

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

MARCELLA MARQUES DOS SANTOS CERILLO

MEMÓRIA, JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS EM PAUL RICOEUR

**VITÓRIA DA CONQUISTA-BA
DEZEMBRO DE 2023**

MARCELLA MARQUES DOS SANTOS CERILO

MEMÓRIA, JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Área de Concentração: Memória, Discursos e Narrativas

Linha de Pesquisa: Memória, Filosofia, Justiça e Subjetividades

Orientador: Prof. Dr. Elton Moreira Quadros

VITÓRIA DA CONQUISTA-BA

DEZEMBRO DE 2023

C391m. Cerilo, Marcella Marques dos Santos
Memória, justiça e direitos humanos em Paul Ricoeur./
Marcella Marques dos Santos Cerilo. Vitória da Conquista
Ba. 2023.
92f.
Orientador (a): Prof. Dr.º Elton Moreira Quadros
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Sudo-
este da Bahia, Programa de Pós Graduação em Memória: Lin-
guagem e Sociedade. PPGMLS, Vitória da Conquista, 2023.
Referência: F90-92
1. Dever de Memória. 2. Ética. 3. Justiça. 4. Reconhecimento..
I. Quadros, Elton Moreira II. T.
CDD: 301.2981

Catálogo na fonte: Chrystina Nery - CRB 5/810
UESB – *Campus* Vitória da Conquista-BA

Memory, Justice and Human Rights in Paul Ricoeur Duty of Memory; Ethics; Justice; Recognition

Área de concentração: Memória, Discursos e Narrativas

Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Banca Examinadora: Prof. Dr. Orientador (Presidente) Elton Moreira Quadros, Prof. Dr.
(Titular UFSB) Marcio José Silveira Lima e a Profa. Dra. (Titular UESB) Caroline Vasconcelos Ribeiro
(Titular)

Data da Defesa: 19 de dezembro de 2023

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARCELLA MARQUES DOS SANTOS CERILLO

MEMÓRIA, JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestra em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 19 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Elton Moreira Quadros –Presidente
Instituição: UESB


Ass.: 

Profª. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Instituição: UFSB

Ass.: _____

 Documento assinado digitalmente
MARCIO JOSE SILVEIRA LIMA
Data: 21/12/2023 21:08:29-0300
Verifique em <https://validar.itf.gov.br>

DEDICATÓRIA

Aos meus Pais, Vilma e Marcelo!

AGRADECIMENTOS

À Deus que permitiu que esse mestrado fosse realizado e que sempre esteve comigo em todos os momentos, sendo o maior mestre que alguém pode conhecer. A Ti dedico tudo que tenho e tudo que sou! Glória, pois a Ele eternamente, Amém!

Ao PPG em Memória: linguagem e sociedade pelo programa de excelência nacional, acolhimento e suporte.

À FAPESB que, apoiou a realização da pesquisa deste mestrado.

Ao Prof. Dr. Elton Quadros que, em meio aos momentos mais difíceis desta pesquisa e da vida pessoal, foi um grande auxílio e suporte. Serei eternamente grata ao senhor por todos os ensinamentos, dedicação, paciência e confiança!

Aos professores do PPG em Memória: Linguagem e Sociedade e, em especial, à coordenação.

Aos Funcionários, ex-funcionários e estagiários do PPG em Memória: linguagem e Sociedade pela prontidão, esclarecimentos e paciência comigo neste período.

Aos professores presentes na banca de qualificação e de defesa: Caroline Vasconcelos, João Diógenes e Márcio José Lima pela disponibilidade e contribuições.

Ao meu esposo, Daniel Sousa, a quem amo com toda a sinceridade do meu coração, muito obrigada, pelo carinho, atenção, paciência e amor, pois como está escrito “O amor é paciente, o amor é bondoso... Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” 1 Coríntios 13:4-7. A você todo o meu amor!

À minha família, pelo auxílio constante e pelo amor! Especialmente, meus pais Vilma e Marcelo e aos meus irmãos, Marcelo Filho e Melissa Karoliny.

Aos meus amigos, pela amizade constante e por serem sempre um oásis de confiança e lealdade, especialmente, Larissa Sento Sé e Victor Graça.

À toda a equipe da Controladoria do Cível PP, em especial, Isis Mota, Juliana Paixão, Isabella Andrade, Luana Vicente, Maria Clara, Tailane Novaes, Tatiane Pereira e Júlia Oliveira, por todo apoio, suporte e incentivo na busca das minhas conquistas e por todos os debates acadêmicos que tivemos, muito obrigada!

“Deem graças ao Senhor porque ele é bom; o seu amor dura para sempre” (Salmos 107:1).

“Nós somos convocados à justiça pelo amor. Nós permanecemos assim na esperança. Nosso combate e o combate de todos pelos direitos humanos não são desprovidos de sentido. São combates portadores de esperança. Há de haver um futuro para os direitos humanos”. (Paul Ricoeur)

RESUMO

Uma das temáticas para a qual o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) coloca sua atenção é a de uma possível análise dos fenômenos relativos à memória e seus desdobramentos no que se refere à produção da narrativa historiográfica. A partir do estudo de seu livro **A Memória, a História, o Esquecimento** (2007), essa pesquisa propõe uma análise dos problemas suscitados por uma abordagem fenomenológica sobre a memória/lembança, explorando, conjuntamente com o pensador francês, os discursos de diversos autores que se ocuparam de tal problemática ao longo da história. As reflexões sobre as capacidades e vicissitudes da memória, suas possibilidades e limitações referentes ao seu estatuto de veracidade, são de grande importância, sobretudo quando se atenta para o desdobramento dos usos e abusos com os quais a memória pode se ver confrontada no nível da ação prática e da política social, perpassando pelo dever de memória e sua representação com a sociedade. Atrelado a isso, esse estudo irá lembrar a concepção de justiça, que é também uma das mais importantes abordagens filosóficas de Ricoeur, refletindo, do ponto de vista filosófico, em que a memória, a justiça e os Direitos Humanos podem contribuir para uma cultura de paz, um percurso para se chegar à igualdade e ao reconhecimento jurídico. No primeiro momento, reflete-se sobre as múltiplas perspectivas de justiça que são encontradas nas relações interpessoais comuns e nas situações de conflito, que, para o filósofo, devem estar sob a mediação de instituições que atuam sob a égide da norma moral. Essas perspectivas se complementam enquanto Ricoeur desenvolve sua teoria do justo. Destaca-se aqui o caso Dreyfus, capitão do exército francês, que foi utilizado como exemplo do maior erro do judiciário do país, além das injustiças e do flagrante antissemitismo por parte do Estado Maior francês. Em um segundo momento, aborda-se a questão da memória, focando em seus usos e abusos, fazendo um percurso de nível em nível, de figura em figura, desde a memória impedida até a memória obrigada, perpassando pela memória manipulada. Concentrando no nível chamado de ético-político, trabalha-se o dever de memória com o caso Dreyfus. Assim, no terceiro momento, os Direitos Humanos se apresentam em conjunto com o reconhecimento jurídico e a memória como efetivação para a justiça em Ricoeur, embasados em três fundamentos: a igualdade como conteúdo ético fundamental para os direitos humanos e para a justiça; o reconhecimento jurídico implicado no reconhecimento de si e mútuo; e, por fim, as instituições justas como ponto de aplicação da justiça e dos Direitos Humanos. Na união desses três fundamentos, pode-se perceber a relação que Ricoeur estabelece entre a Memória, a Justiça e os Direitos Humanos, bem como a importância da reflexão jus filosófica para lançar novas luzes tanto sobre os fundamentos quanto na própria busca pela efetividade dos Direitos Humanos enquanto possibilidade real de alcançar a justiça para todos os seres humanos.

Palavras-Chave: Dever de Memória; Ética; Justiça; Reconhecimento.

ABSTRACT

One of the themes to which the French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005) focuses his attention is a possible analysis of phenomena related to memory and their developments regarding the production of the historiographic narrative. Based on the study of his book “A Memória, a História, o Esquecimento” (2007), this research proposes an analysis of the problems raised by a phenomenological approach to memory/remembrance, and it also explores, together with the French thinker, the speeches of several authors who have dealt with this issue throughout history. Reflections on the capabilities and vicissitudes of memory, its possibilities, and limitations regarding its status of veracity, are of great importance, especially if we pay attention to the unfolding of uses and abuses with which memory can be confronted at the level of practical action and social policy, including the duty of memory and its representation in society. Besides that, this study will evoke the conception of justice, which is also one of Ricoeur's most important philosophical approaches, reflecting, from a philosophical point of view, on how memory, justice, and Human Rights can contribute to a culture of peace, a path towards equality and legal recognition. Firstly, he reflects on the multiple perspectives of justice that are found in common interpersonal relationships and conflict situations, which, for the philosopher, must be mediated by institutions that act under the aegis of the moral norm. These perspectives complement each other as Ricoeur develops his theory of the just. It is of note the Dreyfus' case, a captain in the French army, which was used as an example of the biggest mistake made by the country's judiciary, as well as the injustices and deliberate anti-Semitism on the part of the French General Staff. Secondly, the issue of memory is addressed, focusing on its uses and abuses, moving from level to level, from figure to figure, from blocked memory to forced memory, including manipulated memory. Concentrating on the so-called ethical-political level, the duty of memory is addressed with Dreyfus' case. Thus, in the third section, Human Rights are presented together with legal recognition and memory as an effective means of justice in Ricoeur, based on three foundations: equality as the fundamental ethical content of human rights and justice; legal recognition implied in self-recognition and mutual recognition; and, finally, just institutions as the point of application of justice and Human Rights. In uniting these three foundations, we can see the relationship that Ricoeur establishes between Memory, Justice, and Human Rights, as well as the importance of his philosophical reflection in shedding new light on both the foundations and the search for the effectiveness of Human Rights as a real possibility of achieving justice for all human beings.

Keywords: Duty of Memory; Ethics; Justice; Recognition.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	111
2 MEMÓRIA E JUSTIÇA.....	177
2.1 O caso Dreyfus	177
2.1.1 Contexto político, militar e social no século XIX.....	211
2.1.2 Consequências políticas, sociais e internacionais do caso Dreyfus	233
2.1.3 O julgamento de Dreyfus em 1894	255
2.2 A justiça e o caso Dreyfus em Ricoeur.....	28
2.2.1 Ricoeur e a questão da justiça	29
2.2.2 Da “pequena ética” de Ricoeur	300
2.2.3 A justiça e as instituições justas: uma relação com o caso Dreyfus	38
3 A MEMÓRIA EXERCITADA E O DEVER DE MEMÓRIA EM RICOEUR	48
3.1 Nível patológico-terapêutico: a memória impedida	500
3.2 Nível prático: a memória manipulada	533
3.3 Nível ético-político: a memória obrigada e o dever de memória.....	58
4 MEMÓRIA, RECONHECIMENTO E DIREITOS HUMANOS.....	644
4.1 Do reconhecimento jurídico em Ricoeur	655
4.2 Da filosofia dos Direitos Humanos em Ricoeur	711
4.2.1 Do sujeito dos direitos humanos em Ricoeur	755
4.3 Dos Direitos Humanos e do reconhecimento jurídico em Ricoeur	77
5 CONCLUSÃO.....	844
REFERÊNCIAS	900

1 INTRODUÇÃO

Inicialmente, falarei na primeira pessoa, para explicar de forma breve o meu percurso com a questão da justiça e dos direitos humanos e Paul Ricoeur, bem como para demonstrar o que me trouxe até aqui. A justiça e os direitos humanos surgiram em minha vida desde o início da graduação na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), quando percebi as partilhas desiguais que haviam na sociedade, o preconceito com as classes menos favorecidas (negros, pobres, analfabetos, etc.) e a desumanidade existente no sistema carcerário brasileiro. Essa efervescência me levou a optar por fazer uma monografia em filosofia do direito, buscando uma reflexão que aprofundasse os fundamentos efetivos ou ontológicos dos direitos humanos e sobre o sujeito de direitos partindo da ideia de justiça, por meio do pensamento jus filosófico¹ de Paul Ricoeur².

Desta forma, fazer uma monografia em Filosofia do Direito, partindo do pensamento de Ricoeur, me fez querer buscar mais, ir além com a pesquisa, mas de uma forma que agora pudesse incluir um outro elemento para corroborar com as indagações que me rodeavam. Busquei, então, desenvolver um mestrado, de forma a incluir a questão da memória para trabalhar os usos e abusos e o dever de memória (sic), haja vista os discursos sociais dos direitos humanos, bem como as narrativas de ódio que temos visto na política do Brasil e do mundo.

No mestrado, desenvolvemos uma relação da memória como fundamento essencial para a justiça e os direitos humanos. Para Ricoeur (2008, p. 15), a justiça se encontra no campo da regra, dos procedimentos jurídicos, da falta de conciliação inicial até a decisão judicial exercida por um terceiro e da falta de olhar nos direitos humanos pelo viés filosófico, fenômeno de suma importância para entendermos que a dignidade humana, a liberdade e a igualdade com e para os outros, complementam-se na noção de justiça, constituída na relação com a memória, conforme pensa Ricoeur.

