

**A BANALIZAÇÃO DO MAL E DIREITOS HUMANOS: UMA
LEITURA HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICA EM PAUL
RICOEUR¹**

*The Banalization Of Evil And Human Rights: A Hermeneutic-
Phenomenological Reading In Paul Ricoeur*

Jefferson da Silva²

Marcus Tadeu Maciel Nahur³

RESUMO

O presente texto pretende discutir, baseado em pesquisa bibliográfica e documental, a temática recorrente dos direitos, tendo em vista a banalização do mal e o problema do chamado humanismo jurídico deficiente, a partir de uma fundamentação hermenêutico-fenomenológica em Paul Ricoeur. Nesse sentido, lança a noção fundamental de uma antropologia do “quem”, como ponto referencial para o esforço de reconstrução estrutural do chamado sujeito capaz, enquanto alguém que fala, age, narra e responde, além de ser digno de estima e respeito, com abertura para o horizonte das relações interpessoais e institucionais, em que se manifestam reconhecimento, reciprocidade e justiça, até se alcançar o real sujeito do direito. Não um virtual, mas um real sujeito do direito, notadamente, amparado como pessoa pelos direitos humanos, posto que titular natural e indistinto desses direitos exponenciais e inegociáveis. Afinal, direitos humanos, individuais e sociais, tanto podem ser preservados, quanto correm risco de perecer, se não forem bem cuidados, com liberdade e responsabilidade, tanto por seus titulares, quanto pelas instituições encarregadas das mediações e das garantias desses direitos.

Palavras-chave: Banalidade do mal. Sujeito capaz. Sujeito do direito. Direitos humanos.

ABSTRACT

This text intends to discuss, based on bibliographic and documentary research, the recurrent theme of rights, in view of the trivialization of evil and the problem of so-called deficient legal humanism, from a hermeneutic-phenomenological grounding in Paul Ricoeur. In this sense, it launches the funda-

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.251807>

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: je.filos@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2671-4621>. Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Centro Universitário São Camilo.

³ Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). E-mail: macielnahur@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8729-9719>. Mestre em Direito pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). Professor da Faculdade Canção Nova - Cachoeira Paulista.

mental notion of an anthropology of the "who", as a reference point for the effort of structural reconstruction of the so-called capable subject, while someone who speaks, acts, narrates and responds, besides being worthy of esteem and respect, with openness to the horizon of interpersonal and institutional relations, in which recognition, reciprocity and justice are manifested, until the real subject of the right is reached. Not a virtual, but a real subject of law, nodded, backed as a person for human rights, since he holds natural and indistinct of these exponential and non-negotiable rights. At last, human rights, individual and social, can be preserved, and are at risk of perishing, if not well taken care of, with freedom and responsibility, both by their holders, as well as by the institutions charged of mediations and guarantees of these rights.

Key-words: Banality of evil. Capable subject. Subject of law. Human rights.

1. Introdução

Muito se tem falado de crise de sentido da existência ou da vida humana, nesse cenário de mundo moderno, diante das contradições que seu modelo emancipatório apresenta nas relações humanas e sociais. Entre elas, pode-se mencionar a própria questão da banalização do mal nas sociedades que se consideram regidas pelos direitos humanos. Essa contradição pode ser levada a uma filosofia reflexiva, num esforço de compreensão hermenêutico-fenomenológico. A investigação está baseada em pesquisa bibliográfica e documental, tendo por referencial principal o pensamento de Paul Ricoeur, enquanto possibilidade de reconfiguração de um pressuposto antropológico filosófico, que se coloque como anteparo para um revigorado humanismo jurídico e de afirmação dos direitos humanos, nesses tempos de alguns obscurecimentos sobre esse grau de civilidade incompatível com retrocessos.

Desse modo, para o enfrentamento dessa temática, de início, discorrer-se-á sobre a questão da falibilidade humana e a possibilidade de incidência do mal no mundo em que se vive.

Em seguida, a discussão será encaminhada para o aspecto, na era do vazio, da banalidade do mal em paralelo ao esforço de reconstrução estrutural de um assim chamado sujeito capaz, enquanto alguém que fala, age, narra e responde, além de ser digno de estima e respeito.

No próximo passo, a reflexão dirigir-se-á para a estruturação do sujeito capaz, levando-se em consideração, ainda, o horizonte das relações interpessoais e institucionais, em que se manifestam reconhecimento, reciprocidade e justiça, até que se possa chegar ao real sujeito do direito.

Na derradeira etapa, atento ao revigoramento do humanismo jurídico e dos direitos humanos, como uma de suas principais manifestações, então, será discutido o real sujeito do direito, notadamente, dos direitos humanos, enquanto pessoa humana, com sua exponencial e inegociável dignidade, a ser assegurada pelas mais bem calibradas mediações institucionais.

Na conclusão, busca-se repassar as principais ideias desenvolvidas ao longo do texto, alinhavando-se os seus núcleos teóricos fundamentais.

