainda por ocasião de entrevistas e conferências, realizadas em razão da comemoração dos cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em segundo lugar, é preciso sublinhar que uma abordagem filosófica circunstancial ou pouco extensa não é sinônimo de uma compreensão menos valiosa, intensiva e significativa. Afinal, Paul Ricoeur considerou a problemática dos direitos humanos no século XX como filósofo que dialoga com as grandes correntes interpretativas dos direitos humanos, tais como as que se alinham a Hannah Arendt, John Rawls ou Jürgen Habermas.

No horizonte do diálogo com os filósofos dos direitos humanos, Paul Ricoeur pretende assumir uma postura mediadora em meio ao conflito de interpretações. Para Ricoeur, a exigência do diálogo a respeito dos direitos humanos não emerge como uma ocasião acidental de questões mais abrangentes, mas sim como momento exemplar de um esforço hermenêutico pelo qual o pensamento filosófico avança a partir de um sentido que é já compartilhado pelos membros de uma discussão prévia, que, por ser conflitiva, exige uma atitude de escuta e de reflexão mediadora.

Filosofar sobre os direitos humanos com os que já filosofaram não significa pressupor a validade de tudo o que já foi dito, mas sim, pôr-se à escuta de um sentido prévio compartilhado pelos membros da discussão filosófica em busca de um sentido convergente capaz de apontar novos horizontes em meio a suspeita em torno de seu(s) fundamento(s). Por essa razão, o problema do(s) fundamento(s) filosófico(s) dos

direitos humanos é um problema hermenêutico na medida em que exige do filósofo ser antes de tudo discípulo de um sentido já compartilhado antes de ser um crítico do já dito.

2. Dos fundamentos dos direitos humanos

2.1 Do fundamento ontológico

Ao ser questionado sobre o fundamento da universalidade dos direitos humanos por ocasião da celebração dos cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Paul Ricoeur certa vez respondeu que:

É preciso partir do fato que se trata de uma declaração e não de um conjunto de imperativos. Uma declaração onde se toma nota de qualquer coisa que se proclama. O que é proclamado? E quem proclama? Proclamam-se os “direitos humanos”. Isso significa que antes de considerar um cidadão em um Estado, há um homem que nasce. É muito importante ter esta ideia de “nascer homem”. Trata-se de uma declaração sobre o que implica “ser homem” (RICOEUR, 2013, p. 183).

A resposta de Paul Ricoeur depende diretamente de sua adesão às reflexões de Hannah Arendt, em *A Condição Humana* (2010, p. 308), a respeito do evento da natalidade como raiz fundamental e universal da própria condição humana, razão pela qual o evento da natalidade é considerado por ambos como um evento ontológico, ou seja, um evento que está na própria raiz da unicidade e da individualidade do modo de ser e de agir de cada pessoa humana.

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. (ARENDR, 2010, p. 308).

Como leitor de Arendt, Paul Ricoeur defende a existência de um fundamento ontológico para os direitos humanos dependente da própria originalidade e irreduzibilidade da pessoa humana que nasce. Tanto Arendt (2010, p. 11-12) quanto Ricoeur esforçam-se por sustentar que tal evento ontológico não é devedor de nenhuma pressuposição metafísica com relação à “natureza humana” da pessoa que nasce, já que ele próprio como evento não define quem é ou o que será da pessoa humana que nasce.

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à natureza humana não constitui algo equivalente à natureza humana. (...) O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico geral como em seu sentido filosófico geral (ARENDR, 2010, p. 11-12).

O reconhecimento da natalidade como evento fundamental para a reflexão sobre a pessoa humana, no contexto da interrogação sobre a universalidade dos direitos humanos, pressupõe não só a aporia agostiniana sobre a natureza humana, mas, sobretudo a sua insolubilidade após as críticas kantianas à natureza humana como fundamento de direitos e deveres. Com efeito, tanto Arendt quanto Ricoeur não só recusam um pressuposto essencialmente comum a todos os indivíduos humanos, alicerçado na própria “natureza humana” (seja essa compreendida como fundada em uma ordem cósmica ou divina, biológica ou metafísica), como também recusam o pressuposto da “lei natural” que seria seu corolário objetivamente necessário (cf. RICOEUR, 1978, p. 188-189). Ambos são devedores aqui das críticas kantianas ao projeto filosófico de fundamentar em uma realidade metafísica a universalidade dos direitos humanos (cf. BIRMINGHAM, 2006, p. 12-13).

Como se sabe, após a filosofia kantiana, a “natureza humana” deixou de ser concebida como fundamento objetivo e normativo para as ações humanas. A filosofia crítica não admite que uma ordem anterior (cósmica ou divina, essencial ou natural) à própria liberdade possa ser critério normativo para o sujeito racional. A dicotomia estabelecida por Kant, entre a natureza humana como fenômeno em oposição à natureza humana como realidade numênica, significa uma ruptura definitiva com relação a qualquer concepção metafísica que pretenda defender a unidade ontológica do indivíduo humano como decorrente do seu ser, de sua essência ou substância.