¹ Jus Filosofia significa filosofia do direito, filosofia jurídica, o campo de investigação filosófica que tem por objeto o Direito. Além de investigar os fundamentos conceituais do Direito, se ocupa de questões fundamentais "como a relativa aos elementos constitutivos do Direito; a indagação se este compõe-se de norma e é a expressão da vontade do Estado; se a coação faz parte da essência do Direito; se a lei injusta é Direito e, como tal, obrigatória; se a efetividade é essencial à validade do Direito, etc." (NADER, 2003, p. 12).

² Paul Ricoeur (1913 - 2005) foi um dos grandes filósofos e pensadores franceses do período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Ele desenvolveu contribuições para a fenomenologia e a hermenêutica, em constante diálogo com as ciências humanas e sociais. Ricoeur também se interessou no existencialismo cristão e na teologia protestante. Seu trabalho está centrado nos conceitos de significado, subjetividade e na função heurística da ficção, especialmente da literatura e da história. Ricoeur, ao longo de sua trajetória filosófica, tratou de diversos temas, entre eles a ética, a memória e a justiça. É nesse ponto que está a nossa pesquisa, baseada em suas importantes obras como **A memória, a história, o esquecimento** (2007), **Percurso do reconhecimento** (2006) e **O Justo** (2008).

Assim, pensar a memória pela fenomenologia de Ricoeur, contribuiu muito para minha dissertação e para resolução de algumas indagações. Os estudos sobre a relação entre memória, discursos e narrativas se relacionam aqui com a questão interdisciplinar do meu texto, visto que estamos abordando as relações conflituosas entre sujeitos e instituições. Esta dissertação parte do pensamento contemporâneo de Ricoeur e de seu diálogo interdisciplinar para refletir sobre a diversidade de objetos que vêm do passado, mas que estão encadeados no presente.

A partir daqui, falaremos diretamente da dissertação, momento em que passaremos a utilizar a linguagem na terceira pessoa. No que diz respeito à metodologia dessa pesquisa, parte-se prioritariamente da obra **A memória, a história, o esquecimento**, obra que comporta três partes delimitadas pelo tema. Para o nosso estudo, usamos apenas a primeira parte, que trata da memória e dos fenômenos mnemônicos e está sob a égide da fenomenologia. Desta forma, destaca-se essa obra como principal para nosso estudo, pois ela retrata a problemática do dever de memória, além da ideia de uma política da justa memória, que está sob o aspecto dos usos e abusos.

Além da obra citada acima, são utilizadas outras obras quais são elas: **O Justo**, uma vez que essa obra de Ricoeur traz a relação entre a ideia de justiça como regra moral e a justiça como instituição, bem como leva o leitor paralelamente a examinar as éticas regionais e formas de juízo a elas correspondentes; e o **Percurso do Reconhecimento**, pela trajetória que o filósofo francês faz em torno do termo “reconhecimento”, dando ao verbo “reconhecer” seu uso na voz ativa ou na voz passiva de reconhecer ativamente alguma coisa, pessoa, eu próprio, ou seja, o reconhecimento de si e dos outros, até o reconhecimento jurídico.

Ricoeur costuma dialogar com vários filósofos, o que faz com excelência e respeito às obras de seus colegas. Analisam-se aqui os textos citados a partir do método fenomenológico-hermenêutico de Ricoeur, caracterizado pelo reconhecimento da tensão, permanentemente atuante, entre objetividade/subjetividade ou compreensão/explicação, do começo ao fim do processo de interpretação. Assim, o termo "hermenêutica" e os problemas da compreensão/interpretação estão presentes hoje, tanto nas discussões filosóficas quanto teórico-científicas e técnico-metodológicas. Nosso recorte de análise será apenas nas obras do filósofo francês, levando em consideração que ele busca fazer um diálogo com outros filósofos como meio de orientarmos e compararmos as suas teorias.

Ricoeur entende que o fenômeno do texto se compreende através de um processo hermenêutico em razão de uma anterioridade da linguagem, não como mero instrumento, mas como um sistema que se realiza através do discurso (oral ou escrito), num horizonte de possibilidades de significação.

Os possíveis sentidos se constroem através de uma dialética entre compreensão e explicação, dialética essa em que os textos são constantemente significados e ressignificados, criando novos sentidos, permitindo inovações semânticas e conceituais mais acuradas. Sendo assim, Ricoeur compreende que o método é inacabado, temporário e passível de alterações que busquem um maior desenvolvimento do conhecimento buscado. Esta dissertação tem o objetivo de responder uma questão-problema, que não acaba por aqui, uma vez que se pretende continuar a trilhar a pesquisa no doutorado.

Partindo desse método fenomenológico-hermenêutico, que traz a dialética dos textos significados e ressignificados, tem-se como objetivo responder a seguinte questão-problema: Qual a importância da memória para a justiça como forma de efetivação dos Direitos Humanos no pensamento de Ricoeur?

A universalidade dos direitos humanos, conforme diz Ricoeur (2013a), não decorre de uma consideração fora da história, como algo *a priori*. Antes, tem origem no que há em comum entre as culturas em determinado momento histórico. Um debate que se faz necessário é sobre como a memória pode contribuir para o reconhecimento dos direitos humanos por todas as culturas, tendo em vista as atrocidades das guerras e de outros conflitos que o mundo já vivenciou. Esse debate, inclusive, pode servir como lugar de início à convergência necessária para promoção da concretização dos direitos humanos.

A obra de Ricoeur é importante nesse sentido, pois evita tratar a memória meramente como um ambiente de recordação de um passado acabado. Dado o caráter ativo desse processo, a memória se insere no campo das reflexões éticas, sendo, portanto, indispensável discutir a memória quando se debate o problema do reconhecimento dos direitos humanos inerentes à condição humana.

Desta forma, pretende-se apresentar instrumentos teóricos que forneçam embasamento para a discussão dos direitos humanos, examinando como o ato de fazer memória, mediado pela ética e política, bem como pelo desejo de justiça, podem contribuir para essa discussão. Será apresentada a noção de dever de memória desenvolvida por Ricoeur, procurando demonstrar suas implicações éticas e sua devida importância para a justiça.

A ideia de justiça, conforme explica Ricoeur, se constrói por múltiplas perspectivas que são encontradas nas relações interpessoais comuns e nas situações de conflitos mediadas por instituições que atuam (ou deveriam atuar) sob a égide da ética e da norma moral (ABEL, 2005).

É importante frisar que Ricoeur se dedicou para falar sobre a questão dos direitos humanos, seja no contexto de discussões como o da “pequena ética” em **O si-mesmo como um Outro** ou em ocasiões como entrevistas e conferências.

A partir desse ponto já explorado no debate jurídico, como o trabalho de Salles sobre os Direitos Humanos em Ricoeur, surgiu o desejo de desenvolver esta pesquisa no que diz respeito à importância da memória para a justiça e os Direitos Humanos em Ricoeur.

Na primeira seção, serão abordadas a memória e a justiça, trazendo o escândalo político que dividiu a Terceira República Francesa de 1894, o caso Dreyfus³, até a sua resolução em 1906. “*L’Affaire*”, como é conhecido em francês, chegou como um meio de simbolizar a injustiça moderna no mundo francês e continua sendo até hoje um dos exemplos mundialmente mais notáveis de um complexo erro do Poder Judiciário e de antissemitismo.

O contexto político, militar e social em que o caso Dreyfus foi envolvido trouxe grandes consequências e afetou todos os aspectos da vida francesa e, posteriormente, do mundo. Com relação ao contexto político, o caso se consagrou pelo triunfo da Terceira República Francesa, da qual se tornou um mito fundador ao mesmo tempo em que renovou o nacionalismo. No que diz respeito ao aspecto militar e religioso, a consequência foi o atraso na reforma do Catolicismo francês, assim como a integração republicana dos católicos; além disso, teve várias consequências no contexto social, legal e cultural.

Assim, pode-se observar que o caso Dreyfus foi um assunto de Estado, mas que acabou tendo uma conotação maior do que o esperado. Este caso convida à reflexão sobre a relação das instituições com o seu passado e a construção da memória partindo do papel da história, bem como suas repercussões com os direitos humanos, uma vez que envolve um exemplo trágico de preconceitos raciais e religiosos, injustiça, falha da segurança nacional e do judiciário.

Na segunda seção, aborda-se a discussão sobre o dever de memória desenvolvida por Ricoeur, procurando demonstrar suas implicações éticas e sua devida importância para alcançar a justiça.

Ricoeur inicia sua discussão sobre os abusos da memória com uma preocupação, ou seja, evitar que exista um “uso maciço e indiscriminado da noção de abuso de memória” (RICOEUR, 2007, p. 83). Por isso, dividirá sua análise numa perspectiva que aborde a questão patológica, inclusive discutindo questões que vêm da psicanálise; num segundo momento, serão abordadas as questões de manipulação e instrumentalização da memória, tendo no horizonte “uma crítica das ideologias” e, por fim, a discussão do ponto de vista normativo.

³ Alfred Dreyfus (1859 —1935) foi um capitão da artilharia do exército francês, de fé e origem judaica. Injustamente acusado e condenado por traição, depois anistiado e reabilitado, foi personagem central de um famoso episódio de conotações sociais e políticas durante a Terceira República Francesa, episódio que ficou conhecido como o caso Dreyfus.

Nessa seção, será abordada a tipologia dos usos e abusos da memória natural. Ricoeur propõe uma abordagem francamente patológica da memória, que põe em jogo categorias clínicas e, eventualmente, terapêuticas. Ricoeur tenta restituir essa patologia à sua magnitude e densidade, ao vinculá-la a algumas das experiências humanas mais fundamentais.

Em seguida, Ricoeur dará lugar às formas consertadas de manipulação ou de instrumentalização da memória, que dependem de uma crítica das ideologias. É nesse ponto mediano que as noções de abuso de memória são as mais pertinentes. E, por fim, o ponto de vista normativo, ético-político, a questão do dever de memória, esse que deve ser cuidadosamente distinguido do ponto de vista anterior – da memória manipulada - com o qual é muito frequentemente confundido. Assim, “esse percurso de nível em nível tornar-se-á um percurso de figura em figura dos usos e abusos da memória, desde a memória impedida até a memória obrigada, passando pela memória manipulada” (RICOEUR, 2007, p. 83).

Na terceira seção, será abordada a questão do reconhecimento jurídico e os direitos humanos em Ricoeur. Serão retomados os textos analisados na graduação sobre a origem filosófica dos direitos humanos, aprofundando aqui a sua relação com a memória e em diálogo com Ricoeur e refletindo sobre a questão do reconhecimento jurídico.

Importante frisar que existem correntes que divergem da abordagem feita nesta pesquisa com relação aos Direitos Humanos. Importante informar, no entanto, que a intenção desse trabalho é falar dos Direitos Humanos em diálogo com Ricoeur, do universalismo dos direitos e do sujeito de direitos, trazendo ao campo a ideia do filósofo acerca dos direitos e do seu posicionamento diante das experiências vividas.

Nesta seção, foi necessário dar um passo adiante na discussão e apresentar a memória como mecanismo necessário para o reconhecimento jurídico, pelo reconhecimento de si e pelo reconhecimento mútuo. Isso será feito, inicialmente, ao abordar a teoria de Ricoeur sobre o plano de reconhecimento e depois sobre o plano jurídico. Em seguida, será abordada a questão dos direitos humanos.

Na tríade ética de Ricoeur, o reconhecimento jurídico como fundamento da composição da justiça, sob a mediação dos Direitos Humanos e tendo em vista o reconhecimento mútuo através da identidade, se comunica com a solicitude e com o terceiro fundamento da tríade – as instituições justas –, trabalhada na primeira seção desse trabalho e retomada na terceira seção, como meio de efetivação e aplicação dos direitos humanos.

É a partir desse reconhecimento de si e do outro que se encontra o sujeito do direito possuidor de plena capacidade no nível moral, existencial e jurídico. O exame acerca do sujeito dos direitos em Ricoeur constitui uma resposta às indagações a respeito dos pressupostos

necessários para fazer emergir a ideia do homem dos direitos humanos. O trajeto filosófico de Ricoeur possibilita a abertura de questões profundas no campo ético e jurídico, que convergem para uma análise percuciente da formação do sujeito plenamente consciente de seus direitos e deveres.

Dessa forma, a abordagem filosófica de Ricoeur possibilitou discutir a relação dos Direitos Humanos com a Memória e a Justiça, sob uma perspectiva ética e moral, teleológica e deontológica, perpassando pelo viés das instituições justas, da questão da igualdade e do reconhecimento de si e do outro, tendo um olhar que recoloca em perspectiva a relação e a importância de pensar os Direitos Humanos e a Memória por uma ótica jus filosófica.