2. O Homem falível: a possibilidade do mal

Paul Ricoeur reflete sobre a falibilidade humana, na obra sua obra *Filosofia da Vontade* – tomo II, cujo título é *Finitude e Culpabilidade*, publicada pela primeira vez em 1960. Para ele, o homem possui em si mesmo a possibilidade do mal, ou seja, é o lugar possível do surgimento do mal, pois esse é por constituição frágil e por isso pode falhar. Diz ele: o homem se encontra exposto para falhar (RICOEUR, 2009, p. 37). Procurar entender essa exposição do homem é ir adentrando no conceito de falibilidade. Segundo o filósofo, a falibilidade consiste em uma não-coincidência do homem consigo mesmo, isto é, uma desproporção de si para si. Salienta Jean Greisch, a falibilidade não é uma imagem, um símbolo ou um mito, mas um conceito cujo núcleo é a desproporção (GREISH, 2001, p.56). O homem “[...] é a única realidade que apresenta essa constituição ontológica instável de ser maior e menor que si mesmo.” (RICOEUR, 2009, p. 38). Para Paul Ricoeur, a desproporção faz parte da realidade constitutiva do homem e para esclarecer essa questão ele refletirá o paradoxo finito e infinito das *Meditações Cartesianas*.

Ele afirma que René Descartes, quando aborda a questão do ser e do nada, subjacente ao jogo das faculdades em si, no início da *IV Meditação*, prepara o caminho para a reflexão a respeito do paradoxo finito-infinito no homem. Nessa meditação, René Descartes apresenta o homem entre Deus e

o nada. Ele afirma que, quando pensa em Deus, não descobre em si nenhuma causa de erro; entretanto, quando se volta para si mesmo, descobre-se sujeito a infinitudes de erros e, procurando a causa desses erros, nota em seu pensamento não somente a ideia Deus, mas também uma ideia negativa, a ideia do nada. Daí ele afirma: “[...] sou como um meio entre Deus e o nada[...].” (DESCARTES, 2011, p. 85). Portanto, para René Descartes, o homem se encontra entre o infinito e o finito, entre o ser e o nada. Porém, Paul Ricoeur destaca que o homem não é intermediário, porque se encontra entre duas possibilidades, entre o anjo e a besta, mas sim porque é em si mesmo de *si a si* intermediário. É intermediário porque é misto e é misto porque opera mediações. O homem é esse ser que possui, em si mesmo, a característica ontológica de ser intermediário de tal maneira que seu ato de existir é de operar pelas mediações (RICOEUR, 2009, p. 39). Isso significa que o homem é esse ser capaz de operar pela polaridade do finito e do infinito. É o que sabe fazer mediação, ou seja, sabe tomar para si a peculiaridade das partes, sem privilegiar, contudo, qualquer uma delas.

Paul Ricoeur, em sua antropologia filosófica, recusa reduzir o homem à finitude, pois, para ele, é necessário apostar na complementaridade, na mediação do finito e do infinito. Comenta Jean Greisch: Ricoeur recusa igualmente a interpretação cartesiana desta “mistura” em termos de uma psicologia das faculdades, nas quais a finitude é representada pelo entendimento humano e a infinidade pela vontade. O sentido da finitude deve então ser procurado além da tese bem conhecida de René Descartes, segundo a qual ‘é próprio do entendimento de não compreender uma infinidade de coisas’. (GREISCH, 2001, p. 56).

Na ótica ricoeuriana, não se pode fazer da finitude uma característica do homem, reduzindo sua capacidade de transcender ao quadro dos seus limites, mas, como já se afirmou, deve apostar na complementaridade de duas leituras possíveis da realidade humana: a finitude e a infinidade. Afirma o filósofo: “[...]deve-se falar da infinidade tanto quanto da finitude humana. O pleno reconhecimento dessa polaridade é essencial à elaboração dos conceitos de intermediário, de desproporção[...].” (RICOEUR, 2009, p. 40). Portanto, para Paul, Ricoeur, em sua totalidade, o homem é esse ser que opera sua

existência pelas mediações e não por uma estrutura fechada e voltada para si mesmo.

A ideia de Paul Ricoeur, em relação à falibilidade do homem, não parte de uma teoria, mas da própria experiência do homem, ou seja, antes de mesmo da reflexão, do ato de filosofar, há um sujeito que age e vive no mundo, um sujeito que possui uma história e vive antes da reflexão. Engano seria buscar no sentimento de não coincidência de si consigo mesmo um puro imediato ou uma apreensão direta da realidade humana (AMALRIC, 2013, p. 146). Pensar a realidade do homem, ignorando sua existência, é estar fadado ao fracasso, pois não é possível compreendê-lo sem sua história, sem sua vivência. Histórias e vivências que, inclusive, podem conter experiências de banalização do mal no cotidiano do existir.

3. A era do vazio na contemporaneidade: a questão da banalização do mal

Ao que parece, bem e mal são de novo o problema, uma vez que o homem (re)descobre a sua dupla natureza, “[...] dupla para si mesmo: vontade do lícito, violência do ilícito, uma como a outra presentes nele tanto quanto fora dele.” (WEIL, 1961, p. 23). O homem tem a consciência do mal, porque também possui a do bem, o que é o mesmo, haja vista que “[...] não existe o insensato senão do ponto de vista do sentido.” (WEIL, 1961, p. 20). Em outras palavras, o homem age por aquilo que ele tem de mau, porque a realidade na qual ele quer se realizar é má, ao mesmo em que busca o bem, de maneira que o bem é, pois, indissolivelmente ligado ao mal, a um mal que não pode ser desenraizado, ele só pode ser transformado (WEIL, 1961, p. 44-47).

Um mal que não pode ser desenraizado é um mal radical. Ele é uma decisão que inverte a lei moral, porque o gênero humano acaba influenciado pela maldade, não obstante haja nele também uma disposição originária para o bem, que ainda permanece no homem em toda sua pureza (KANT, 1992, p. 27-29).