Em *Antropologia do ponto vista Pragmático*, Kant, ao distinguir entre o homem fenomênico e o homem numênico, parece oferecer ao problema do reconhecimento da natureza humana universal uma solução cuja importância é maior no pensamento filosófico dos séculos que o seguem do que propriamente em sua antropologia, ou ainda em sua filosofia como um todo. Sua abordagem sobre o homem nesta obra é esclarecida, como de costume, logo de início: “Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza humana faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”. Nota-se de pronto uma dicotomia entre natureza e indivíduo ou pessoa, que rompe a unidade ontológica do ser humano. (SILVEIRA & SALLES, 2012, p. 392-393).

A partir de Kant, portanto, a “natureza humana” só pode ser fonte de sentido para o agente moral se for estritamente identificada com sua própria racionalidade e liberdade pela qual ele é capaz de ser futor de si mesmo. Levando ao cume a crítica moderna às morais tradicionais (cf. TAYLOR: 2011, p. 466), Kant propõe conceber a “natureza humana” como um projeto a ser realizado, um ideal regulador a depender da própria liberdade do agente moral.

Paul Ricoeur, por seu turno, conserva as mesmas reservas de Kant e Arendt com relação à pressuposição de um fundamento ontológico dependente de alguma natureza biológica, fisiológica ou mesmo metafísica (cf. RICOEUR, 1978, p. 189). Entretanto, argumenta em favor do estabelecimento fenomenológico e hermenêutico de um fundamento objetivo que, embora não dependa da pressuposição da “natureza humana”, seja capaz de sustentar a dignidade da pessoa humana a partir de uma nova perspectiva ontológica sobre o ser humano, enraizada na reflexão sobre o “sujeito capaz”, o “sujeito que age e sofre” (Cf. RICOEUR, 1991, p.136).

A via longa do percurso fenomenológico-hermenêutico proposto por Ricoeur, tal como essa pode ser encontrada em *O si-mesmo como um outro*, alia-se à preocupação de sustentar uma filosofia que responda atualmente a questão do modo de ser do agente ao qual se imputa a ação. Com efeito, entre a incidência dos acontecimentos ou das ações e a pressuposição de um sujeito permanentemente responsável por tais acontecimentos ou ações, é preciso repensar a ontologia do “sujeito capaz”, cuja atuação ou poder pode produzir mudanças no mundo.

A terceira aporia suscitada pela noção de potência de agir, portanto pela eficácia causal destinada ao agente da ação, pôde parecer mais intratável. E ela o é, com efeito. A passagem pela terceira antinomia kantiana tem certamente acentuado a aparência de uma dificuldade sem saída. (...) Porque é efetivamente de um fato primitivo que se trata, a saber, a certeza que o agente tem de poder fazer, isto é, de poder produzir mudanças no mundo. (...) Mas a confissão do fato primitivo atestado na certeza de poder fazer não tem somente uma face epistemológica, tem também uma face ontológica. (RICOEUR, 1991, p 136)

Essa “face ontológica” do ser humano enquanto sujeito capaz de agir e de padecer é o que pretende expressar a noção de “pessoa humana”, compreendida por Ricoeur como mais fundamental do que a própria noção de sujeito, consciência ou indivíduo. É sempre uma pessoa humana concreta que nasce, que fala, que age, que sofre, que narra e, em última instância, que é responsável. A referência constante ao fato primitivo da potência de agir e de padecer juntamente com a insistência na pessoa

humana como digna de estima e de respeito mostra o quanto Ricoeur procura sustentar, contra toda suspeita contemporânea, um fundamento objetivo e ontológico para o sujeito do direito e, *a fortiori*, para o sujeito dos direitos humanos.

O fundamento objetivo e ontológico ora proposto aproxima o filósofo francês das concepções realistas da pessoa humana. Isso significa que, antes mesmo de ser um sujeito de direito por ser um cidadão de um Estado, todo ser humano é essencialmente um sujeito capaz, digno de estima e de respeito, por ser uma pessoa humana. Consequentemente, para Paul Ricoeur, os direitos humanos são direitos constitutivos do “ser humano enquanto tal” e não somente do “ser humano enquanto cidadão” ou ainda do “ser humano enquanto pertencente a determinada comunidade histórica com suas tradições e crenças”. Cada pessoa humana é uma pessoa capaz de estima e de respeito, independentemente de ser ou não reconhecida como tal pelo ordenamento jurídico nacional ou internacional. É o que se pode igualmente depreender da leitura de outra entrevista na qual Paul Ricoeur novamente reflete sobre a universalidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

A Declaração dos Direitos Humanos exige sempre um novo sopro. É uma declaração. Isso quer dizer que nós atestamos alguma coisa de constitutivo do “ser humano”. Antes mesmo de ser cidadão, de pertencer a uma comunidade histórica com suas tradições e suas crenças, nós somos fundamentalmente humanos. Antes da pluralidade humana, há seu próprio fundamento, há o ser humano. Isso é significado no primeiro artigo pela Declaração: ‘Todos os homens nascem’. Ser nascido ‘livre e igual em direito’ significa que pertence a cada um dentre nós, em razão de sua condição humana, de se afirmar como capaz de pensar, de agir, de amar. E, nesta condição, somos iguais. (RICOEUR, 1999, p. 21)¹