2 MEMÓRIA E JUSTIÇA

Neste capítulo, será abordado o escândalo político que dividiu a terceira República Francesa de 1894 – o caso Dreyfus – até a sua resolução em 1906. “*L’Affaire*”, como é conhecido em francês, chegou como um meio de simbolizar a injustiça moderna e continua sendo até hoje um dos exemplos mundialmente mais notáveis de um complexo erro do Poder Judiciário e de antissemitismo.

Optou-se por discutir o contexto político, militar e social que o caso Dreyfus foi envolvido, considerando que as consequências deste caso foram inúmeras e afetaram todos os aspectos da vida francesa e, posteriormente, do mundo. Com relação ao contexto político, consagrou-se pelo triunfo da Terceira República, da qual se tornou um mito fundador ao mesmo tempo em que renovou o nacionalismo. No que diz respeito ao contexto militar e religioso, a consequência foi o atraso na reforma do Catolicismo francês, assim como a integração republicana dos católicos. Além disso, teve várias consequências no contexto social, legal e cultural.

Assim, pode-se observar que o caso Dreyfus era um assunto de Estado, mas que acabou tendo uma conotação maior do que era esperado. Este caso convida à reflexão sobre a relação das instituições com o seu passado e sobre a construção da memória partindo do papel da história.

Pode-se verificar que a justiça tem um grande papel no caso, entretanto, o seu verdadeiro sentido e aplicabilidade não foi usado corretamente, dado que o caso Dreyfus foi um exemplo trágico de preconceitos raciais e religiosos, injustiça, falha da segurança nacional e do judiciário.

Desta forma, apresenta-se neste capítulo o caso Dreyfus e suas conotações, bem como uma análise e ligação do caso com o sentido de Justiça, perpassando pela ética e moral de Paul Ricoeur.

2.1 O caso Dreyfus

Tudo começou em dezembro de 1894, quando o capitão do exército francês Alfred Dreyfus, um politécnico judeu, foi condenado por traição. Dreyfus era um oficial da artilharia francesa da Alsácia e, na década seguinte, se tornaria um dos homens mais conhecidos da Europa e do mundo todo. Ele foi acusado por supostamente entregar documentos secretos e se comunicar com a Embaixada Alemã. Foi condenado à prisão perpétua por traição e deportado

para a Ilha do Diabo na Guiana Francesa, onde ficou por quase cinco anos. Naquela época, a opinião pública, assim como a classe política francesa, era unanimemente desfavorável à Dreyfus.

Du Paty empertigou-se em toda a sua considerável altura, pôs a mão no ombro do oficial e bradou: “Está preso em nome da lei; é acusado de alta traição”. Os civis lançaram-se sobre o oficial Dreyfus e o revistaram. Os três civis eram: o chefe da Sûreté Générale, a polícia ligada ao Ministério do Interior frequentemente incumbida de missões políticas; seu secretário, e Félix Gribelin, arquivista da Section de Statistique (Seção de Estatística), nome dado à unidade de inteligência e contrainteligência do Estado-Maior. (BEGLEY, 2010, p. 10-11).

Dreyfus, o único oficial judeu que estava em treinamento no Estado-Maior, estava fadado a ser apontado como culpado. O antissemitismo, tanto o tradicional antissemitismo religioso como também o econômico e racial, atingiu uma intensidade nunca vista antes na França. Os oficiais que se prepararam para acusar o capitão, embora tivessem um bom relacionamento, decidiram acusá-lo pois eram antissemitas e apenas por essa razão não gostavam de Dreyfus.

O *bordereau*, um documento real, escrito em francês, que continha os segredos de Estado, foi entregue aos alemães. Com essa prova em mãos, havia um traidor real em ação, e encontrá-lo era uma tarefa de extrema importância na rotina da contrainteligência da Seção de Estatística (BEGLEY, 2010).

Historiadores relatam que a semelhança entre a caligrafia de Dreyfus e de Esterhazy era real, mas que o fato de Dreyfus ser judeu facilitou que os colegas o acusassem. Portanto, se Dreyfus era judeu, não era verdadeiramente considerado um francês. Logo, sua presença no Estado-Maior era uma anormalidade, algo fora do comum no exército europeu.

“O caso Dreyfus” teve início em setembro de 1894 quando uma agente secreta do serviço de inteligência do Exército francês interceptou carta destinada ao adido militar alemão a serviço em Paris. Em razão do conteúdo do documento, que expunha informações sobre peças de artilharia e revelava segredos de estratégia militar, o ministro da Guerra decidiu abrir um processo sobre o fato. Depois de breve investigação, o capitão Alfred Dreyfus, oficial de origem judaica, alsaciano e com passagem pelo Estado-Maior, foi apontado como principal suspeito pelo crime de espionagem. Em seguida, laudos grafológicos de origem duvidosa reconheceram a autenticidade da caligrafia de Dreyfus no tal documento, mais conhecido como le *bordereau*. (CORREA, 2018, p. 57).

Destacam-se os escritos feitos por Maurice Paléologue em seu diário sobre os comentários de Sandherr. Paléologue era um jovem de 27 anos, diplomata no cargo de

Secretário de Embaixada, era da Seção de Inteligência do Ministério e representante do Ministério das Relações Exteriores na Seção de Estatística e, de modo geral, no Estado-Maior:

O oficial acusado de traição é um judeu, o capitão Alfred Dreyfus, que concluiu recentemente um longo período de treinamento nos vários departamentos do Estado-Maior. Foi assim que ele conseguiu obter tantas informações. Além disso, sua curiosidade indiscreta, sua constante bisbilhotice, seu jeito misterioso e finalmente seu caráter falso e presunçoso, “no qual se reconhecem todo o orgulho e toda a ignomínia de sua raça”, fazem dele um suspeito há muito tempo. (BEGLEY, 2010, p. 13).

Com essa afirmação de Sandherr, fica claro que Dreyfus estivera sob suspeita antes mesmo da existência do *bordereau* e da comparação das caligrafias. Tudo era uma mentira inequívoca e ilustrava o esforço que Sandherr e seus oficiais haviam feito e continuariam a fazer para validar a acusação de traição, além de enquadrar o oficial em um estereótipo antissemita.

Por outro lado, percebe-se que o preconceito contra Dreyfus era real e explicava por que o caso contra ele fora tão malconduzido. Se Dreyfus fosse um oficial típico do Estado-Maior, por exemplo, além de católico e oriundo de uma família militar ou aristocrática, ou membro da sólida burguesia católica ou protestante, teria sido exigido um exame mais complexo, mais objetivo, mais assertivo das caligrafias, ou seja, teria sido feita uma análise maior das provas que estavam disponíveis antes de ser feita uma acusação (CORREA, 2018).

Com essa injusta condenação, a família do capitão, por meio de seu irmão Mathieu Dreyfus, tenta provar sua inocência envolvendo o jornalista Bernard Lazare. Ao mesmo tempo em que o jornalista pesquisou sobre essa condenação do capitão Dreyfus, o coronel Georges Picquart, chefe da contraespionagem, observou que, em março de 1896, o verdadeiro traidor fora o comandante Ferdinand Ealsin Esterhazy.

Em 24 de julho de 1894, o major Esterhazy, um oficial francês, ofereceu-se para vender importantes segredos militares da França ao adido militar alemão em Paris, tenente-coronel Maximilian von Schwartzkoppen. Esterhazy era descendente do ramo francês ilegítimo de uma antiga e ilustre família austro-húngara que nunca reconhecera seus parentes franceses. Sociopata amoral, Esterhazy mentia, intrigava e trapaceava obsessivamente. (BEGLEY, 2010, p. 12).

Inconformados com a situação e com a fragilidade que as provas contra Dreyfus traziam, sua família decidiu entrar em contato em julho de 1897 com o respeitado vice-presidente do Senado Auguste Scheurer-Kesner, que anunciou, três meses depois do contato, que havia se convencido da inocência de Dreyfus. Visando ajudar no caso, também persuadiu Georges

Clemenceau, um ex-deputado, e depois um jornalista, da inocência do capitão, com o intuito de publicar informações sobre o que estava acontecendo.

Em outubro de 1897, Mathieu Dreyfus apresentou uma queixa ao Ministério da Guerra contra Walsin Esterhazy. Com isso, o círculo de *Dreyfusard*⁴ começou a se ampliar. Dois eventos quase simultâneos em janeiro de 1898 deram uma dimensão nacional ao caso. O primeiro foi a absolvição de Esterhazy pelas aclamações de conservadores e nacionalistas, pois os oficiais militares de alto escalão suprimiram as novas evidências e o tribunal militar absolveu Esterhazy por unanimidade após um julgamento rápido, que durou apenas dois dias. O Exército apresentou acusações adicionais contra Dreyfus, com base em documentos falsos. O Estado-Maior recusou-se a reconsiderar o julgamento de Esterhazy e designou Picquart para o norte da África. O segundo evento foi a carta aberta de Émile Zola, conhecida como *J'Accuse*, que alimentou um movimento crescente de apoio à Dreyfus, pressionando o governo para reabrir o caso. Um processo de divisão da França foi iniciado e durou até o final do século. Tumultos antissemitas eclodiram em mais de vinte cidades francesas, houve várias mortes em Angel e a República foi abalada (CORREA, 2018).

Zola foi o principal representante francês do caso Dreyfus, com suas publicações em defesa do caso. Ele teve um papel que vai além do naturalismo, inaugurou o papel do intelectual moderno e engajado, que no século XX seria assumido, sobretudo na França, por exemplo, por Sartre e Camus.

Apesar dos esforços do exército para anular o caso, o primeiro julgamento condenando Dreyfus foi anulado pela Corte de Cassação, após uma investigação completa, e um novo conselho de guerra foi realizado em Rennes em 1899.

Em 1899, Dreyfus voltou à França para outro julgamento. O intenso momento político e judicial que se seguiu dividiu a sociedade francesa entre aqueles que apoiavam Dreyfus, conhecidos como “Dreyfusards” e aqueles que o condenaram, os anti-Dreyfusards. O novo julgamento resultou em outra condenação e uma sentença de 10 anos de prisão, com circunstâncias atenuantes. Mais tarde, Dreyfus aceitou o perdão presidencial, concedido pelo presidente Émile Loubet.

Em 1906, Dreyfus foi oficialmente considerado inocente, o que foi estabelecido através de um acórdão sem referência do Tribunal de Cassação. Reabilitado, o capitão Dreyfus foi reintegrado como major do exército francês. Ele serviu durante toda a Primeira Guerra Mundial, terminando seu serviço com o posto de tenente-coronel.

⁴ “*Dreyfusard* foi o movimento dos apoiadores de Dreyfus que começou pelos familiares e que teve como primeiro membro não familiar o Major Ferdinand Forzinetti”. (BEGLEY, 2010, p. 27).

2.1.1 Contexto político, militar e social no século XIX

Em se tratando do contexto político em 1894, a Terceira República tinha vinte e quatro anos. O regime político da França tinha acabado de enfrentar três crises: Boulangismo em 1889, o escândalo do Panamá em 1892 e a ameaça anarquista, reduzida pelas “leis de vilões” de julho de 1894. Todas essas apenas o fortaleceram. As eleições de 1893, centradas na “questão social”, consagraram a vitória dos republicanos do governo contra a direita conservadora, bem como a força dos radicais e dos socialistas.

A oposição dos radicais e socialistas empurravam o governo para o centro, com escolhas políticas orientadas ao protecionismo econômico, uma certa indiferença à questão social e uma vontade de romper o isolamento internacional com a aliança russa. Essa política de centro causa instabilidade ministerial e cinco governos se sucedem entre 1893 e 1896. Essa instabilidade governamental é reforçada por uma instabilidade presidencial: o Presidente Sadi Carnot foi assassinado em 24 de junho de 1894, sendo sucedido pelo moderado Jean Casimir-Perier, que renuncia em 15 de janeiro de 1895, e é substituído por Félix Faure (BEGLEY, 2010).

Após o fracasso do governo radical de Léon Bourgeois em 1896, o presidente nomeou Jules Méline. Seu governo tomou nota da oposição da esquerda e de alguns republicanos e garantiu que sempre obtivesse o apoio da direita.

[...] muito estável, procurava aliviar as tensões religiosas (desaceleração da luta anticlerical), tensões sociais (voto da lei sobre a responsabilidade por acidentes de trabalho) e tensões econômicas (manutenção do protecionismo), conduzindo uma política bastante conservadora. Foi sob esse governo estável que o caso Dreyfus realmente começou. (BEGLEY, 2010, p. 12).

Analisando o contexto militar, o caso Dreyfus faz parte da anexação da Alsácia e Mosela, uma fenda que alimenta todos os nacionalismos mais extremos. Os militares exigiam recursos consideráveis para preparar o próximo conflito e é nesse espírito que a aliança franco-russa, que alguns consideram “antinatural”, é assinada em 27 de agosto de 1892, com base em uma convenção militar.