Não se pode perder de vista que o problema do mal está, de algum modo, conectado ao da independência do espírito. Ele se afigura no momen-

to do encontro do homem consigo mesmo e com o seu vir-a-ser. É nessa interdependência do espírito que pode se operar o maior risco de um desvio para o mal, a partir do seu mais completo autoisolamento (HEGEL, 1995, p. 23-25).

Talvez, fosse melhor não pensar. No entanto, também se pode dizer que uma vida sem pensamento seria sem sentido. Com todos seus paradoxos, é o pensar que possibilita ao homem não permanecer trancafiado em realidades superficiais. É preciso pensar até mesmo o mal. No vazio do pensamento, precisamente, o mal constitui uma negatividade, uma ausência. O pensamento pressupõe um afastamento e uma reflexão sobre o significado das coisas. Ele é uma condição necessária para resistir ao mal, mas não suficiente. Somente é possível lhe opor alguma resistência, quando não se é arrastado pela superficialidade das coisas. É fundamental pensar a possibilidade de não se absorver por aquilo que é o mais superficial da vida cotidiana. Significa dizer que “[...] quanto mais superficial alguém é, mais provavelmente vai estar suscetível ao mal.” (ARENDDT, 2007, p. 479). Já não se tem mais falado em “mal radical”, pois ele “[...] não possui profundidade e nem dimensão demoníaca.” (ARENDDT, 1978, p. 251). Trata-se sim de “banalidade do mal”. A banalização do mal o coloca desvinculado de raízes profundas. Quiçá, o mal como raiz até pudesse ser cortado, ou seja, impedido de se propagar. Contudo, o mal banalizado é passível de ser praticado em qualquer tempo e espaço, na medida em que ele tem a capacidade de “[...] crescer e devastar todo o mundo, porque ele se alastra como um fungo sobre a superfície.” (ARENDDT, 2007, p. 471). Para seu alastramento, porém, bastam indivíduos não inclinados ao exercício do pensar reflexivo e crítico, que transitam pelo cotidiano de sociedades em que tudo é massificado, inclusive, o próprio mal banalizado, o qual se manifesta nas muitas e múltiplas formas de violência nas relações humanas e sociais, massivamente espetacularizadas na vida cotidiana, sejam elas verticais, como por exemplo, as institucionais em relação às pessoas, ou mesmo horizontais, tais como, aquelas protagonizadas entre as próprias pessoas.

Ao refletir sobre a topologia da violência, Byung-Chul Han lembra que, desde a era pré-moderna, a violência estava presente por todo lado e podia ser vista no universo cotidiano, enquanto uma parte constitutiva da

práxis e da comunicação social. Ela não era apenas exercida, mas também focalizada e exposta. O governante, por exemplo, expressava seu poder por meio da violência mortífera, do sangue. Nesse sentido, o “[...] teatro da crueldade que ocorria nas praças públicas encenava seu poder e seu domínio. A violência e sua encenação teatral, portanto, eram parte essencial do exercício do poder.” (HAN, 2017, p. 17). Vive-se na perspectiva do projeto de modernidade iluminista, com suas ideias e ideais humanitários e civilizatórios, mas ainda se repete, paradoxalmente, em diversas ações individuais e institucionais cotidianas, essa violência teatralizada, espetacularizada, nas sociedades contemporâneas, inclusive, naquelas que se consideram orientadas pelos valores dos direitos humanos, como a brasileira. Um circo dos horrores, com massiva divulgação, por muitos meios de comunicação social, o que acaba contribuindo, direta ou indiretamente, para a banalização do mal.

O fato é que se deve implementar uma prática contra o mal, mas ela não significa deixar de lado o sofrimento; pelo contrário, sabe-se que todas as violências existentes de um para com o outro não deixam de refazer a unidade entre o mal moral e o sofrimento. Assim, toda ação ética ou política, que procura diminuir a quantidade de violência exercida pelos homens, ameniza o nível de sofrimento no mundo (RICOEUR, 1988, p. 48). Para isso, é imprescindível pensar a possibilidade antropológica de (re)estruturação do sujeito capaz na sociedade contemporânea.

4. O sujeito capaz: a importância de se refletir sobre sua (re)estruturação

A hermenêutica do “si mesmo” conduz à busca de mais uma resposta, agora em nível fenomenológico. É possível dizer que o “eu” é alguém que atesta a si mesmo como existente no sentido de *ipseidade* (“mesmidade”) numa continuidade dinâmica no tempo e no espaço. Tal atestação traz uma exigência de verdade, baseada na mediação da reflexão pela análise linguística, mas que vai além do mero uso da língua. Significa ultrapassar o “si mesmo” para alcançar o “eu” em seu próprio existir, enquanto um ser aberto para o sujeito capaz em sua reconstituição estrutural.

O itinerário reflexivo em torno da questão antropológica fundamental do “quem” é imprescindível, na medida em que está atrelado à questão moral formal do sujeito capaz, ou seja, de um “si mesmo” transposto para um “eu” com atributos de estima e respeito. Estima e respeito são reconhecidas e desenvolvidas sempre em relação a “alguém”, e não a algo, haja vista que esse “alguém” se constitui um sujeito capaz (RICOEUR, 1990, p. 21).

O conceito de capacidade caracteriza-se como o referente exponencial do predicado moral do “eu” como um sujeito. A possibilidade de se lhe atribuir tal predicação emana de seu íntimo liame com a noção de identidade pessoal ou coletiva. O modo mais direto de se mostrar esse nexos é tratar das distintas asserções sobre a identidade pessoal ou coletiva, como respostas a uma série de perguntas que implicam o pronome relativo “quem”, quais sejam, “[...] quem é aquele que fala? quem realiza esta ou aquela ação? de quem é a história aqui narrada? quem é responsável por esse bem ou esse mal feito a outrem.” (RICOEUR, 1990, p. 22).