Deve-se reconhecer que, para Paul Ricoeur, o fundamento hermenêutico-fenomenológico dos direitos humanos conduz ao reconhecimento de um fundamento ontológico dos direitos humanos. As tentativas de justificar os direitos humanos a partir do enfoque estritamente narrativo (corolário, aliás, dos próprios limites do método

¹ “La Déclaration des droits de l’homme demande toujours un souffle nouveau. C’est une déclaration. Cela veut dire que nous attestons quelque chose de constitutif de l’ « être homme ». Avant même d’être citoyen, d’appartenir à une communauté historique avec ses traditions et ses croyances, nous sommes fondamentalement hommes. Avant la pluralité humaine, à son fondement même, il y a l’être homme. Cela est signifié dans l’article premier par la déclaration : « Tout homme naît ». Être nés « libres et égaux en droit » signifie qu’il appartient à chacun d’entre nous, du fait de sa condition humaine, de s’affirmer comme capable de penser, d’agir, d’aimer. En cela, nous sommes égaux.”

hermenêutico-fenomenológico) mostram-se incapazes de aquilatar o sentido profundo da filosofia dos direitos humanos em Paul Ricoeur².

Se for verdade que o enfoque hermenêutico-fenomenológico de Paul Ricoeur é mais extenso em suas obras em relação ao enfoque ontológico dos direitos humanos, não é menos verdade que o filósofo francês compromete-se intensivamente com a dignidade e o respeito devido a cada pessoa humana em razão de seu ser, antes mesmo de seu pertencimento a uma comunidade histórica com suas narrativas, tradições e crenças. É preciso evitar a redução do(s) enfoque(s) dos direitos humanos em Paul Ricoeur ao horizonte hermenêutico-fenomenológico, ou ainda, ao enfoque estritamente histórico-narrativo, como parecem propor José Mauleón (1995) e Cheryl Hughes (1999).

Ao contrário, como demonstra A. Thomasset (1996, p. 149), a hermenêutica ricoeuriana está sempre a serviço de uma ontologia. Mas, a realidade visada por tal ontologia, devedora de um longo caminho hermenêutico-fenomenológico, não é uma realidade dada de antemão, constituída independentemente da linguagem. Contra uma visão que se poderia denominar positivista das relações entre a realidade e a linguagem, segundo a qual a linguagem é mera descrição da realidade, Ricoeur sustenta que a linguagem fala do ser, da realidade que é o referente último do discurso, mas o faz sempre de um modo criativo. Aliás, a própria linguagem dos direitos humanos exige não só um esforço hermenêutico-fenomenológico, mas também um compromisso com o seu fundamento ontológico, ou seja, com o modo de ser do sujeito capaz, pressuposto da efetivação de um cidadão real de direitos humanos.

O sujeito capaz é condição necessária, mas ainda não suficiente para que haja a efetivação dos direitos humanos. Com efeito, a passagem do sujeito capaz ao sujeito pleno de direitos humanos supõe necessariamente o papel das mediações dos signos culturais, das narrativas (pessoais e coletivas) e, sobretudo, das mediações institucionais (políticas e jurídicas, nacionais e internacionais), sem as quais o sujeito capaz não se torna um cidadão real de direitos humanos. É graças a uma série e complexa rede de mediações que o cidadão real de direitos humanos pode querer que todas as pessoas

² Aliás, é o próprio Ricoeur que se esforça em sustentar a diferença entre a vida e a ficção, embora sempre procure interpretar a vida como se fosse um relato, uma história, uma narração que se desenrola entre dois extremos, o do nascimento e o da morte: “A diferença com as ficções, contudo, é de tamanho, referindo-se à obscuridade dos inícios da vida e as incertezas que pesam não apenas sobre seu fim, mas também sobre sua simples continuação” (RICOEUR: 2006, p. 117).

humanas possuam, como ele, os mesmos direitos universais em razão de sua comum humanidade, em razão de seu próprio ser, em razão de serem todos “sujeitos capazes”.

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. O problema aqui é que tal transição do sujeito capaz (que é virtualmente um sujeito de direitos humanos) ao cidadão real parece ser devedora necessariamente de um consenso institucional e político prévio, sem o qual qualquer tentativa de reivindicação universal dos direitos humanos parece estar condenada *a priori* ao fracasso. Ademais, tal transição põe em discussão a possibilidade da coexistência de direitos humanos universais em contextos políticos e culturais diversos, o que, aliás, oferece aos céticos a ocasião para a recusa da universalidade dos direitos humanos. Antes, porém, de analisarmos a posição de Ricoeur em relação à paradoxal condição dos direitos humanos em nossa sociedade global, é preciso recuperar, ainda que brevemente, o que se entende por fundamento narrativo dos direitos humanos.

2.2 Do fundamento narrativo

Na filosofia contemporânea, as suspeitas em relação aos fundamentos dos direitos humanos são um corolário da crítica à concepção moderna do sujeito de direito. A disseminada atitude crítica em relação ao fundamento dos direitos humanos após as suspeitas sobre o sujeito modernamente construído pela tradição liberal foi objeto de uma série de debates em Oxford, conhecidos como *The Oxford Amnesty Lectures* (1992), dentre os quais se destaca a contribuição de Paul Ricoeur, intitulada *Self as ipse* (1993).