O exército se recuperou da derrota, mas ainda é parcialmente composto por ex-quadros socialmente aristocráticos e politicamente monarquistas. O culto à bandeira e o desprezo pela república parlamentar são dois princípios essenciais do exército da época.

Essa década é marcada por uma grande mudança que aconteceu no exército, com o duplo objetivo de democratizá-lo e modernizá-lo. “Os politécnicos passaram a competir efetivamente com os oficiais da Estrada Real de Saint-Cyr, o que leva à dissensão, amargura e

ciúmes entre os sargentos que esperavam que as promoções os escolhessem” (CORREA, 2018, p. 55). O período também é marcado por uma corrida armamentista que afeta principalmente a artilharia, com melhorias relacionadas à artilharia pesada.

A inteligência, a atividade organizada e a ferramenta de guerra secreta são novidades do final do século XIX. A Seção de Estatísticas foi criada em 1871, mas tinha apenas um punhado de oficiais e civis. Seu líder, em 1894, foi o tenente-coronel Jean Sandherr, um Saint-Cyríst, alsaciano de Mulhouse, um antissemita convencido. Sua missão militar era clara, recuperar informações sobre o inimigo potencial da França e envenená-lo com informações falsas (DUCLERT, 2006).

A Seção de Estatística é apoiada pelo "Serviço Reservado" do Quai d'Orsay, o Ministério de Relações Exteriores, liderado por um jovem diplomata, Maurice Paleologue. A corrida armamentista traz uma atmosfera de espionagem aguda à contraespionagem francesa de 1890.

Além disso, uma das missões da seção é espionar a Embaixada da Alemanha, em Paris, a fim de frustrar qualquer tentativa de transmitir informações importantes para esse oponente, especialmente porque vários casos de espionagem já haviam chegado às manchetes de uma imprensa apaixonada por essas histórias. Desse modo, em 1890, “o arquivista Boutonnet é condenado por ter vendido os planos da concha de melinita” (CORREA, 2018, p. 56). O militar alemão, na Paris de 1894, foi o conde Maximilian von Schwartzkoppen, desenvolvedor de uma política de infiltração aparentemente eficaz.

Desde o início de 1894, a Seção de Estatística investiga um tráfego nos planos de diretores relativos à Nice e ao Meuse, liderados por um agente que os alemães e italianos chamam de Dubois. Isso leva às origens do caso Dreyfus, uma vez que os segredos que foram entregues ao alemão da embaixada se relacionam com os planos de diretores.

O contexto social é marcado pela ascensão do nacionalismo e antissemitismo. “Esse crescimento do antissemitismo, muito virulento desde a publicação do *La France* de Edouard Drumont em 1886, anda de mãos dadas com o aumento do clericalismo” (BEGLEY, 2010, p. 20). As tensões são fortes em toda a sociedade, alimentadas por uma imprensa influente e virtualmente livre para escrever e disseminar qualquer informação, seja ela ofensiva ou difamatória, verdadeira ou falsa.

O caso Dreyfus deixou uma marca? Que legado a sociedade francesa pode tirar desses doze anos? Para alguns, o caso Dreyfus marcou a sociedade francesa com ferro em brasa. No próximo tópico, um debate das consequências que o caso Dreyfus deixou para a sociedade francesa, sejam elas políticas, sociais ou internacionais.

2.1.2 Consequências políticas, sociais e internacionais do caso Dreyfus

O caso Dreyfus deixou, até hoje, grandes consequências, sejam elas de cunho político, social e internacional. Este caso permite a reflexão sobre as decisões e momentos vividos atualmente. Recordar as injustiças e as acusações falsas é, ao mesmo tempo, lembrar o momento em que se presencia, em especial no Brasil, no campo da política, acusações falsas. É também recordar da grande fome existente no país após a grande crise do COVID-19.

A consequência política evidenciada com o caso, no século XIX, foi o confronto entre as duas França. Historiadores relatam que testemunharam um fortalecimento da democracia parlamentar e um fracasso das forças monarquistas e reacionárias. A violência excessiva dos partidos nacionalistas uniu os republicanos em uma frente única, o que frustrou as tentativas de retorno à velha ordem. No curto prazo, as forças políticas progressistas, resultantes das eleições de 1893, confirmadas em 1898, em meio ao caso Dreyfus, desapareceram em 1899. O choque dos julgamentos de Esterhazy e Zola levou a uma política dreyfusiana, cujo objetivo era desenvolver uma consciência republicana para lutar contra o nacionalismo autoritário que se expressou durante o caso.

A progressão desinibida de um nacionalismo do tipo populista é outra grande consequência desse acontecimento no mundo político francês, mesmo que não tenha nascido com o caso Dreyfus, já que o nacionalismo é teorizado por Maurice Barrès em 1892.

O nacionalismo teve seus altos e baixos, mas conseguiu se manter como força política, sob o nome de Action Française, até a derrota de 1940, quando após cinquenta anos de luta subiu ao poder e conseguiu, um sonho antigo de Drumont, de “purificar” o Estado com as consequências que todos conhecem. (BEGLEY, 2010, p. 20).

Nota-se, nessa ocasião, a mobilização de muitos republicanos em Vichy, sem os quais o funcionamento do Estado teria sido precário, evidenciando assim a fragilidade da instituição republicana em circunstâncias extremas. “Na libertação, Charles Maurras, condenado em 25 de janeiro de 1945 por atos de colaboração, clamou pelo veredicto: “É a vingança de Dreyfus!” (CORREA, 2018).

O caso conduz, por efeito de reação, à outra consequência: uma mutação intelectual do socialismo. Jaurès era um Dreyfusard tardio (janeiro de 1898), convencido pelos socialistas revolucionários. Mas seu compromisso ficou resolvido, ao lado de Georges Clemenceau, a partir de 1899, sob a influência de Lucien Herr. O ano de 1902 viu o nascimento de dois partidos: o Partido Socialista Francês, que reuniu os Jaurésiens, e o Partido Socialista da França,

sob a influência de Guesde e Vaillant. As duas partes se fundiram em 1905 em uma Secção Francesa da Internacional Operária (SFIO) (DUCLERT, 2006).

Além disso, em 1901, nasceu o Partido Republicano, radical e radical-socialista, o primeiro partido político moderno concebido como uma máquina eleitoral de mobilização republicana. A criação da Liga Francesa de Defesa dos Direitos Humanos e do Cidadão é contemporânea ao caso.

Uma consequência final no plano político aconteceu na virada do século, em que houve uma profunda renovação do político, com o desaparecimento de grandes figuras republicanas, a começar por Auguste Scheurer-Kesner. Aqueles que, no final do século, podiam ter uma forte influência sobre os acontecimentos do caso, agora desapareceram, deixando espaço para novos homens cuja ambição era reformar e corrigir os erros e injustiças cometidos anteriormente (CORREA, 2018).

Por falar em erros e injustiças, as consequências sociais foram grandes, uma vez que o antissemitismo ocupou o centro do palco. “Pré-existente ao caso Dreyfus, ele havia falado durante os casos do Boulangisme e do Canal do Panamá. Mas estava restrito a uma elite intelectual” (BEGLAY, 2010, p. 25). O caso Dreyfus espalha o ódio racial em todas as camadas da sociedade, um movimento que certamente começou com o sucesso de *La France Juive* de Edouard Drumont, em 1886, mas que foi enormemente amplificado por vários episódios jurídicos e campanhas na imprensa. Por quase quinze anos, o antissemitismo é, portanto, oficial e exposto em muitos círculos, incluindo os de trabalhadores.

Esse antissemitismo é reforçado pela crise da separação entre igreja e estado a partir de 1905, provavelmente levando-o a um clímax na França. No final da guerra, a monstruosidade da solução final impõe-se a todos, amordaçando até hoje a expressão de um antissemitismo que pode ser expresso de vez em quando através de declarações dos partidos nacionalistas, de ainda mais devastadores porque se tornaram extremamente raros. A persistência de um sentimento antissemita residual na França, no século XXI, ainda é relevante, a julgar por certos crimes e delitos que, de vez em quando, chegam às manchetes.

Outra consequência social é o papel reforçado da imprensa: pela primeira vez, ela exerceu uma influência importante na vida política francesa. Podemos falar de um quarto poder, pois substituiu todos os órgãos do Estado. Principalmente porque a alta posição editorial dessa imprensa é principalmente resultado do trabalho de escritores e romancistas, que usam os jornais como um meio de expressão revolucionário. (CORREA, 2018).

O poder dessa imprensa certamente levou os políticos à ação, como no caso do político de Mercier, que parece ter pressionado pelo julgamento de Dreyfus em 1894, com o intuito de agradar à *La Libre Parole*, jornal antissemítico francês. Em contrapartida, o jornal o atacou ferozmente. A circulação total da imprensa nacional parece girar em torno de quatro milhões e meio de exemplares, o que relativiza fortemente sua real influência. Em 1899, assistimos também à publicação de uma imprensa específica destinada à coordenação da luta (no campo dreyfusista), com o *Journal du Peuple* de Sébastien Faure (BEGLEY, 2010).

O caso Dreyfus gerou não apenas consequências políticas, sociais e militares, mas também de cunho internacional. O caso Dreyfus criou dificuldades no caminho da melhoria das relações entre a França e a Itália após a guerra aduaneira, constituindo-se a Itália como a nação mais Dreyfusard da Europa.

No próximo tópico, será discutido de forma mais profunda como se deu o julgamento do caso de Dreyfus, no ano de 1894, as repercussões, a prisão e o perdão. Foi a partir desse julgamento que muitas tensões e consequências apareceram na França, diante das injustas acusações, do preconceito e da falta de análise lícita das provas.

2.1.3 O julgamento de Dreyfus em 1894

A fase do julgamento se inicia com a prisão do Dreyfus, quando a Sra. Dreyfus é informada da prisão, através de uma busca no apartamento do jovem casal. Ela fica aterrorizada com Du Paty, que ordena que ela mantenha em segredo a prisão do marido e até diz: "Uma palavra, uma palavra e é a guerra europeia!" (BEGLEY, 2010, p. 20). Durante toda essa ilegalidade, Dreyfus é mantido incomunicável na prisão, onde Du Paty o interroga dia e noite para obter uma confissão e falha. Incita o tenente-coronel a recomendar o abandono do processo na ausência de evidência, por medo de ser negado por um tribunal. O capitão é apoiado moralmente pelo primeiro Dreyfusard: Ferdinand Forzinetti, comandante das prisões militares de Paris.

Em 1º de novembro, Mathieu Dreyfus, irmão de Alfred, é chamado urgentemente em Paris e informado da prisão. Ele se torna o arquiteto da difícil luta pela libertação de seu irmão. (BEGLEY, 2010).

Em 3 de novembro, relutantemente, o general Saussier deu a ordem de informar. Ele tem todos os poderes para parar o maquinário, mas não o faz, talvez por confiança exagerada na justiça militar. O comandante de Ormescheville, relator do Conselho de Guerra, escreve um relatório no qual expõe os "elementos morais" da acusação, que variam de fofocas sobre as

maneiras de Dreyfus e sua alegada frequência de "covis de jogo em círculos" até o seu conhecimento do alemão e sua "memória notável". Esses elementos são desenvolvidos por muito mais tempo no relatório do que os "elementos materiais".

Em 4 de dezembro, Dreyfus é enviado de volta ao Primeiro Conselho de Guerra. O segredo é revelado e o Monsieur Demange pôde acessar pela primeira vez o arquivo. Após a leitura, a confiança do advogado é absoluta. A acusação repousa na escrita de uma única peça, deslize sobre o qual os especialistas se contradizem e em testemunhos indiretos vagos.

O julgamento foi aberto em 19 de dezembro às 13h00, com a câmara se pronunciando quase imediatamente. Esta seção fechada não é legalmente compatível, uma vez que o Comandante Picquart e Préfet Louis Lépine estão presentes em determinadas audiências de violação da lei, medida que, no entanto, não permite que os militares divulguem o conteúdo do arquivo ao público em geral (BEGLEY, 2010).

As discussões substantivas no bordereau mostram que a hipótese de que o capitão Dreyfus é o autor encontra muitas contradições. Por outro lado, o acusado proclama sua inocência e se defende passo a passo. Suas declarações são apoiadas por uma dúzia de testemunhos. (CORREA, 2018, p. 59).

A questão do motivo pecuniário foi trazida na acusação. Para Dreyfus, isso foi fácil de ser rebatido. Enquanto capitão, tinha renda pessoal da herança de seu pai e do dote de sua esposa equivalente aos de um comandante geral da região. Portanto, ele não tinha motivos financeiros para trair. A justificação pelo judaísmo de Dreyfus, a única mantida pela imprensa de direita, não pôde ser justificada por um tribunal.

Além disso, o comandante Hubert-Joseph Henry, vice-chefe e descobridor do deslize, faz uma declaração teatral em audiência total. Ele afirma que existia uma suspeita de vazamento, desde fevereiro de 1894, sobre uma traição na equipe, e "que uma pessoa honrada" acusou o capitão Dreyfus. Ele jura por sua honra que o traidor é Dreyfus, apontando para o crucifixo pendurado na parede do tribunal.