Essas quatro indagações ligadas ao “quem” são estruturantes. A primeira guarda conexão com o falar e ela é a mais primitiva, pois somente alguém capaz de se designar pessoalmente, como autor de suas enunciações, pode dar resposta a tal pergunta. (RICOEUR, 1990, p. 21). A segunda vai ao nível do agir, buscando-se saber quem é o autor desta ou daquela ação. A identificação de um agente, ou seja, a atribuição a alguém de uma ação ou de uma parte dela constitui-se uma operação um tanto difícil. De qualquer modo, a capacidade de um agente humano para se designar como protagonista de certos atos adquire um significado considerável para a posterior atribuição de direitos e deveres a ele (RICOEUR, 1990, p. 23). A terceira está ligada ao aspecto do narrar, englobando não apenas a identidade de si, mas também o aspecto da mutabilidade. Não se trata de uma mudança qualquer, mas de mutabilidade dos personagens de histórias narradas. E esses personagens são tecidos na própria história (RICOEUR, 1990, p. 24). A quarta e última está vinculada ao fato de se considerar o agente responsável moralmente, o que abrange duas considerações muito importantes, a saber: uma delas refere-se à existência de um nexos de implicação mútua entre a autoestima e a avaliação moral de ações que visem à conquista da vida boa em sentido aristotélico, e também a um nexos entre o autorrespeito e a avaliação

moral dessas mesmas ações submetidas ao crivo da universalização máxima da ação em sentido kantiano (RICOEUR, 1990, p. 24); a outra, conduz à questão da busca de motivos suficientes para justificar o porquê de o ser humano poder se estimar e se respeitar (RICOEUR, 1990, p. 25). Falar, agir, narrar e responder, com os acréscimos da estima e do respeito, são traços fundamentais do sujeito capaz, abrindo o horizonte para mais três aspectos importantes, a saber, reconhecimento, reciprocidade e justiça.

Primeiro, o reconhecimento do outro, de maneira inequívoca, contém o princípio da reciprocidade, o qual contempla não apenas a aplicação da regra jurídica, mas também a legalidade. Nesse sentido, ele deve ser entendido, inclusive, para as relações sociais e institucionais. Significa pensar, sobretudo, a partir da ideia de mutualidade, evocada para expressar não somente a noção de gratidão, extraída do estudo semântico do vocábulo reconhecimento, principalmente, na passagem da voz ativa para a passiva, mas também a possibilidade de superação da dissimetria inicial verificada em estados conflituoso intensos, marcados sob o signo do embate (RICOEUR, 2001, p.163).

Segundo, a mutualidade e a reciprocidade também precisam ser bem entendidas. Com efeito, fica reservado o termo mutualidade para as trocas entre indivíduos, enquanto o termo reciprocidade abrange as relações sistêmicas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das figuras elementares da reciprocidade (RICOEUR, 2001, p. 246). Tal distinção é fundamental, ao menos, por algumas razões básicas. Uma delas, por permitir a compreensão da lógica da reciprocidade, a partir da comparação entre as trocas de dons e as trocas mercantis, assim se concentrando o valor da reciprocidade naquilo que é inegociável, porque não se lhe pode atribuir preço algum, como por exemplo, a própria dignidade. A outra, por ensejar uma discussão judicativa sobre a boa e a má reciprocidade. E, também, por possibilitar a defesa do reconhecimento mútuo simbólico, tal como oferece a experiência do dom recíproco cerimonial, que é uma vivência simbólica não só do dar sem esperar nada em troca, mas também do receber com gratidão.

Terceiro, entra em questão, ainda, o aspecto da justiça. A fórmula da reciprocidade, porém, não se esgota nessas interações assinaladas, devendo ser complementada com o conceito de instituições justas, na medida em que

o outro é aquele que está diante de si, ainda que possa estar sem rosto. Trata-se da questão do cada um de uma distribuição justa (RICOEUR, 2001, p. 166). É algo que envolve detentores de direitos e deveres, convivendo na comunidade heterogênea de pessoas, que se relacionam não apenas por laços de amizade ou de reconhecimento mútuo simbólico, mas, como é típico das sociedades contemporâneas, pelos meios institucionais estruturados em conformidade com regras universais. A ideia é de reconhecimento no convívio plural com os outros, situando a dimensão política como parte constitutiva do processo de reconhecimento na ordem jurídica. Nessa perspectiva, a justiça é considerada como o valor que deveria ter preponderância no espaço público.

Na fórmula “a cada qual o que lhe é devido” se encontra o pressuposto do sujeito digno de atenção, trazendo a questão do justo e da justiça. A questão do justo surge como clamor contra a injustiça, uma reclamação contra algo que falta - a justiça, a justa medida, a justa atribuição e a justa distribuição - uma ausência indevida e injustificável. Entretanto, é preciso agir com justiça. A queixa real de que algo não é justo e que se quer justiça é uma reivindicação de ações não só de correção, mas de transformação de uma realidade de injustiça para outra de justiça (RICOEUR, 1995, p.11-12). Analisando-se a perspectiva de Paul Ricoeur sobre a questão da justiça, tem-se dito que é frutífera sua escolha de “[...] interrogar o justo a partir de sua instituição e sua colocação em trabalho como procedimento regular.” (GATÉ, 2001, p. 143). Trata-se de uma prática que busca estabelecer ou restabelecer uma situação na realidade que corresponda a um parâmetro ideal de como deveria ser. Essa é a razão pela qual se fala do ideal, mas também do sentido, a fim de lembrar tanto do imemorial, quanto daquilo que é preciso reconhecer, vale dizer, as situações de injustiça que se apresentam tão visíveis e sensíveis, haja vista que o sentido da injustiça não se constitui apenas o mais agudo, mas também é mais perspicaz do que o sentido da justiça “[...] pois, a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizar.” (LORENZON, 2017, p. 14).