Na introdução de sua palestra, Paul Ricoeur (1993, p. 104) recorda a sinopse encaminhada ao comitê científico do evento na qual sustenta que as críticas dirigidas à noção moderna e liberal do sujeito³ desconhecem a distinção entre a identidade *idem* e a identidade *ipse*, base da atribuição de direitos. Propõe, portanto, reconstruir o conceito

³ No texto em questão, Paul Ricoeur (1992, p. 106-109) apresenta Hume e Parfit, dois filósofos pertencentes a períodos e a escolas filosóficas distintas, como críticos da noção moderna de sujeito que desconheceram a identidade dialética do si-mesmo (*ipse* e *idem*) como um outro (*alter*).

de identidade pessoal, pressuposta pelos direitos humanos, a partir de uma análise conceitual dos componentes da ideia do si (*self*), ou seja, a partir da dialética entre a identidade-*idem* e da identidade-*ipse*, distinção, aliás, central à antropologia filosófica de *O si-mesmo como um outro* (1991) e estruturante da obra *O Percurso do Reconhecimento* (2006).

Emerge da compreensão do si (*self*) como ipseidade (identidade-*ipse*) a tese do filósofo francês segundo a qual a própria atribuição de direitos humanos à pessoa humana reside no reconhecimento do outro como tão capaz quanto eu mesmo de agir, de padecer, de ser responsável por suas ações, de manter suas promessas. Esse reconhecimento do si mesmo como um outro já pressupõe a sutil dialética entre a identidade-*ipse* e a identidade-*idem*, que estão na base da identidade do sujeito do direito. Trata-se da coexistência de uma dupla identidade (*idem* e *ipse*) na identidade do sujeito do direito, que só pode ser proposta a partir da identidade narrativa, presente em uma história na qual emerge o sentido e a força dialética da mesmidade e da ipseidade.

Para Ricoeur, a identidade do sujeito do direito depende tanto da identidade-*ipse* quanto da identidade-*idem*, foco das constantes críticas à exaltação moderna e liberal do sujeito. E essa coexistência de uma dupla identidade (*idem* e *ipse*) na identidade do sujeito do direito pode ser proposta a partir da identidade narrativa, presente em uma história na qual emerge o sentido e a força dialética da mesmidade e da ipseidade.

Por identidade podemos entender duas coisas diferentes: a permanência de uma substância imutável que o tempo não afeta. Neste caso, falarei de mesmidade. Mas temos outro modelo de identidade, exatamente aquele que o nosso modelo anterior da promessa pressupõe. Esse, com efeito, não pressupõe nenhuma imutabilidade. Muito pelo contrário, o problema da promessa é precisamente o da manutenção de um si a despeito daquilo que Proust chamava as vicissitudes do coração. Proponho aqui que se distinga entre a identidade *idem*, que acabo de chamar de mesmidade, e a identidade *ipse*, ao que responde o conceito talvez excessivamente douto de *ipseidade*. (...) É aqui que recorro à dimensão narrativa; efetivamente, é no desenrolar da história contada que age a dialética entre mesmidade e ipseidade (RICOEUR: 1996, p. 177-178).

Na identidade narrativa, há uma sobreposição da mesmidade e da ipseidade, já que nela coexiste tanto a possibilidade de resposta à pergunta “o que é?” quanto à da resposta à questão “quem sou?”. O denominador comum da mesmidade e da ipseidade é uma certa “permanência do sujeito no tempo” (cf. RICOEUR, 1991, p. 140-142). É também em relação ao tipo de “permanência no tempo” que se pode compreender a distinção ora proposta pelo filósofo em relação à identidade-*idem* e a identidade-*ipse*.

Por um lado, há uma duração ou permanência do sujeito no tempo que é pressuposta em qualquer (re)identificação de um indivíduo humano como sendo “o mesmo”, ou seja, como sendo portador de uma identidade numérica que o faz ser considerado “o mesmo” na diversidade de seus fenômenos, eventos, ocorrências. A identidade-*idem* ou mesmidade assume assim:

(...) todos os traços de permanência no tempo, desde a identidade biológica assinada pelo código genético, balizada pelas impressões digitais, a que se acrescentam a fisionomia, a voz, o jeito, passando pelos hábitos estáveis até às marcas acidentais por meio das quais um indivíduo se faz reconhecer. (RICOEUR: 2006, p. 116)

Por outro lado, é preciso reconhecer que há outra forma de permanência ou duração no tempo pertencente ao que é circunstancial, frágil, variável, transformável na própria identidade pessoal. A fim de compreender essa outra face da identidade pessoal, Ricoeur lança mão do conceito de identidade narrativa, que põe em relação dialética tanto a mesmidade quanto a ipseidade. Tal relação dialética é sinteticamente expressa na máxima ricoeuriana do “si-mesmo como um outro”. Mas, vejamos como isso é proposto pelo filósofo francês, ao menos no que se faz necessário para a compreensão das linhas mestras de sua filosofia dos direitos humanos.