Dreyfus sai de suas dobradiças e exige ser confrontado com seu acusador anônimo, que é recusado pela equipe. O incidente tem um efeito indiscutível no tribunal, composto por sete oficiais que são juízes e jurados. No entanto, o resultado do julgamento é incerto. A condenação dos juízes foi abalada pela firmeza e respostas lógicas dos acusados. Os juízes partem para deliberar. Mas a equipe ainda tem um mapa na mão para fazer a balança definitivamente contra o Dreyfus. (BEGLEY, 2010, p. 60).

As testemunhas militares do julgamento alertam o comando sobre os riscos de absolvição. Nesse caso, a Seção de Estatística prepara um dossiê contendo, em princípio, quatro provas "absolutas" da culpa do capitão Dreyfus, acompanhadas de uma nota explicativa.

O dossiê secreto é entregue no início da deliberação, com toda a ilegalidade, ao presidente do Conselho de Guerra, coronel Émilien Maurel, por ordem do ministro da Guerra, general Mercier. De fato, no direito militar francês da época, todas as evidências de culpa devem ser dadas à defesa para serem debatidas de maneira contraditória, o que não era obrigatório na justiça comum.

Foi uma carta do adido militar alemão, Max von Schwartzkoppen, para o adido militar italiano Alessandro Panizzardi interceptado pelo SR. A carta deveria acusar Dreyfus permanentemente, uma vez que, segundo seus acusadores, ele foi designado pelas iniciais de seu nome. (CORREA, 2018, p. 60).

De fato, a Seção de Estatística sabia que a carta não podia ser atribuída a Dreyfus e, se fosse, seria uma intenção criminosa. O coronel Maurel alegou no segundo julgamento de Dreyfus que as peças secretas não haviam sido usadas para obter a adesão dos juízes do Conselho de Guerra. No entanto, ele se contradiz afirmando que leu apenas um documento e que havia sido suficiente.

Em 22 de dezembro, após várias horas de deliberação, é dado o veredito. À unanimidade dos sete juízes, Alfred Dreyfus é condenado por inteligência com poder estrangeiro à penalidade máxima aplicável nos termos do artigo 76 do Código Penal, deportação perpétua para um recinto fortificado, isto é, para as galés; e a destituição de seu posto para a degradação militar. Dreyfus não é condenado à morte, uma vez que foi abolido por crimes políticos desde 1848.

Para as autoridades, a imprensa e o público, as poucas dúvidas do pré-julgamento são dissipadas: a culpa é certa. Clemenceau, em *La Justice*, faz uma observação semelhante. O antissemitismo também atinge novos patamares na imprensa e se manifesta em populações até agora poupadas.

Dreyfus fora julgado a portas fechadas, com uma celeridade incomum nos trâmites jurídicos da época, bem como teve seu direito de defesa cerceado, pois seus advogados não tiveram acesso ao dossiê preparado contra ele. Soma-se a isso o fato de, embora réu primário, não ter tido a pena abrandada, sendo condenado à prisão perpétua na Ilha do Diabo, na Guiana Francesa. Prisão esta destinada a presos de grande periculosidade. (CORREA, 2018, p. 58).

Em 31 de dezembro de 1894, o comandante Du Paty foi à prisão e ofereceu a Dreyfus alívio de sua sentença em troca de sua confissão, o que foi recusado pelo capitão. Assim, em 5 de janeiro de 1895, a cerimônia de degradação ocorre na Corte Morlan da École Militaire em Paris, na qual quatro mil soldados formados cercam Dreyfus, enquanto 20.000 pessoas se acumulam atrás da multidão: “enquanto os tambores rolam, Dreyfus é acompanhado por quatro artilheiros que o trazem perante o oficial de justiça que lê o julgamento” (BEGLEY. 2010, p. 35). As testemunhas apontam a dignidade de Dreyfus, que continua reivindicando sua inocência enquanto levanta os braços para ser algemado.

Devido à natureza do caso, afetando a segurança nacional, Dreyfus é mantido incomunicável em uma cela até sua transferência. Em 17 de janeiro de 1895, ele foi transferido para a prisão da Ilha de Ré, onde foi mantido por mais de um mês, com o direito de ver sua esposa duas vezes por semana, em uma sala alongada, com cada um na extremidade e o diretor da prisão no meio.

Em 12 de março, após uma dolorosa viagem de dois dias, o navio ancorou na Ilha da Salvação. Dreyfus fica um mês na prisão de Ilha Real, depois é transferido para a Ilha do Diabo no dia 14 de abril. Com seus guardiões, ele é o único habitante da ilha vivendo em uma cela de pedra 4x4m.

Em 19 de setembro de 1899, evitando um terceiro julgamento, o governo por meio do presidente Émile Loubet, decidiu perdoar Dreyfus, através de um decreto assinado pelo presidente, após inúmeras procrastinações. Dreyfus não estaria, no entanto, exonerado, mas teria um longo processo de reabilitação, que seria concluído em quase sete anos depois.

2.2 A justiça e o caso Dreyfus em Ricoeur

Para Paul Ricoeur (2008b, p. 04), é justo aquele que não comete injustiça. O autor considera melhor até mesmo sofrer a injustiça do que cometê-la. Ricoeur afirma que “é justa a conduta que respeita a dignidade do outro tanto quanto a própria; nesse nível, justiça equivale a igualdade na partilha da estima”. Dessa forma, a ideia do justo ressurgiu, de maneira que nos remonta à obrigação moral e ao querer viver bem.

A partir de uma reflexão mais específica da chamada “pequena ética” ricoeuriana que tem sempre em vista uma conexão com a justiça, por meio de um “estar entre” a ética e a moral ou, dito de outro modo, “estar entre” a teleologia e a deontologia, que será discutida a relação da justiça de Ricoeur com o caso Dreyfus.

Diante disso, serão abordados nos próximos tópicos pontos importantes para a compreensão da ideia ricoeuriana do justo por meio da moral e da sua pequena ética. Ricoeur propõe como busca a “vida boa” e a moral como “obediência às normas”. Nessa linha, será realizada uma conclusão com a reflexão sobre a justiça por meio das instituições justas.

2.2.1 Ricoeur e a questão da justiça

Ricoeur expõe a justiça como a primeira virtude das instituições justas. Partindo desse ponto, o objetivo do autor é que a estrutura básica da sociedade seja por meio da organização das instituições sociais, levando em consideração as instituições propriamente ditas, bem como também aquelas que estariam baseadas nas relações humanas possíveis.

Ele destaca também os problemas que se apresentam quando se concebe a justiça sob um prisma isolado, a violência sobre todas as suas formas e as distribuições desiguais na sociedade. Propõe, então, uma justiça que abrange essas duas concepções e que determina o que irá prevalecer: o bom ou o obrigatório.

A depender da relação humana estabelecida no caso concreto (reciprocidade, mutualidade, solicitude, conflito, litígio etc.), atribuir-se-iam direitos e deveres fundamentais em forma de cooperação social, podendo-se perceber aqui a importância disso para a aplicabilidade do Direito enquanto norma material e processual (QUADROS e CERILLO, 2021).

A concepção de justiça é uma das mais importantes abordagens filosóficas de toda a obra de Ricoeur. Sua vasta produção neste campo constrói múltiplas perspectivas de justiça que são encontradas nas relações interpessoais comuns e nas situações de conflito sob mediação de instituições que atuam sob a égide da norma moral.

O justo ressurge no caminho que remonta da obrigação moral ao desejo raciocinado e ao querer viver bem. Pois esse querer mesmo requer ser compartilhado, viver feliz com e para os outros em instituições justas. (RICOEUR, 2008b, p. 04).

Essas perspectivas se fundamentam por meio de três teses que Ricoeur denomina como sua “pequena ética” e que estão presentes na sua obra, especialmente em **O si mesmo como outro** e em **O justo**, obras essas que distinguem e relacionam a ética e a moral, partindo de uma

perspectiva aristotélica, quanto à ética teleológica⁵, e kantiana no que diz respeito à moral enquanto dever deontológico⁶, assunto a ser abordado no próximo tópico.

As três teses de Ricoeur são baseadas entre a ética e a moral, iniciando pela “estima de si”, em que o autor traz a ideia de “vida boa”, entendida como respeito de si e que compreende uma abertura ao outro na relação. Em seguida, a solícitude ou a “estima do outro”, que ele vê manifestada no compadecimento para com o outro, no encontro com o sofrimento do outro, dando-lhe o que não pode retribuir, ou seja, a estima de si não pode ser entendida sem se completar com a estima do outro. E, por fim, a justiça que é entendida através das instituições justas como ponto de apoio da aplicação da justiça e, conseqüentemente, para pensar o direito enquanto matéria e processo.

Nesse sentido:

Assim, a intenção ética é a da vida boa, juntamente com e para os outros, em instituições justas. A norma moral é a regra comum a que se deve adaptar a intenção primeira. A sabedoria prática é essa convicção bem ponderada, que anima o juízo em situações de conflito irremediável. (ABEL, 2002, p. 42).

Agora, serão explicadas as definições iniciais sobre os termos ética e moral, uma vez que os significados desses termos são o ponto de partida para adentrar na “pequena ética” ricoeuriana no subtópico seguinte. Julgou-se importante tal esclarecimento, considerando a confusão pela qual às vezes esses termos são tomados e, especialmente, tendo em vista a própria perspectiva de Ricoeur, que os toma em sentidos similares, mas não idênticos aos de outros autores, nos quais o pensamento é mais usualmente conhecido.

2.2.2 Da “pequena ética” de Ricoeur

Ricoeur, em sua obra **O Justo 2**, retrata sobre o que ele chama de “minha pequena ética” que é a indicação de três teses que nortearão a pesquisa para chegarmos ao conceito de justiça e sua devida aplicação por meio dos processos judiciais. Partindo deste ponto, o primeiro passo

⁵ Segundo Ferrater Mora (1978), em seu dicionário de filosofia, o sentido ético da palavra está relacionado especialmente com o que foi dito por Kant, quando afirma que uma lei é autônoma quando tem em si mesma o seu fundamento e a razão própria da sua legalidade. Assim, o eixo da autonomia da lei moral não constitui a autonomia da vontade, pela qual se torna possível o imperativo categórico. Dessa forma, a ética eudemonista sempre entendeu a felicidade como um bem e como uma finalidade.

⁶ A moralidade subjetiva consiste no cumprimento do dever, pelo ato de vontade. Já a moralidade objetiva é a “obediência à lei moral enquanto fixada pelas normas, leis e costumes da sociedade, a qual representa ao mesmo tempo o espírito objetivo” (FERRATER MORA, 1978, p. 120).

para entender essas três teses que Ricoeur explicita é fazendo uma análise conceitual daquilo que está sendo tratado como ética e moral.

Ricoeur faz uma análise sobre os termos ética e moral, uma vez que o termo ética é visto por ele sob dois aspectos: a ética anterior, que aponta o enraizamento das normas na vida e no desejo, e a ética posterior, que tem em vista incluir as normas em situações concretas. Nesse sentido:

A essa tese principal, somarei uma tese complementar, ou seja, a de que a única maneira de tomar posse do anterior das normas visado pela ética anterior é revelar seus conteúdos no plano da sabedoria prática, que outro não é senão o da ética posterior. (RICOEUR, 2008b, p. 50).

Estaria aqui justificado o emprego de um único termo da ética, para designar o que está a montante e o que está a jusante das normas. Desse modo, Ricoeur designa por ética, ora algo como uma reflexão de segundo grau sobre as normas, ora dispositivos práticos que são um convite a usar a palavra no plural e seguida de adjetivos, como por exemplo: a ética médica, ética jurídica etc.

Apesar de usar-se o termo ética para designar as éticas profissionais ou regionais, não se consegue modificar o verdadeiro sentido do termo, pois como diz Ricoeur (2008b, p. 50): “É espantoso que esse uso às vezes abusivo e puramente retórico do termo ética para designar éticas regionais não consiga abolir o sentido nobre do termo, reservado àquilo que se poderia chamar de éticas fundamentais”.

Ricoeur coloca que a ética de Aristóteles propôs um programa comparável de multiplicação e dispersão das estimativas fundamentais colocadas sob o signo da virtude, que se desenrola entre a virtude e as virtudes. Sobre a virtude, Ricoeur diz que:

Reduzido a si mesmo, de fato, o discurso sobre a virtude, embora construído com base nas ideias substanciais de preferência racional e polarizado pela ideia de vida boa, tende a fechar-se numa característica formal comum a todas as virtudes, a saber, o caráter de “mediação”, do meio escarpado e justo. (RICOEUR, 2008b, p. 59).