A aplicação da regra de justiça às interações humanas supõe a possibilidade de considerar a sociedade como um vasto sistema de distribuição,

ou seja, de partilha de funções, encargos e oportunidades, não se restringindo apenas à distribuição de valores monetários no plano econômico.

É importante recordar que justiça há de ser entendida como virtude e instituição. Como virtude, ela é uma “[...] excelência habitual na conduta, na prática, [...], como exercício da faculdade de julgar, [...], neste saber-fazer a casos particulares que são também pessoas. É por isso que é preciso começar pela relação a pessoas para falar de justiça.” (RICOEUR, 1995, p. 11). Como instituição, há muitas esferas de exercício de poder implicados na justiça, mas três delas merecem destacada atenção: “[...] o legislativo que produz as leis; os juristas que pensam a lei de forma sistemática; e os magistrados que as aplicam.” (RICOEUR, 1995, p. 12).

Não seria demais salientar que, na ótica ricoeuriana, deve haver uma nova conjugação entre ética e política, de um lado, salvaguardando a autonomia do espaço político, e, de outro, estabelecendo-se uma ponte, em certo sentido, com o âmbito ético da vida boa (DANESE, 2017, p. 28). Uma vez bem entendida como virtude e instituição, a justiça se coloca como anteparo para o bom direito, um desafio ao humanismo jurídico contemporâneo.

5. Os desafios do revigoramento do humanismo ético-jurídico: a jornada pela afirmação do real sujeito de direitos humanos

Entender a visão ricoeuriana sobre a passagem do sujeito capaz ao sujeito do direito implica perceber a necessidade de uma “[...] passagem das relações interpessoais, para as relações institucionais.” (VANZELLA; JEFFERSON, 2017, p. 161). Na pergunta “Quem é o sujeito do direito?”, também se abre o horizonte das relações interpessoais e institucionais para um plano cada vez mais abrangente. A capacidade de alguém se designar como autor de suas próprias ações, de fato, está inserida num contexto de interação em que o outro figura como um antagonista ou um coadjuvante. São estabelecidas relações que oscilam entre o conflito e a interação. Todavia, inúmeros outros atores estão implicados, de tal modo que cada agente está interligado a esses terceiros pela intermediação de sistemas sociais de diversas ordens (RICOEUR, 2001, p. 27).

Na linha ricoeuriana, mais do que as relações “eu-tu”, é necessária uma relação triádica que envolva o “nós”, entendido como terceiros. Trata-se de um ponto bastante relevante, quando se pretende compreender a passagem da noção de sujeito capaz para a de real sujeito do direito. No fundo, somente a relação com o “nós”, o terceiro, encontrado no plano de fundo da relação com o “tu”, é apta a dar base para a mediação exigida para a configuração plena do real sujeito do direito. Desse modo, são estabelecidas relações triádicas, desenvolvidas em quatro níveis, quando se busca a consolidação do real sujeito do direito.

No primeiro nível, tem-se o destaque para o poder de fala. Assim, a ênfase é colocada na capacidade de o locutor se designar como enunciador singular de seus muitos e múltiplos pronunciamentos. No entanto, a um locutor em primeira pessoa corresponde um destinatário em segunda pessoa. A enunciação é um fenômeno da bipolaridade, ligando o “eu” com o “tu”, cujos lugares podem ser intercambiados pelos pronomes pessoais. Esse pleno domínio dos pronomes pessoais, porém, fica incompleto enquanto as regras desse intercâmbio não gozarem de bom entendimento. Tanto o “eu” como o “outro” (tu/terceiros) podem também se designarem como “eu” em suas locuções. Nesse sentido, a expressão “assim como eu”, de algum modo, já anuncia o reconhecimento do outro como um igual em termos de direitos e deveres (RICOEUR, 2001, p. 26). Contudo, nessa relação em que o outro figura como “tu/terceiro” não há o ele/ela da tríade dos pronomes - aquele ou aquela de quem se fala - e ainda lhe falta a referência ao próprio instituto da linguagem em que se enquadra a relação interpessoal do diálogo. Desse modo, ele/ela representam o instituído, uma vez que engloba todos os possíveis locutores de uma língua e que estão interligados pelo reconhecimento de regras comuns entre eles. Imagina-se até que cada outro queira dizer mesmo aquilo que se está dizendo, com base numa certa fé em relação entre os concernidos, configurando-se essa amplitude pronominal uma “[...] condição institucional de toda e qualquer relação interpessoal.” (RICOEUR, 2001, p. 27).