Ao falar de nós mesmos, dispomos de fato de dois modelos de permanência no tempo, que resumo por dois termos ao mesmo tempo descritivos e emblemáticos: *caráter* e *a palavra considerada*. Num e noutra, reconhecemos de bom grado uma permanência que dissemos ser de nós mesmos. Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta de que a permanência do caráter exprime a ação de recobrir quase completamente uma pela outra da problemática do *idem* e da do *ipse*, enquanto que a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo, e, portanto, atesta plenamente a irredutibilidade das duas problemáticas uma à outra. Apresso-me em completar minha hipótese: a polaridade que irei escutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, à moda de uma mediação específica entre o pólo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o pólo da manutenção de si, em que a ipseidade liberta-se da mesmidade. (RICOEUR: 1991, p. 143)

Na identidade narrativa entra em jogo tanto o caráter quanto a capacidade da pessoa em manter-se, em manter suas palavras, suas promessas e de ser aquela à qual se atribuem atos, contrariamente ou apesar da própria narrativa produzir certas variações imaginativas que tendem a problematizar o pressuposto de qualquer identidade (*idem* ou *ipse*) da personagem.

A duração da promessa, como foi lembrado mais acima, parece realmente constituir um desafio no tempo, uma denegação da mudança: apesar de tudo meu desejo mudaria, apesar de tudo eu

mudaria de opinião, de inclinação, “eu manteria”. Não é necessário, para que ela faça sentido, colocar a duração da palavra dada sob o horizonte do ser-para (ou para-com)-a-morte. É suficiente a si mesma a justificação propriamente ética da promessa, a qual podemos tirar da obrigação de salvaguardar a instituição da linguagem e de corresponder à confiança que o outro põe na minha fidelidade. Essa justificação ética tomada como tal expõe suas próprias implicações temporais, a saber, uma modalidade de permanência no tempo suscetível de ser polarmente oposta à do caráter. Aqui, precisamente, ipseidade e mesmidade deixam de coincidir. Em consequência, dissolve-se aqui a equivocidade da noção de permanência no tempo. (RICOEUR: 1991, p. 149-150)

Essa capacidade de manter-se apesar das vicissitudes da vida, dos desafios do tempo e contrariamente às suspeitas relativas à própria palavra dada, que se encontra literariamente na atribuição de uma identidade-*ipse* ao personagem em meio às variações da própria configuração narrativa é análoga à busca pessoal pela conquista da própria identidade em meio às vicissitudes de uma história de vida. Por isso, Ricoeur (1991, p. 149-150) sustenta que o conceito de identidade narrativa pretende preencher a lacuna estabelecida pela separação entre a identidade do mesmo (*idem*) e a identidade do si-mesmo (*idem* e *ipse*) e, ao mesmo tempo, superar a equivocidade deixada pela própria noção de “permanência no tempo”.

Para Ricoeur (2006, p. 117), uma pessoa capaz, sujeito de suas próprias ações, só pode dar à sua própria vida uma qualificação ética, moral ou jurídica na medida em que a vida pode ser configurada de forma narrativa, ou seja, na medida em que também na vida concreta é possível corresponder pela manutenção de si-mesmo à confiança que o outro põe na palavra dada. O próprio campo prático da vida torna-se, assim, comparável a um texto, que se presta à diversidade de leituras e no qual uma ação pode se tornar inteligível a partir dos encadeamentos e das configurações, comuns ao texto como se fosse uma história de vida e à vida como um quase texto. Entretanto, aproximar a vida da ficção não significa identificar uma à outra. Trata-se, ao contrário, de estabelecer as pontes teóricas que permitem interpretar dialeticamente a identidade pessoal como identidade narrativa e, por sua vez, essa última como uma dialética entre a mesmidade e a ipseidade, válida tanto para a hermenêutica textual quanto para a hermenêutica da vida na medida em que se trata sempre de uma história, de uma narrativa através da qual se procura construir identidades, individuais ou coletivas, privadas ou públicas.

A identidade narrativa é um conceito-chave que sintetiza igualmente o privilégio concedido por Ricoeur às mediações e à alteridade na formação da identidade pessoal. Com efeito, toda compreensão de si é uma interpretação de si mediatizada por outro,

que encontra em relatos, históricos ou fictícios, a configuração de uma história vivida, capaz de ser contada de outro modo.

Até agora, a identidade narrativa foi descrita em função da problemática da permanência do sujeito no tempo, como um conceito-chave para compreender o fundamento dos direitos humanos a partir da própria identidade narrativa do sujeito de direito. Não obstante, na medida em que também os direitos humanos podem ser considerados como um quase-personagem, abre-se para Ricoeur a possibilidade de abordá-los hermeneuticamente a partir da consciência histórica dos mesmos, tal como essa se desenvolve no imaginário pessoal e social, em textos, em declarações, em signos da cultura humana e na complexa lógica das ideologias e das utopias.

Como demonstrou Mauléon (1995), a interpretação ricoeuriana da identidade narrativa dos direitos humanos está intimamente vinculada aos gritos e silêncios das vítimas, das pessoas e dos personagens que sofrem. O drama dos direitos humanos é, assim, compreendido não só como drama individual, mas também coletivo, não só como vivido, mas também imaginado e configurado nas narrativas pessoais e coletivas. Recordar-se aqui a relevância dos grandes textos da cultura, tais como o *Antígona* de Sófocles, interpretado por Ricoeur a partir da lógica da dissidência da vítima, bem como o *Bom Samaritano* de Lucas, interpretado agora a partir do sentido da solidariedade, da compaixão com a vítima. Por essa razão, Ricoeur pode fazer como protagonista da identidade narrativa dos direitos humanos não só as pessoas concretas mas também a humanidade na medida em que dessa se pode falar nas diversas narrativas, sejam elas históricas ou fictícias.