Partindo pois, desta ideia de virtude, Ricoeur diz que só as reinterpretações fundamentadas das figuras de excelência das ações possibilitam dar corpo e substância à ideia de virtude. Desse modo, o filósofo coloca que a enumeração das situações práticas e das excelências que correspondem à virtude do “coroamento, temperança, liberdade, mansuetude e

justiça são o produto quintessenciado de uma cultura comungada e elucidada por uma grande literatura, pelos mestres da oratória pública e por outros sábios” (RICOEUR, 200b, p. 59).

Pode-se considerar duas formulações diante das éticas aqui apresentadas: a ética fundamental e a ética posterior. A primeira é que pode-se ver a moralidade como plano de referência em relação ao qual se definem de ambos os lados uma ética fundamental que lhe seria anterior e éticas aplicadas que lhe seriam posteriores. A segunda é que a moral, em seu desdobramento em normas privadas, jurídicas e políticas, constitui a estrutura de transição que guia a transferência da ética fundamental em direção às éticas aplicadas que lhe dão visibilidade e legibilidade no plano da *praxis*.

Portanto, a ética para o autor é como o bom designando o sentido ou a intenção de uma vida boa, por conseguinte: “chamamos perspectiva ética, a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas” (RICOEUR, 2008a, p. 10).

Após essa análise conceitual da ética, segue-se então para a abordagem do que Ricoeur entende por moral, que ele propõe como termo fixo de referência e lhe atribui duas funções:

[...] a de designar, por um lado, a região das normas, em outras palavras, princípios do permitido e do proibido, e, por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com normas. (RICOEUR, 2008b, p. 49).

Ricoeur considera essa acepção do conceito de moral como ponto fixo, o cerne da questão. Sob esse aspecto, o predicado obrigatório ligado ao permitido e ao proibido, diz Ricoeur (2008b, p. 50): “nesse sentido é legítimo partir do caráter irreduzível do dever-ser e chegar ao ser”. Dessa forma, pode-se dizer que o termo moral é reservado ao significado daquilo que se determina como obrigatório.

Esse predicado pode ser enunciado de vários aspectos, como colocado por Ricoeur (2008b). De modo absoluto, quando se impõe o que deve ser feito, e de modo relativo, quando se impõe que isto é melhor que aquilo. Diante desta afirmação, pode-se considerar que, na experiência comum, há um problema moral, porque há coisas que devem ser feitas ou que devem ser feitas mais do que outras.

Neste ponto, Ricoeur propõe uma vertente normativa, a saber, a posição de um sujeito de obrigação, de um sujeito obrigado, o que leva a distinguir o predicado obrigatório, que se diz das ações e das máximas de ação, do predicado imperativo, que se diz da relação de um sujeito obrigado com obrigação (RICOEUR, 2008b, p. 51).

Cabe aqui diferenciar o predicado obrigatório, que se diz das ações e das máximas de ação, e o predicado imperativo que se diz da relação de um sujeito obrigado com a obrigação.

O imperativo como relação entre o mandar e obedecer diz respeito ao defrontante subjetivo da norma, chamado por Ricoeur também de liberdade prática, seja qual for a relação dessa liberdade com a ideia de causalidade livre defrontada com o determinismo no plano especulativo.

Desta forma, Ricoeur, ao reconstruir a noção de sujeito capaz, introduz os predicados éticos ou morais, associados ora à ideia de bem, ora à de obrigação. O autor diz que esses predicados se aplicam exclusivamente às ações que julgamos e consideramos boas ou más, permitidas ou proibidas, além de se aplicarem também, reflexivamente, aos próprios agentes aos quais imputamos essas ações. Nesse sentido:

É aqui que a noção de sujeito capaz atinge seu mais elevado significado. Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. (RICOEUR, 2008a, p. 24).

Ricoeur caracteriza o sujeito capaz no plano antropológico, com aquilo que ele chama de homem capaz: capacidade de fazer, capacidade de falar, capacidade de narrar-se, sendo que a imputabilidade se soma aqui à uma sequência de capacidade de colocar-se como agente. Ricoeur (2008a, p. 24) diz que “um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados “bom” e “obrigatório” aos próprios agentes”.

No que diz respeito ao sujeito de imputação, Ricoeur faz duas considerações: a primeira é que existe um nexos de implicação mútua entre a autoestima e a avaliação ética de ações do homem que visem à “vida boa” (no sentido de Aristóteles), bem como existe um nexos entre o autorrespeito e a avaliação moral dessas mesmas ações postas à prova da universalização das máximas da ação (no sentido de Kant).

Diz Ricoeur (2008a, p. 24): “Juntos, auto-estima (sic) e auto-respeito (sic) definem a dimensão ética e moral do si-mesmo, na medida em que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídico”. A segunda consideração feita por Ricoeur é que, pelo ser humano ser capaz de se designar como locutor de suas enunciações, agentes de suas ações, narradores das próprias histórias, somadas essas capacidades, deve-se avaliar essas ações em termos de “bom” e “obrigatório”. Assim:

Estimamo-nos como capazes de estimar nossas próprias ações, respeitamo-nos por sermos capazes de julgar imparcialmente nossas próprias ações.

Assim, auto-estima (sic) e auto-respeito (sic) dirigem-se reflexivamente a um sujeito capaz. (RICOEUR, 2008a, p. 25).

Com isso, a experiência moral pede apenas um sujeito capaz de imputação. Pode-se entender como imputabilidade a capacidade de um sujeito para designar-se como autor verdadeiro de seus próprios atos (RICOEUR, 2008b, p. 52). Assim, Ricoeur resume que uma norma, seja qual for seu titular, implica como defrontante de um ser capaz de entrar numa ordem simbólica prática, ou seja, de reconhecer nas normas uma pretensão legítima a regular as condutas.

Reunindo assim, as duas análises, a saber, a norma objetiva e a imputabilidade subjetiva, obtém-se um conceito misto de autonomia. Ricoeur diz que a moral requer, no mínimo, a posição mútua da norma como *ratio cognoscendi*⁷ do sujeito moral e a imputabilidade como *ratio essendi*⁸ da norma.

Assim, pronunciar o termo autonomia é propor uma determinação mútua entre norma e o sujeito obrigado. Portanto, a moral não pressupõe nada mais do que um sujeito capaz de pôr-se diante da norma que o coloca como sujeito (RICOEUR, 2008b, p. 53).

A partir da distinção entre bom (ética) e obrigatório (moral), percebe-se a diferença entre a herança aristotélica da ética e o posicionamento de Ricoeur. A ética aristotélica foi concebida através de uma perspectiva teleológica, ou seja, imbuída de uma realização pessoal e virtuosa com vistas a um fim (*télos*), através das ações boas e do aparecimento de um único horizonte da humanidade (teleológico), dado que o bom designa o *télos* de uma vida inteira em busca daquilo que alguns agentes humanos podem considerar como uma conquista e um coroamento feliz.

Ricoeur (2008a, p. 10) diz que “não é indiferente o fato de a palavra vida ser pronunciada no contexto de uma filosofia da ação”, pois ela lembra que a ação humana é carregada pelo desejo e pela carência, e que é em termos de desejo e carência que se pode falar de querer uma vida boa realizada. Ricoeur (2008a, p. 10) finaliza dizendo que “esse nexos entre vida, desejo, carência e realização constitui o fundamento da moralidade. E a ele reservo, por convenção de linguagem, o termo ética. É assim que defino ética como querer uma vida boa”.

Em outra perspectiva, tem-se a herança kantiana da moral, definida como deontológica, cujo objetivo é ser uma resposta singular aos problemas decorrentes de uma obrigação. É o

⁷ Teoria da indiciabilidade ou da "*ratio cognoscendi*" pela qual se há fato típico. Presume-se, relativamente, que ele é ilícito.

⁸ Teoria da absoluta dependência ou "*ratio essendi*". Cria o conceito de tipo total do injusto, levando à ilicitude para o campo da tipicidade. Não havendo ilicitude, não há fato típico.

nível da norma, do dever, da proibição, uma vez que a ação implica uma capacidade de fazer que se efetiva no plano interativo, como poder exercido de um agente sobre o outro agente, o seu receptor. Ricoeur (2008a, p. 12) diz que “é em razão do prejuízo que o homem inflige ao homem que o juízo moral formulado sobre a ação deve somar ao predicado bom o predicado obrigatório, geralmente na configuração negativa do proibido”.

Considerando a distinção aqui exposta entre a ética e a moral no pensamento de Ricoeur, partimos agora para os próximos pontos de análise que são, especificamente, as três teses da “pequena ética” ricoeuriana. São esses três elementos que nortearam a reflexão de Ricoeur sobre a relação entre a ética e a norma moral. Neste aspecto, a compreensão sobre a perspectiva ética é um ponto fundamental para chegarmos à análise do sentido de justiça por meio das instituições justas perpassando pelos eixos da ética e da moral. Nesse sentido:

Uma das teses da “pequena ética” de *Soi-même comme un autre* era que a intenção ética, em seu nível mais profundo de radicalidade, se articula numa tríade na qual o si mesmo, o outro próximo e o outro distante são igualmente honrados: viver bem, com e para os outros, em instituições justas. (RICOEUR, 2008b, p. 62).

É nesse aspecto que a ideia de justiça começa a se concretizar, aquém de qualquer direito positivo, mas sob o domínio do querer viver bem, pois é nesse querer viver bem com e para os outros, em instituições justas, que se encontra o cerne da moralidade privada e pública.

Iniciando com o que Ricoeur coloca como o si mesmo que pode ser chamado também de estima de si, a primeira tese dessa tríade ricoeuriana refere-se à fórmula da identidade moral em oposição à identidade física. Ricoeur denomina também de ipseidade, outro nome dado à persistência do si mesmo.

A Ipseidade (ipse) é uma realidade efetiva da compreensão de um próprio, que, como diz Quadros (20018, p. 267), “nos possibilita um caminho de identidade dentro da própria narrativa existencial, dentro da relação com o outro e com o mundo”. Desta forma, podemos entender, a ipseidade como aquilo que se torna singular à pessoa, seja na ação, na linguagem, na narrativa e na relação com outro.

Através da *práxis*⁹ que a compreensão da perspectiva ética, na medida em que coloca sob o olhar da vida que se pretende levar, o fim que se pretende atingir e os meios empregados, é que o agente diante disso é capaz (esse homem capaz) de, ao ter consciência de suas ações,

⁹ Ricoeur conceitua a *práxis* como “a capacidade de preferência racional; é a capacidade de dizer: isto é melhor que aquilo, e de agir de acordo com essa preferência” (RICOEUR, 2008b, p. 53-54).

tomar consciência de si. A partir dessa interpretação de si próprio por meio de suas ações, pode estimar-se a si mesmo como seu autor. Essa capacidade de preferência racional é a capacidade de poder dizer: isto é melhor que aquilo e de agir de acordo com essa preferência (RICOEUR, 2008b, p. 54).

Assim, é no sentido de que, “possa eu, possas tu, possamos nós viver bem” e ainda neste mesmo sentido, segundo o filósofo, caso a palavra “aspiração” seja uma sugestão excessivamente fraca, então, que se possa utilizar a expressão “cuidado”, como “cuidado de si, cuidado do outro, cuidado com a instituição” (RICOEUR, 2008b, p. 56).

Aqui já se consegue vislumbrar que Ricoeur propõe um percurso com seu pensamento ético que começa no “si mesmo”, passa pelos outros e buscará atingir a todos na criação das instituições justas. Logo, apesar dessa apresentação distinguir cada um dos momentos, para o filósofo francês, cada um desses momentos está em relação e complementaridade no que visa à constituição de comunidades, sociedades que intencionem alcançar a justiça.

Feita essa abordagem a respeito da ideia de vida boa e da noção de cuidado de si, passa-se agora para a próxima tese de Ricoeur: a segunda formulação do imperativo, solicitando que a pessoa, em mim e em outrem, seja tratada como um fim em si, e não apenas como um meio (RICOEUR, 2008b, p. 58). Ricoeur propõe chamar essa segunda tese de solitudine, definida por ele como:

A estrutura comum a todas essas disposições favoráveis a outrem que subjazem as relações curtas de intersubjetividade; não se deveria hesitar em incluir entre essas relações o cuidado consigo mesmo, como figura refletida do cuidado de outrem. (RICOEUR, 2008b, p. 58).

Neste aspecto, Ricoeur vê a solitudine manifestada no compadecimento para com o outro, no encontro com o sofrimento do outro, dando-lhe o que não é possível retribuir. Por isso ele a chama também de “estima do outro”, não podendo a solitudine e a estima de si serem concebidas uma sem a outra.

Nessa perspectiva, a amizade, por sua vez, seria uma preparação para a solitudine, mas não a sua origem. Pelo contrário, é na dissimetria das relações interpessoais que a solitudine se manifesta através da bondade ou espontaneidade benevolente. A amizade traz “a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmos” (PINTO, 2012, p. 45) e ocupa um lugar intermediário entre a visada da “vida boa” e a justiça.