No segundo nível, a relação triádica eu/tu/terceiro é caracterizada no plano do poder de ação. Busca-se identificar quem é o autor desta ou daquela ação. O poder de alguém se designar como autor de seus próprios atos aos

outros está inserido, de fato, no contexto das muitas interações possíveis, em que o outro figura como antagonista ou coadjuvante, quer dizer, na oscilação de relações conflituosas e compositivas. No entanto, há várias outras implicações nessas relações, pois, de alguma maneira, cada agente está atrelado a esses outros pela intermediação de sistemas sociais das mais diversas ordens, entendidas como organizações estruturantes das próprias interações humanas, entre as quais se encontram os redutos técnicos, científicos, jurídicos, jornalísticos, entre outros. Nesse sentido, é possível considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem, cada uma por si e umas às outras, pela via de suas respectivas identidades narrativas (RICOEUR, 2001, p. 28).

No terceiro nível, o foco da relação triádica mais expandida, envolvendo todos os concernidos, traz para o centro das reflexões o aspecto da ética, com sua implicação jurídica. Nesse sentido, o caráter intersubjetivo da responsabilidade é muito clarividente. A noção de promessa pode ser utilizada para essa compreensão. Com o ato de prometer, o outro está implicado de muitos modos, vale dizer, como testemunha, como beneficiário, enfim, como aquele que espera o cumprimento da palavra empenhada. O promitente será chamado à responsabilidade. Agora, ele se torna responsável mesmo. É nessa estrutura de cumprimento da palavra e de responsabilidade advinda da palavra dada que se encontra o elo social instituídos pelos pactos dos mais diversos tipos. Assim, tem-se o substrato ético-jurídico das palavras dadas de maneira mútua. A máxima de que os pactos devem ser observados configura-se uma regra de reconhecimento que, inclusive, vai além da relação entre as pessoas vinculadas pela promessa. Quer dizer que tal máxima envolve qualquer um que viva sob essa mesma regra. Em outras palavras, o defrontante já não é mais somente aquele “tu/terceiro”, mas sim o terceiro concernido pelo pronome impessoal “cada um” (RICOEUR, 2001, p. 28).

No quarto e último nível, instala-se o político. Ele aparece como o meio privilegiado para a realização das potencialidades humanas. Trata-se de um espaço público da visibilidade que exprime, principalmente, a condição de pluralismo resultante da extensão das relações humanas a todos aqueles que, também na qualidade de terceiros, ficam mais além ainda das relações entre o “eu” e o “tu”. No entanto, essa condição de pluralidade ca-

racteriza o querer-conviver de uma comunidade histórica como povo e nação. Esse mesmo querer-viver não se reduz às relações interpessoais. Para ele, a instância política confere uma estrutura distinta de todos os sistemas configurados, anteriormente, como ordens de reconhecimento. Trata-se de um verdadeiro poder a força comum resultante desse querer-conviver, força essa existente somente durante o tempo em que ele é efetivo, e não mais quando experimenta toda sorte de desmantelamento, porque os elos que o sustentam se desfazem (RICOEUR, 2001, p. 29).

Nos três primeiros níveis, o valor que sustenta as relações, basicamente, é o reconhecimento, enquanto no quarto nível, o valor que lhe dá ancoragem é, especialmente, a justiça. Entendidos esses níveis das relações interpessoais e institucionais, então, é possível penetrar na compreensão sobre o sujeito do direito, havendo duas respostas para ele. Uma delas segue na direção de afirmar o sujeito do direito como o mesmo sujeito digno de respeito. A outra, conduz para que seja concebido como o sujeito de capacidades virtuais, quando faltam as mediações interpessoais e institucionais.

O sujeito do direito retoma certa tradição política liberal, de acordo com a qual o indivíduo precede ao Estado, entendido este como instância de mediação institucional. Os direitos atrelados às capacidades humanas constituem direito do homem, no sentido preciso do termo, vale dizer, “[...] direitos vinculados ao homem na qualidade de homem, e não na qualidade de membro de uma comunidade política concebida como fonte de direitos positivos.” (RICOEUR, 1995, p. 30-31). Entretanto, na concepção ricoeuriana, essa visão ultraindividualista da tradição política liberal é falaciosa, porquanto não leva em consideração a etapa antropológica do poder-falar (quem fala), do poder-agir (quem age), do poder-narrar (quem narra) e o poder-responder (quem responde), ou seja, não considera a antropologia do “[...] posso fundamental e múltiplo do homem que atua e sofre a ação.” (RICOEUR, 1995, p. 31).

Assim, há um ponto primordial no processo de inserção do homem no corpo político. A versão contratualista entende que o indivíduo é já um sujeito de direito completo antes mesmo de ingressar na relação pactuada. Ele cede direitos reais, denominados de naturais ou autoevidentes, em troca de vida, liberdade, propriedade, enfim, de civilidade e cidadania. Em tais ca-

sos, a associação de indivíduos em um corpo político, por meio de um contrato social, seria “aleatória e revogável”. (RICOEUR, 1995, p. 31). Contudo, a concepção ricoeuriana é crítica dessa visão e não a acolhe, porquanto considera que, sem a mediação institucional, o indivíduo não passa de um esboço de homem. Na realidade, ele está preocupado com a efetiva realização humana. O homem pertence a um corpo político, esse pertencimento não pode ser conduzido com precariedade. Quem vivencia a mediação institucional, no caso, a política, somente pode querer que todos os homens também desfrutem dela.

No entanto, a essa mediação precisam ser acrescentadas as condições necessárias para uma antropologia do “quem” fala, age, narra e responde, com as achegas da estima e do respeito em conjunto, enquanto delineadoras da dimensão moral do “si mesmo”. Na perspectiva ricoeuriana, é essa somatória toda que se torna condição suficiente para a necessária transposição do sujeito capaz para o sujeito do direito. Uma passagem que, vinda do homem capaz, concretiza o cidadão real no mundo contemporâneo.