A identidade narrativa dos direitos humanos exige ademais situá-los no horizonte das promessas políticas e culturais, evitando-se identificá-los como imperativos moralmente ou juridicamente categóricos. Isso significa interpretá-los na ótica do reconhecimento mútuo e do engajamento coletivo em torno de uma certa narrativa cuja universalidade não pode ser identificada à solidez do caráter (mesmidade) mas tão somente à fragilidade das promessas (ipseidade). Como o próprio ato de prometer define “o que há de mais humano no homem” (RICOEUR: 2006, p. 144), a grandeza de qualquer promessa e, de modo especial, da promessa dos direitos humanos só podem ser aferidas pela sua manutenção, pela sua permanência no tempo, pela sua

confiabilidade e credibilidade em face dos beneficiários e das testemunhas das promessas de direitos.

Estamos em presença de uma declaração na qual podemos nos reconhecer mutuamente como aquele que declara. Não se trata de uma universalidade assimilada a um imperativo categórico. Com efeito, a declaração tem a solidez de um reconhecimento mútuo de um número muito expressivo de culturas. É autêntico, é hipócrita... É possível dizer muitas coisas... Mas há os signatários que são engajados em torno desse texto, incluindo assim a totalidade da cultura deles. (RICOEUR: 2013, p. 183).

Transpostos para o âmbito das narrativas dos Estados e das culturas, os direitos humanos como promessas podem ser interpretados como projeções criativas (seja na forma de sonhos utópicos ou ambições ideológicas), muitas das quais não são e talvez jamais sejam cumpridas. As promessas de direitos humanos projetadas na sociedade global, que vinculam um certo número crescente de culturas e de Estados entre si, só podem ser realmente efetivadas pelas mediações institucionais, que estarão inevitavelmente sujeitas às críticas em razão de sua própria condição narrativa, ora utópica ora ideológica. Afinal, trata-se antes de uma identidade a ser construída ao invés de uma mesmidade, de uma identidade dada a priori. Mas, uma tal construção não é feita a partir do nada uma vez que sempre pressupõe outras visadas compartilhadas historicamente pelas pessoas das mais diversas culturas e épocas, ancoradas em memórias coletivas de promessas feitas às vítimas.

Como o poder de não manter a promessa é parte integrante do poder prometer, é preciso sempre refletir sobre os limites internos à linguagem da universalidade dos direitos humanos, bem como a respeito da urgência e da fragilidade das promessas de reconhecimento mútuo, pressupostas em toda proposição de direitos humanos. Daqui resulta ser necessário “evocar a face sombria da promessa: ao esquecimento do lado da memória corresponde, (...) a traição do lado da promessa” (RICOEUR: 2006, p. 143).

Os direitos humanos estão sempre marcados tanto pelo perigo do esquecimento da memória relativa à história de sua constituição quanto pelo perigo de sua traição política e ideológica. É como se a fonte de riqueza de sua própria identidade narrativa fosse também a fonte de muitas de suas contradições em nossa sociedade, marcada por uma abordagem frequentemente utópica e ideológica dos direitos humanos. Mas, contra toda suspeita relativa à paradoxal identidade (do sujeito) dos direitos humanos na sociedade global, Paul Ricoeur mantém-se fiel à ideia da possibilidade de fazer coexistir

a crítica e a convicção em torno dos direitos humanos, o que só pode fazer sentido à luz de seu conceito de atestação.

3. Do paradoxo à atestação dos direitos humanos

Em *O si-mesmo como um outro*, o filósofo francês vincula a articulação dialética entre a moral deontológica e a ética teleológica ao equilíbrio reflexivo entre a argumentação crítica e as convicções bem pensadas. Para exemplificar tal equilíbrio reflexivo, refere-se explicitamente à discussão contemporânea dos direitos humanos, que separa os defensores do universalismo e do formalismo daqueles que advogam uma concepção contextualizada e histórica dos direitos humanos.

Antes de tudo, Paul Ricoeur (1991, p. 335) esclarece que o antagonismo frequente nas discussões entre a convicção pessoal e a argumentação crítica não tem sempre uma saída teórica, mas admitirá uma saída prática, que é própria ao modelo de arbitragem do julgamento em situação. Assim, no tocante aos direitos humanos, não se deve confundir os juízos teóricos em torno de seus fundamentos com os juízos práticos que exigem arbitragens concretas em uma dada situação. Para além da desorientação da crítica sobre os direitos humanos, é preciso, segundo Ricoeur, que o filósofo se comprometa com a reorientação do seu sentido universal, o que só pode ser realizado por uma dialética sutil entre a argumentação filosófica e a convicção pessoal, tal como essa se manifesta na atestação⁴ dos direitos humanos. É a atestação dos direitos humanos que deveria estar na base dos juízos práticos que envolvem situações de reivindicação ou de violação de direitos.