Ricoeur nota que a noção de amizade por si só aparenta ser frágil, suscetível de desarmonia, em que o “si mesmo” poderia prevalecer sobre o “outro”. Por isso, ele introduziu

a bondade e a espontaneidade benevolente como aspectos fundamentais ao dever (RICOEUR, 2008b, p. 59), pois é essa espontaneidade benevolente que está voltada a uma compensação de uma situação que não se baseia nas amizades e sim nas relações entre iguais (PINTO, 2012, p. 50).

Estimar o outro, que é a solicitude, seria reconhecê-lo como um outro eu, um ser que age no mundo, e que também, como “eu”, é capaz de elaborar bons planos e cumpri-los. De tal modo, quando se pensa na estima do outro, surge o termo alteridade, denominado por Ricoeur (2008b, p. 06) como “a soma ao movimento do si-mesmo para o outro ao passo que vai do próximo ao distante”.

No que se refere às instituições justas, Ricoeur as vê como um terceiro que rege as relações interpessoais com imparcialidade, quando estas relações fogem ao controle das partes. Define assim as instituições como “Todas as estruturas do viver-junto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e, no entanto, ligadas a elas e num sentido notável que a noção de distribuição permite esclarecer” (RICOEUR, 2008a, p. 159).

Ricoeur pretende defender que o viver junto não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições, que tem como função garantir o nexos entre o próprio, o próximo e o distante de alguma coisa. Por isso, a instituição, como ponto de apoio de aplicação da justiça, e a igualdade, como conteúdo ético do sentido de justiça, se tornam tão importante, para mostrar que a ideia de justiça está mais enraizada nos desejos de cada um do que se possa dar conta. Assim dizendo, “todos os homens trazem consigo o desejo de realização da justiça, que podemos entender como o desejo de aplicação do direito de forma justa, célere e através de instituições imparciais” (ABEL, 2002, p. 51).

Dessa forma, o indivíduo como um ser que age de modo deliberado no mundo e que exerce um poder sobre ele, assim também o faz sobre os seus semelhantes. Em outros termos, o indivíduo também será capaz de exercer seu poder sobre outrem, causando-lhe algum prejuízo, de modo que, se faz necessário um terceiro que esteja “acima”, ou pelo menos fora do âmbito das relações interpessoais, para cuidar dos desvios, dos excessos, procurando sempre o cumprimento da justiça, que é sempre o ponto de mediação entre o excesso e a falta (PINTO, 2012, p. 57).

Em sua perspectiva ética, Ricoeur faz uma leitura do desejo de justiça em instituições mediadoras colocando-o num mesmo patamar e como parte integrante do desejo de viver bem. Assim ele diz que: “a aspiração a viver em instituições justas releva do mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da reciprocidade na amizade” (RICOEUR, 2008a, p. 14).

Desse modo, o terceiro membro da tríade de Ricoeur é o cada um (sic) mediado pela instituição e encontra sua forma na leitura teleológica da constituição moral da ação, do querer uma vida realizada com e para os outros em instituições justas, constituindo a justiça parte integrante do querer viver bem.

Portanto, do ponto de vista teleológico do querer viver bem, o justo é o aspecto do bom relativo ao outro, enquanto no ponto de vista deontológico da obrigação, o justo se identifica com o legal e, no plano da sabedoria prática, Ricoeur diz que o justo “já não é o bom e nem o legal é o equitativo, que é a figura assumida pela idéia de justo nas situações de incertezas e de conflito” (RICOEUR, 2008a, p. 20).

Partindo dessa análise feita por Ricoeur sobre a sabedoria prática, a análise será feita de forma mais aprofundada no campo da justiça e das instituições justas.

2.2.3 A justiça e as instituições justas: uma relação com o caso Dreyfus

Como Ricoeur apresenta em sua “pequena ética”, a intenção ética em seu nível mais profundo de radicalidade se articula numa tríade na qual o si mesmo, o outro próximo e outro distante são honrados da mesma forma que o viver bem, com e para os outros em instituições justas. Assim, enquanto a ética médica fala em nome do segundo termo desta tríade, a ética judiciária se encontra na vontade de viver em instituições justas.

O querer viver em instituições justas será discutido neste tópico, uma vez que encontra visibilidade e legibilidade no sentido da palavra de justiça e, por sua vez, se encontra no cerne da moralidade privada e pública.

Por conseguinte, Ricoeur (2008b, p. 56) afirma que “o querer viver em instituições justas situa-se no mesmo nível de moralidade que a vontade de realização pessoal e que a reciprocidade na amizade”. É esse querer viver em instituições justas que se encontra na visibilidade e legibilidade da justiça proferidas pelo juiz na aplicação das normas (RICOEUR, 2008b).

Ricoeur relata que já tinha encontrado o cada um em alguns exemplos de situações que provocaram sua indignação contra a injustiça desde quando jovem, seja em divisões desiguais, promessas não cumpridas e punições que lhe pareciam sem proporção com a falta cometida e que a seu ver não eram merecidas, “tantas circunstâncias institucionais, no sentido amplo do termo, onde a justiça se enuncia como distribuição justa” (RICOEUR, 2008a, p. 45).

É pela questão da injustiça ou da aplicabilidade injusta das distribuições que Ricoeur percebe a necessidade de buscar e compreender o sentido de justiça. O cerne deste tópico é a

instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça, fatores que irão se relacionar com o caso Dreyfus, diante das injustiças cometidas pelo poder judiciário em seu julgamento.

O caso Dreyfus gerou uma grande repercussão diante da prisão injusta e da análise de provas feita com base em única prova. O caso chegou num julgamento com veredito de culpado, desencadeando um acúmulo de sentimentos de injustiças, insatisfações, inimizades e repúdio.

O novo chefe do Serviço Histórico do Exército declarou solenemente que o Caso Dreyfus foi "um incidente legal provocado por uma conspiração militar [que] resultou em uma condenação à deportação – a de um inocente – parcialmente fundada em um documento falsificado. Liberation tinha como manchete: “O exército reconhece a inocência de Dreyfus. “O que significava que ela não o havia reconhecido no passado, apesar do julgamento do Tribunal de Cassação. (DUCLERT, 2006, p. 148).

O caso e todas as repercussões acontecidas na vida de Dreyfus levam à reflexão sobre o conceito de justiça definido por Ricoeur, principalmente quando ele a relaciona com as instituições justas, exemplificada nessa situação pelo poder judiciário, detentor da tomada de decisões baseada na justiça e nas provas que devem ser colhidas e analisadas de maneira minuciosa para que não haja acusações injustas.

Desta maneira, torna-se importante trazer a definição de justiça de Ricoeur. Ricoeur usa a sua tríade (estima de si, solicitude e instituições justas) na parte ética, a fim de garantir o estatuto eminente da justiça, propondo duas leituras cruzadas da estrutura da moralidade.

Na primeira leitura, Ricoeur coloca como eixo horizontal, levando-o a derivar a constituição do “si” da tríade formada por querer vida boa, com e para os outros, em instituições justas (RICOEUR, 2008b). Essa constituição dialógica do “si”, encontra assim, segundo Ricoeur, sua base na asserção segundo a qual o “si” só constitui identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão monológica.

Ricoeur diz que “essa menção do outro, já no limiar de uma reflexão sobre a constituição do si, continuaria sendo uma banalidade, sobretudo não bastaria para marcar o lugar onde a questão da justiça pode ser encontrada” (RICOEUR, 2008a, p. 7-8).

Desse modo, o filósofo francês coloca que precisamos distinguir duas acepções para melhor entendermos a noção de outro ou outrem. O outro que Ricoeur denomina como “o que se oferta em seu rosto, em sua voz, com os quais se dirige a mim, interpelando-me na segunda pessoa do singular” (RICOEUR, 2008a, p. 08), é o outro das relações interpessoais. Aqui,

Ricoeur coloca que a amizade posta nesse contexto para justiça é a virtude emblemática dessa relação imediata, que realiza o intercâmbio de papéis entre seres insubstituíveis.

Entretanto, a virtude da amizade não poderia cumprir as tarefas da justiça sem sequer colocá-la como virtude distinta. É nesse aspecto que surge a virtude da justiça se estabelecendo com base numa relação de distância com o outro,

Tão originária quanto a relação de proximidade com outrem ofertado em seu rosto e em sua voz. Essa relação com o outro é, ousado dizer, imediatamente mediada pela instituição. O outro, segundo a amizade, é o tu; o outro, segundo a justiça, é o cada um;. (RICOEUR, 2008a, p. 08).

Nesse ponto, Ricoeur diz que esse cada um já é encontrado nas situações exemplares, as quais a indignação do indivíduo se exaltava contra a injustiça: “nas divisões desiguais, descumprimento da palavra dada, retribuições iníquas – circunstâncias essas institucionais, no sentido amplo do termo, em que a justiça se anuncia como distribuição justa” (RICOEUR, 2008a, p. 08).

Esse pronome distributivo presente em toda a concepção da sociedade como uma “empresa” de distribuições de papéis, tarefas, benefícios e deveres, leva a uma situação complexa, em que a interação humana é enquadrada pelo subsistema. Desta forma, a justiça se anuncia a todo esse grau de complexidade como a primeira virtude das instituições sociais.

Nessa perspectiva, a instituição judiciária é “peculiarmente favorável a uma determinação mais rigorosa do cada um segundo a instituição: com a instituição do tribunal, o processo põe em confronto partes que são constituídas como ‘outras’ pelo procedimento judiciário” (RICOEUR, 2008a, p. 09). Melhor dizendo, a instituição se encontra no personagem do juiz, que quando colocado como terceiro entre as partes do processo, desempenha o papel do terceiro em segundo grau, sendo ele o operador da justa distância que o processo institui entre as partes.

Ricoeur, no entanto, faz uma observação na figura do juiz: “o juiz, na verdade, não é o único que desempenha essa função de terceiro em segundo grau” (RICOEUR, 2008a, p. 09), uma vez que o juiz está para o jurídico assim como qualquer figura do poder soberano está para a política. Concomitantemente, “O juízo também não se cinge unicamente ao recinto dos tribunais: este encontra-se igualmente no meio da praça pública, ou na simples conversação entre amigos e em todo o lado em que um juízo reflectido abra uma comunicação possível” (ABEL, 2002, p. 61).

No entanto, é somente na figura do juiz que a justiça se dá “a reconhecer como a primeira virtude das instituições sociais” (RICOEUR, 2008a, p. 09).

Importante se faz citar o depoimento do Primeiro Presidente do Tribunal de cassação, Pierre Drai, que se perguntou sobre as condições atuais da profissão de juiz e sobre o significado ainda atual do caso Dreyfus.

Nunca foi fácil ser juiz e a confiança concedida rapidamente se perde, muitas vezes ao menor aparecimento: um sopro é suficiente para ela ceder espaço para suspeita e negação. Este juiz independente, este juiz imparcial, como descobrir? É o homem ou a mulher que, numa atitude de permanente despertar, põe constantemente em causa as chamadas conquistas de uma busca pela verdade. É o homem ou mulher convencido que “toda vontade de acreditar é motivo para duvidar” e que se recusa firmemente à certeza arrogante de um pré-julgamento. Ele é o homem ou a mulher que faz suas preferências irem para a dúvida dialética e construtiva. É um movimento incessante de vai e vem entre o juiz e seus interlocutores que a garantia essencial contra o erro e explosões ditadas por uma pseudo-paixão militante, uma suposta ou, simplesmente, o hábito mecânico e esclerosante. [...] Os juízes devem tomar cuidado com seus próprios preconceitos, bem como com os “pré-julgamentos” de uma opinião pública invasora e muitas vezes insidiosa. Se a sentença das Câmaras Unidas da Corte de Cassação de 12 de julho de 1906, pondo fim definitivo ao Caso, devia ter uma qualidade essencial, é a de afirmar que a justiça constitui uma virtude, que deve ser cultivado e reforçado pelos princípios essenciais da publicidade da ação judicial, bem como a lealdade do juiz e daqueles que o auxiliam em sua missão. Por fim e acima de tudo, é afirmar que em última análise e no final, o desrespeito à lei é caro, muitas vezes muito caro. Nós devemos constantemente lembre-se disso. (DRAI apud DUCLERT, 2006, p. 149).

Esse depoimento de Pierre Drai muito se relaciona com o sentido de justiça e instituições justas trazidos por Ricoeur, uma vez que o juiz, ao assumir esse papel, deve sempre lembrar que o ato de julgar “é amar e respeitar o próximo” (DUCLERT. 2006, p. 150). Além disso, deve ter uma qualidade essencial, qual seja, a da afirmação de que a justiça constitui uma virtude, que deve ser cultivada e reforçada pelos princípios essenciais que são a publicidade da ação judicial e a lealdade deste e daqueles que contribuem com essa missão.

Partindo agora para segunda leitura que está relacionada ao eixo vertical que segue a progressão ascendente. Partindo de uma abordagem teleológica guiada pela ideia do viver bem, atravessa a abordagem deontológica na qual dominam norma, obrigação, proibição, formalismo e procedimento, terminando seu percurso no plano da sabedoria prática¹⁰, que é o plano da

¹⁰Abel (2002, p. 46) denomina sabedoria prática como o estudo crucial em que o justo qualifica em última instância uma decisão singular, tomada num clima de conflito e de incerteza.