O desembocar numa cidadania real, originária dos Estados históricos, acaba levando a noção desse real sujeito do direito para um conceito transestatal, transcultural e trans-histórico do homem, caracterizado pela independência, até mesmo, do próprio Estado em que ele é admitido como cidadão. Nesse ponto, chega-se à realidade final do sujeito autônomo e soberano como titular dos chamados “direitos humanos universais”. Essa etapa última passa pela mediação do Estado, exigindo um melhor delineamento daquilo que se entende por “direitos subjetivos” ou “direitos naturais”, o que já se sabe desde a afirmação do liberalismo ultraindividualista.

Na ótica ricoeuriana, é preciso retomar a noção de pessoa, e não se cristalizar na figura do indivíduo, quando se trata de direitos subjetivos, considerando que “[...] o homem [...] se constituiu como pessoa, como sujeito, como liberdade, sob as influências gregas, romanas e judaico-cristãs.” (RICOEUR, 1985, p. 19). Reivindicar que o indivíduo é titular de direitos subjetivos, anteriores à sociedade política organizada, tal como preconiza uma antropologia individualista-celular, leva até a cogitar que esse “indivíduo-célula” pode renunciar a tais direitos. A lógica dos direitos subjetivos anteriores ao Estado confere a esse “indivíduo-átomo” a prerrogativa de aliená-

los, pois, em nome da intocável liberdade individual, tornaria difícil sustentar a existência de direitos inalienáveis.

Todavia, essa dificuldade começa a se desmanchar quando se passa a pensar que o homem, titular de direitos humanos, na realidade, é o resultado de uma mediação institucional que lhe concedeu tais direitos de maneira não precária, irrevogável e irretroatável. Baseados na chamada “liberdade sensata”, os direitos humanos acarretariam, então, para esse mesmo homem digno de tais direitos exponenciais, uma responsabilidade inafastável, qual seja, a de defender e a se exigir em sua mais real efetivação. O ponto central dessa questão está em que certa linha filosófica liberal da modernidade, afluída na revolução intelectual do século XVII europeu, mais especificamente, com Hugo Grotius e John Locke - com sua continuidade, no século XVIII, dada pelos enciclopedistas e iluministas, notadamente, Charles de Secondat, o Barão de Montesquieu e Jean Jacques Rousseau, na medida em que se afirma o poder de decisão ser pertencente ao indivíduo, enquanto um núcleo de poder próprio, sem que lhe tenha sido outorgado ou concedido por qualquer mediação institucional.

É certo que os direitos subjetivos pertencem ao indivíduo e ele tem o poder de renunciar a tais direitos. Diante desse impasse, instalado por uma concepção empirista apenas da relação indivíduo-direito, é possível pensar que o dilema sobredito pudesse ser bem equacionado, caso se entendesse melhor o “quem”, a partir de uma antropologia hermenêutica-fenomenológica, buscando-se compreender que os direitos humanos - individuais não desaparecidos, mas também sociais - progridem de maneira conjunta e simultânea, tal como podem perecer do mesmo modo, se não forem bem cuidados com liberdade e responsabilidade tanto por seus titulares, quanto pelas instituições incumbidas das mediações e das tutelas desses direitos. Até porque não parece tão plausível outro raciocínio que não seja o de que o indivíduo tem a oportunidade e, ao mesmo tempo, a responsabilidade de escolher, cabendo-lhe arcar com as consequências de suas boas ou más deliberações. Afinal, liberdade e responsabilidade andam mesmo bem juntas uma da outra.

6. Conclusão

As sociedades contemporâneas têm sido o cenário de muitas e múltiplas formas de violência nas relações humanas e sociais, as quais se tornam objeto de espetacularização na vida cotidiana, seja em nível vertical, como por exemplo, de instituições em relação às pessoas, seja em nível horizontal, como por exemplo, aquelas perpetradas entre as próprias pessoas. Essa problemática pode ser discutida a partir da questão antropológica ou ontológica da falibilidade humana, tomando-se o pensamento de Paul Ricoeur como referencial. Ele não parte de uma teoria, mas da própria experiência do homem, de sua realidade, pois há um sujeito que age e vive no mundo, um sujeito que possui uma história e vive antes da reflexão. Pensar a realidade do homem, ignorando sua existência, é estar fadado ao fracasso, pois não é possível compreendê-lo sem sua história, sem sua vivência. Neste sentido, há real possibilidade de o homem se inclinar para o bem ou para o mal em sua existência. Não obstante, suas ideias e ideais humanitários e civilizatórios, essas sociedades ainda reproduzem, paradoxalmente, em diversas ações individuais e institucionais cotidianas, violências cotidianas teatralizadas, espetacularizadas, um circo dos horrores, inclusive, com frenética divulgação por diversos meios de comunicação social, o que acaba contribuindo, direta ou indiretamente, para a banalização do mal.