A atestação decorre de uma convicção ponderada sobre o sujeito capaz, próxima à confiança e ao testemunho, que sustenta a validade e o poder dos direitos humanos apesar de toda suspeita sobre sua universalidade. 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

⁴ Em *O Si-mesmo como um outro* (1991, p. 35), Paul Ricoeur esclarece que por atestação entende “a segurança de ser si-mesmo agindo e sofrendo”. E ainda: “Essa segurança continua a ser o último recurso contra toda a suspeita; mesmo que ela seja sempre de algum modo recebida de outro, ela permanece uma atestação de si”. Ao que parece, a atestação pertence ao campo de uma certeza prática existencial e pessoal mais do que teórica e abstrata.

de seu fundamento ontológico objetivo, a saber: a pessoa humana como sujeito capaz e digno de estima e de respeito.

Paul Ricoeur propõe o seu conceito de atestação como reorientação em favor do fundamento objetivo dos direitos humanos no lugar da desorientação provocada pelos filósofos da suspeita. No lugar da suspeição, a atestação dá primazia às convicções prévias e à dimensão existencial de toda argumentação sobre a existência ou não de um fundamento universal dos direitos humanos. A atestação dos direitos humanos é devedora de uma concepção não relativista e não subjetivista desses mesmos direitos uma vez que supõe tanto a pessoa humana como sujeito capaz, fundamento real e objetivo dos direitos humanos, quanto a existência narrativa desses mesmos direitos, base de um eventual consenso institucional, cultural e político. Com relação, aliás, ao consenso eventual sobre os direitos humanos, é possível recusar aquela direção frequente dos debates contemporâneos que opõe o universalismo ao contextualismo.

É preciso, na minha opinião, recusar esse leme de direção e assumir o seguinte paradoxo: de um lado, manter a pretensão universal ligada a alguns valores nos quais o universal e o histórico se cruzam, por outro lado, oferecer essa pretensão à discussão, não em termos formais, mas como convicções inseridas nas formas de vida concreta. Dessa discussão, nada pode resultar, se cada parte pretendente não admitir que outros universais em potência sejam dissimulados nas culturas consideradas exóticas. (RICOEUR: 1991, p. 337).

Em Ricoeur, como se nota claramente no trecho citado acima, a atestação no plano prático dos direitos humanos é solidária, no plano teórico, à consciência de seu paradoxo. Reconhecer o paradoxo dos direitos humanos significa não presumir demais do próprio poder de justificá-los racionalmente, como na modernidade se procurou fazer em relação aos direitos naturais. Significa ainda reconhecer que a busca da universalidade é uma pretensão sempre sujeita à revisão e à crítica. Mas, se trata igualmente de uma pretensão alicerçada na visada de uma vida boa, ou seja, numa concepção teleológica ligada a valores, “nos quais o universal e o histórico se cruzam”. Significa, enfim, submeter à discussão as convicções sobre direitos humanos tais como essas estão encarnadas nas formas concretas de vida e nas narrativas pessoais e coletivas.

Há, enfim, nas reflexões de Ricoeur sobre o paradoxo dos direitos humanos ao menos duas fundamentais condições para um eventual consenso. A primeira, que cada umas das partes em conflito possa admitir a existência de outros “universais em potência”, entendidos como valores e direitos incoativos, narrados e contextualizados

em diversas culturas, os quais são universalizáveis mas que ainda não foram formalmente universalizados pelos Estados. A segunda, que cada uma das partes em conflito reconheça na outra a presença de um sujeito capaz, digno de estima e respeito, que nasce como humano antes mesmo de ser cidadão de um Estado. Na presença da Declaração Universal dos Direitos Humanos, cada qual se pode reconhecer como aquele que é declarado digno de estima e respeito por ser humano e, ao mesmo tempo, poderá declarar que o outro é tão digno de estima e respeito quanto a si mesmo.

Se for verdade que as duas condições anteriores podem promover um eventual consenso em torno da universalidade dos direitos humanos, não é menos verdade que Paul Ricoeur não justifica filosoficamente a própria universalidade dos direitos humanos em um suposto consenso sobreposto (*overlapping consensus*), já que sua obra está comprometida com a ideia de que todo sujeito de direitos humanos é ontologicamente um sujeito capaz. Neste sentido, ainda que o consenso esteja na base da legitimidade jurídica e política dos direitos humanos, esses mesmos direitos pressupõem um fundamento ontológico que pode ser atestado hermeneuticamente a partir do reconhecimento do sujeito dos direitos humanos como sujeito capaz. Em outros termos, a universalidade dos direitos humanos não depende da universalidade de um suposto consenso, mas sim no reconhecimento mútuo e na atestação recíproca de todas e de cada uma das pessoas humanas como sujeitos capazes, dignos de estima e de respeito.

Contra as suspeitas sobre a efetividade e a universalidade dos direitos humanos, Paul Ricoeur apresenta o seu conceito de atestação dos direitos humanos, entendida como a confiança do si em seu permanecer si-mesmo como sujeito capaz e digno de estima e de respeito em todas as suas circunstâncias. A atestação dos direitos humanos é o equivalente, em termos hermenêuticos, à verdade do sujeito capaz, em seu sentido existencial e pessoal. Se já não é possível oferecer de modo definitivo um único e absoluto fundamento filosófico para os direitos humanos sem que se levante contra o mesmo qualquer crítica e suspeita, então ao filósofo é preciso atestar os direitos humanos a partir de uma sutil dialética entre a argumentação e as convicções ponderadas. Por isso, a atestação dos direitos humanos será sempre marcada, segundo Ricoeur, por uma fragilidade específica, a que se junta a vulnerabilidade de um discurso consciente da falta de uma fundamentação absoluta.