Entretanto, o fato é que não se deve abandonar os esforços de implementação de uma prática contra o mal, o que não significa ignorar o sofrimento; pelo contrário, sabe-se que todas as violências existentes de um para com o outro não deixam de refazer a unidade entre o mal moral e o sofrimento. E aqui entra em pauta a importância de se (re)pensar a estruturação do sujeito capaz de Paul Ricoeur, entendido como alguém apto a falar, agir, narrar e responder. Quem fala é o sujeito capaz de linguagem, apto a se pronunciar como protagonista de seus atos. Quem age é o sujeito capaz de se apresentar como autor pessoas de seus atos. Quem narra é o sujeito capaz de inserir e marcar, no tempo e no espaço, a identidade pessoal ou coletiva. Quem responde é o sujeito capaz de se assumir moralmente responsável por seus atos, mostrando-se como alguém que não se furta à imputabilidade. Esse sujeito capaz contribui para a afirmação da estima e do respeito de si. E

é também esse sujeito capaz que conduz à importância de se refletir sobre o horizonte das relações interpessoais e institucionais, em que se manifestam reconhecimento, reciprocidade e justiça, até que se possa chegar ao real sujeito do direito. Não de quaisquer direitos, mas de direitos humanos, enquanto exponenciais direitos da pessoa humana. Tratar de pessoa humana e de direitos humanos, na visão de Paul Ricoeur, implica transitar do sujeito capaz ao sujeito do direito.

A partir dos últimos tempos, têm surgido tentativas de desqualificar a noção de direitos do homem pela anulação dos elementos essenciais que compõem o quadro teórico do humanismo jurídico: a valorização do homem, o homem como sujeito e o universalismo. A desconstrução dos direitos do homem opera-se por intermédio de teorias que preconizam, basicamente, um anti-humanismo acentuado, em que a morte do homem aparece como consequência inevitável de um modelo civilizatório fracassado e pela descrença na constituição de um sujeito capaz.

Através das reflexões ricoeurianas, nota-se que o humanismo jurídico moderno encontra na formulação do conceito de sujeito capaz um substrato muito importante. De fato, há uma consistente investigação do sujeito capaz e ela conduz a se levar a sério o perigo que advém do não reconhecimento do eu e do outro. Esse não reconhecimento mútuo, vertical ou horizontal nas relações humanas e sociais, vai da desconsideração ao desrespeito, do desprezo à negação mesma da humanidade alheia. Assim, Paul Ricoeur leva a pensar sobre a importância da transposição do sujeito capaz para o sujeito do direito. Essa transição requer a mediação contínua de formas interpessoais de reconhecimento e de forma institucionais de associação. Trata-se da necessária alteridade pessoal e da alteridade institucional, gerando relações triádicas em quatro níveis. No nível da fala, em que o outro, o terceiro, não aparece como um “tu” em relação a um “eu”, mas como condição institucional de qualquer relação interpessoal, já se tem uma contribuição para que todo outro seja reconhecido como um igual em termos de direitos e deveres. No nível da ação, cada um está interligado a outros pelas intermediações de sistemas sociais de diversas ordens, ordens de reconhecimento, entendidas como organizações estruturantes das próprias interações humanas. No nível ético, há um tornar-se responsável, tendo como defron-

tante não somente o “tu”, mas também todo terceiro, compreendido como todo outro, não anônimo, que vive sob as mesmas regras. E, no nível político, opera-se a realização das potencialidades humanas, como a instauração do espaço público de visibilidade, em que se manifestam a condição de pluralidade dos terceiros e o querer-conviver com uma comunidade histórica.

Destarte, a todo momento, é preciso lembrar que direitos humanos, individuais e sociais, progridem de forma conjunta e simultânea, assim como podem perecer do mesmo modo, se não forem bem cuidados com liberdade e responsabilidade tanto por seus titulares, quanto pelas instituições incumbidas das mediações e das tutelas desses direitos.

Recebido em 16/09/2021

Aprovado em 17/12/2022

REFERÊNCIAS

AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*. Paris: Hermann, 2013.

ARENDT, Hannah. *The jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. *The jew as pariah: jewish identity and politics in the modern age*. New York: Grover Press, 1978.

DANESE, Atilio. Dialética entre Amor e Justiça em Paul Ricoeur. In: RAMPAZZO, Lino; DIAS, Mário José (orgs.). *O Conceito de Justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: CRV, 2015. p. 23-40.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

GATÉ, Jean-Marc. À propôs de Le Juste I et II. Paul Ricoeur (Esprit, 1995 et 2001). *Le Philosophoire*, Paris, n. 15, p. 143-149. 2001.

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*. Paris: Jérôme Millon, 2001. 445 p.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. A Filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. III.

KANT, Immanuel. *A religião no simples limite da razão*. Tradução de Artur Morao. Lisboa: Edições 70, 2008.

LORENZON, Alino. O Sentido de Justiça em Paul Ricoeur. In: RAMPAZZO, Lino; DIAS, Mário José (orgs.). *O Conceito de Justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: CRV, 2015. p. 11-19.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Resolução 217-A (III)*, de 10 de dezembro de 1948. Declaração Universal Dos Direitos Humanos de 1948. Disponível em: <http://fasubra.org.br/wp-content/uploads/2018/12/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos-compresssed.pdf>. Acesso em 05 out. 2020.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté - 2*. Finitude et Culpabilité. Paris: Points, 2009.

RICOEUR, Paul. *Le Juste II*. Paris: Édition Esprit, 2001.

RICOEUR, Paul. *Le Juste I*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Tradução de Graziella Baravalle. Barcelona: Serbal-Unesco, 1985.

VANZELLA, José Marcos Miné; SILVA, Jefferson da. A Hermenêutica do Sujeito do Direito de Paul Ricoeur e o “Deficit” Sociológico de Hobbes. In: RAMPAZZO, Lino; DIAS, Mário José (orgs.). *O Conceito de Justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: CRV, 2015. p. 153- 168.

WEIL, Eric. *Philosophie morale*. Paris: J. Vrin, 1961.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.