4. Considerações finais

Pretendeu-se contribuir para a análise da filosofia dos direitos humanos segundo Paul Ricoeur, levando-se em consideração a discussão dos fundamentos e da universalidade dos direitos humanos. O problema dos fundamentos conduziu à afirmação de que, em Paul Ricoeur, o fundamento ontológico dos direitos humanos é, em última instância, a pessoa humana, entendida como sujeito capaz, digno de estima e respeito. Tal fundamento ontológico exigiu a passagem ao fundamento narrativo dos direitos humanos, na medida em que estes podem ser interpretados e compreendidos, como um quase-personagem em busca de ser reconhecido e efetivado pelas diversas culturas e Estados. Tanto o primeiro quanto o segundo fundamento pressupõem um aprofundamento teórico na hermenêutica antropológica de Paul Ricoeur, mais especificamente em sua compreensão do ser humano como sujeito capaz e seus desdobramentos para uma reinterpretação do sujeito dos direitos humanos, constituído a partir da dialética entre a identidade do mesmo (*idem*) e a identidade do si (*ipse*).

O percurso aqui proposto para a aproximação do sentido e do(s) fundamento(s) dos direitos humanos em Paul Ricoeur descobriu-se como devedor de convicções prévias a respeito do que significa para a pessoa humana ser um sujeito ativo e sofredor, ser um sujeito capaz tanto da justiça quanto da injustiça. Com efeito, em toda atestação dos direitos humanos há sempre uma convicção enunciada por Ricoeur, a saber: a da igual dignidade dos seres humanos enquanto sujeitos capazes. Uma tal atestação está consolidada em Paul Ricoeur no próprio horizonte de uma “visada sobre o que seja a vida boa com e para os outros em instituições justas”. Neste horizonte, a discussão sobre os direitos humanos pode pôr à prova não só a validade dos argumentos filosóficos, mas, sobretudo as convicções prévias e existenciais dos partícipes da atual discussão sobre os direitos humanos.

O itinerário de Ricoeur descobriu-se ainda como devedor das próprias narrativas dos direitos humanos que o sustentam no imaginário cultural e social, sem as quais eles perderiam sua própria identidade de promessas a respeito da expectativa de reconhecimento mútuo, tal como essa é vivida e narrada nas histórias das vítimas. Enfim, defendeu-se com Ricoeur a necessidade das mediações interpessoais e institucionais sem as quais o sujeito dos direitos humanos permaneceria somente como

uma boa ideia, acessível às abstrações filosóficas sem a necessária efetividade no plano prático e político em conformidade com as exigências éticas, morais e jurídicas do reconhecimento mútuo da partilha entre cada cidadão de sua comum humanidade.

Referências bibliográficas

- ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2010.
- BENTES, H. H. S. O sujeito do direito no conceito de justo de Paul Ricoeur e sua importância para os direitos humanos. In: Manoel Vasconcellos, Luis Rubira (orgs.). **I Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política: Virtudes, Direitos e Democracia**. Pelotas: Editora e Gráfica - Universitária UFPel, 2009.
- BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- HUGHES, Cheryl H. Reconstructing the subject of human rights. **Philosophy & Social Criticism**, v. 25, n. 2, p. 47-60, 1999.
- MAULÉON, José Javier E. **Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur**. Barcelona, Universidad de Deusto: ETD Micropublicaciones S.L., 1995.
- RICOEUR, Paul. The problem of the foundation of moral philosophy. **Philosophy Today**, v.22, n. 3, p. 175-192, 1978.
- RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. Abordagens da Pessoa (1990). In: RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996, p. 163-180.
- RICOEUR, Paul. Self as ipse. In: JOHNSON, B. (Org.). **Freedom and interpretation: the Oxford Amnesty Lectures**. New York: BasicBooks, 1993, p. 104-119.
- RICOEUR, Paul. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : un nouveau souffle. **ACAT**, janv./fev., p. 21-22, 1999.
- RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. Entrevista: Paul Ricoeur – O respeito da dignidade por todos. *Lex Humana*, <http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana>, v. 5, n. 1, Jul. 2013. ISSN 2175-0947. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana&page=article&op=view&path%5B%5D=371>>. Acesso em: 10 Sep. 2013.
- SALLES, S. S.. O sentido teleológico da justiça em Paul Ricoeur. In: FILHO, Enoque; FARIAS, José; JUNIOR, José. (Org.). **Filosofia do direito: XXI Congresso Nacional do Conpedi**. 21ed. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux (FUNJAB), 2012, p. 167-182.

SALLES, S. S.; BENTES, H. 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, C. F. G.C. & SALLES, S. S. Natureza humana e projeto: o pseudodilema kantiano e a originalidade tomista. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 68, 3, p. 391-410, 2012.

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self: a Construção da Identidade Moderna**. Tradução de Adail Sobral e Dinah Azevedo. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.

THOMASSET, A. **Paul Ricoeur: une poétique de la morale**. Leuven: Leuven University Press, 1996.