*phrónesis*¹¹, da prudência como arte da decisão equitativa em situações de incerteza e conflito e, portanto, no ambiente do trágico da ação.

Diante dessa leitura cruzada feita por Ricoeur, a justiça está situada na intersecção dos dois eixos: “por um lado, a justiça figura pela primeira vez em terceiro lugar na tríade cujos termos relacionei e, por outro, favorecida pela transposição da tríade de um plano para o outro, a justiça continua até o fim como terceira categoria nomeada” (RICOEUR, 2008b, p. 65).

Nesse aspecto, Ricoeur coloca que a justiça poderia ser considerada a categoria mais alta do campo prático, se pudéssemos mostrar que há progressão do primeiro ao terceiro termo da tríade básica do autor, no plano horizontal, e também no eixo vertical, que faz a ideia de justiça culminar na ideia de equidade¹².

Ricoeur, então, passa a especificar a progressão que reina ao longo dos dois eixos. Assim, as três teses, que pertencem ao eixo horizontal, não consistem absolutamente na simples justaposição entre o si, o próximo e o distante, sendo a progressão a mesma da constituição dialética do si.

Essa constituição do si em uma teoria filosófica do justo encontra sua primeira base na asserção segundo o qual o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional, que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica.

Nesse aspecto, expõe Abel (2002, p. 50):

A felicidade é, assim, simultaneamente, uma intenção comum e o horizonte de um pluralismo irreduzível. Ricoeur sublinha-o frequentemente como: o viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições.

Ricoeur coloca que a fórmula da tríade é uma fórmula primitivamente ética que subordina a reflexividade do si à mediação da alteridade do outro. Mas a estrutura dialética do querer vida boa fica incompleta quando para no outro das relações interpessoais, no outro segundo a virtude da amizade (RICOEUR, 2008b). Ricoeur diz que falta ainda a progressão, o desdobramento e o coroamento, constituídos pelo reconhecimento do outro como estranho.

Considera Ricoeur que o passo do próximo ao distante é também o passo da amizade à justiça. Essa amizade é a amizade das relações privadas que se recorta sobre o fundo da relação

¹¹Ricoeur denomina a partir de um conceito de Aristóteles como uma virtude intelectual, que consiste na capacidade, na aptidão de discernir a reta regra, nas difíceis circunstâncias da ação. Essa virtude é inseparável da qualidade pessoal do homem de sabedoria (RICOEUR, 2008b, p. 59-60).

¹² É o procedimento de deliberação que deveria conduzir à escolha dos princípios de justiça preconizados por Rawls, ao passo que a justiça designa o conteúdo dos princípios escolhidos (RICOEUR, 2008a, p. 67).

pública da justiça. Conforme diz Ricoeur (2008b, p. 65): “antes de qualquer formalização, de qualquer universalização, de qualquer tratamento procedimental, a busca de justiça é a busca de uma justa distância entre todos os seres humanos”. Essa justa distância de que trata Ricoeur é o meio termo entre a pouca distância própria de muitos sonhos de fusão emocional e o excesso de distância alimentado pela arrogância, pelo desprezo, pelo ódio ao estranho e desconhecido. Ricoeur vê na virtude da hospitalidade a expressão emblemática mais próxima dessa cultura da justa distância (RICOEUR, 2008b, p. 66).

Essa virtude da hospitalidade está relacionada com a bondade que caracteriza a meta do desejo mais profundo e, assim, pertence à gramática do querer. Ricoeur coloca que “a justiça como justa distância entre o si e o outro encontrado como distante é a figura inteiramente desenvolvida da bondade” (RICOEUR, 2008b, p. 67). Em relação a essa busca da justa distância, Ricoeur se preocupa em pensar uma vez o elo existente entre justiça e instituição. Do mesmo modo, ele coloca que a instituição tem como função garantir o nexos entre o próprio, o próximo e o distante em alguma coisa como uma *pólis*, uma república etc., ainda que indiferenciado da instituição, e que o nexos pode ser dito instituído, ou seja, instaurado. É ao preço dessa indiferenciação inicial que o querer de viver em instituições justas já pertence ao plano teleológico definido pela meta de vida boa (RICOEUR, 2008b). E, ainda:

Por instituição, entendemos aqui a estrutura do viver- em conjunto numa comunidade histórica – povo, nação, região, etc. uma estrutura irreduzível às relações interpessoais e, contudo, a elas ligada num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá esclarecer de imediato. (RICOEUR, 2008b, p. 66).

Ricoeur coloca que é pelos usos comuns que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente, e não por regras constrangedoras. Antes de abordar a progressão da ideia de justiça no eixo vertical, levando à preeminência da sabedoria prática e, com ela, da justiça como equidade, Ricoeur faz uma primeira observação referente à relação entre bondade e justiça.

Essa relação que discute Ricoeur não é nem de identidade, nem de diferença: “a bondade caracteriza a meta do desejo mais profundo e, assim, pertence à gramática do querer” (RICOEUR, 2008b, p. 67). A justiça como justa distância entre o si e o outro é a figura inteiramente desenvolvida da bondade. Sob a justiça, o bem torna-se bem comum. Nesse sentido, o autor coloca que “pode-se dizer que a justiça desenvolve a bondade que a envolve” (RICOEUR, 2008b, p. 67).

De acordo com Ricoeur, é necessário identificar o obstáculo que impede a conquista da justa distância entre os antagonistas das divisões, das trocas e das retribuições que sua indignação denunciava como injustas. Este obstáculo, diz ele, “é o desejo de vingança, isto é, a pretensão de se fazer justiça por conta própria, mesmo que isso signifique acrescentar a violência a(sic) violência, o sofrimento ao sofrimento” (RICOEUR, 2008a, p. 80). Com isso, a conquista seria separar a vingança e a justiça, sendo possível somente se entrar nesta separação um terceiro que não seja um dos protagonistas.

No que diz respeito à primazia da moral da ideia de justiça, ela só é plenamente reconhecida ao cabo do percurso sobre o segundo eixo da constituição da moralidade. Sob o prisma da norma, categoria do ponto de vista deontológico, a justiça passa pela prova de universalização¹³, formalização e abstração procedimental. Ricoeur (2008b) coloca que a justiça é também levada ao nível de imperativo categórico.

O autor traz para esse plano formal a progressão da tríade formada por próprio, próximo e distante que, como diz, coincide com as três formulações do imperativo kantiano que vai da unidade à pluralidade e à totalidade (RICOEUR, 2008b, p. 67).

Ricoeur busca trazer para o plano da norma a tríade básica pela qual se torna “a tríade formada por autonomia do si, respeito à humanidade na pessoa do si e de outrem e projeção da cidade dos fins na qual cada um seria ao mesmo tempo súdito e legislador” (RICOEUR, 2008b, p. 67).

Em relação a essa tarefa de instaurar a cidade dos fins, é que o elo entre instituição e justiça pode ser articulado uma segunda vez. Com isso, são designados os sistemas e subsistemas entre os quais se distribuem nossas múltiplas felicidades. Nesse nível, prossegue a discussão entre defensores de uma concepção unitária dos princípios de justiça, ao preço de uma redução drasticamente procedimental desses princípios, e os defensores de uma concepção pluralista das instâncias de justiça (RICOEUR, 2008b, 67).

Mesmo fragmentada em “esferas de justiça”, como diz Ricoeur (2008b), a ideia de justiça continua sendo ideia reguladora suprema, no mínimo como regra de vigilância nas fronteiras que cada uma das esferas tende a transgredir quando à mercê da paixão de dominação.

Mas, através dos papéis, das tarefas e dos encargos, continua a fazer-se ouvir a reivindicação dos mais desfavorecidos nas partilhas desiguais. Com isso, fica marcada a filiação da justiça segundo a norma a partir da justiça segundo o querer. (RICOEUR, 2008b, p. 68).

¹³A universalidade, para Ricoeur, está relacionada com o direito através das regras da sua argumentação, da sua retórica e dos seus processos (ABEL, 2002, p. 47) e não a um universalismo genérico.

Na medida em que a passagem do ponto de vista deontológico ao ponto de vista teleológico acarreta uma última transformação da ideia de justiça, ela incide sobre as decisões difíceis que devem ser tomadas em circunstâncias de incerteza e conflito sob o trágico da ação:

Quer se trate de conflito entre normas de peso aparentemente igual, quer de conflito entre o respeito à norma e a solicitude às pessoas, quer de escolhas que não seriam feitas entre o branco e o preto, mas entre o cinzento e o cinzento, quer enfim de escolhas nas quais seja estreita a margem entre o mal e o pior. (RICOEUR, 2008b, p. 67).

Os grandes sinônimos do sentido de justiça podem agora ser propostos: a justa distância, mediação de um terceiro e a imparcialidade. É, contudo, sob a condição da imparcialidade que a indignação pode superar o desejo de vingança que incita a vítima a fazer justiça por conta própria (RICOEUR, 2008a).

Ricoeur insiste desta forma em expor o justo que se encontra entre o legal e o bom, o qual não se trata especificamente para ele de opor o deontológico ao teleológico, mas sim de mostrar que a ética passa pelo formalismo e que, de modo inverso, o formalismo não pode se subtrair a uma representação do bem. Para Padilha, o formalismo exclui tudo que é de ordem empírica (o desejo, o prazer e até mesmo a felicidade) e faz isso não em virtude de alguma maldade congênita das inclinações, mas simplesmente porque elas não satisfazem o critério da universalização (PADILHA, 2012).

Neste momento, Ricoeur afirma o primado da ética e reconhece, ao mesmo tempo, que a visada ética deve passar pela norma (RICOEUR, 2008b).

É a partir dos conflitos que nascem a própria aplicação das normas às situações concretas e que surge um certo recurso da norma moral à visada ética. Por essas situações, exige-se uma sabedoria prática,

Uma sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para à qual (sic) a convicção é mais decisiva que a própria regra. Essa convicção não é, contudo, arbitrária, na medida em que recorre a recursos do sentido ético o mais originário que não passaram para a norma. (RICOEUR, 2008b, 68).

A convicção não é apenas um discurso, mas uma imaginação inovadora a partir da reapropriação das tradições, abrindo-as a outros horizontes. Essas convicções também podem ser pesadas, avaliadas, argumentadas, comparadas, criticadas, sendo justamente o que as distinguem de meros pressupostos, mas não são totalmente explicáveis (ABEL, 2002).

Dizer o direito nas circunstâncias singulares de um processo, portanto no âmbito de forma judiciária das instituições de justiça, constitui um exemplo paradigmático daquilo a que se refere aqui com a ideia de justiça como equidade. Assim, não é apenas diante de casos difíceis que a justiça deve se tornar equidade, “mas em todas as circunstâncias nas quais o juízo moral seja posto em situação singular e nas quais a decisão é marcada do selo da íntima convicção” (RICOEUR, 2008b, p. 56).

Nesse ponto, termina-se o percurso da ideia de justiça. É considerada por Ricoeur como a regra prática mais elevada por ser, ao mesmo tempo, o último termo da tríade iniciada pelo querer viver bem e o último do percurso de nível em nível que termina na sabedoria prática. Assim, a justa distância que está entre os antagonistas das partilhas, das trocas e das retribuições, a mediação por um terceiro e a imparcialidade se enunciam como grandes sinônimos do senso de justiça. Porém, é por meio das regras procedimentais que preside a distribuição dos papéis, das tarefas e dos encargos e que continua a fazer-se ouvir a reivindicação dos mais desfavorecidos nas partilhas desiguais (RICOEUR, 2008b, p. 68).

Em suma, entende-se por instituição a estrutura do viver em conjunto numa comunidade histórica, povo, nação, região, uma estrutura irredutível às relações interpessoais e, contudo, a elas ligada num sentido notável, que a noção de distribuição permite esclarecer de imediato (RICOEUR, 2008b).

Esse entendimento de Ricoeur sobre instituição, ao ser relacionado com o caso Dreyfus, séculos depois, contribui para a verificação de que ainda existem relações de desigualdades e de preconceitos contra povos, nações, religiões e cor da pele. O depoimento trazido pelo Presidente da República da França nos diz muito sobre isso:

Aos descendentes de Alfred Dreyfus e Émile Zola, tornada pública a 8 de janeiro de 1998. "Meio século depois de Vichy, sabemos que as forças obscuras, a intolerância e a injustiça podem rastejar até o topo do estado. Mas também sabemos que a França conseguiu se unir para o melhor em momentos de verdade – forte, unida e vigilante. Isso é, sem dúvida, o que Émile Zola e Alfred Dreyfus estão nos dizendo, ao longo dos anos. É porque tinham fé nos nossos valores comuns, os valores da Nação e da República, e porque amavam profundamente a França, que esses dois homens excepcionais souberam reconciliá-la consigo mesma. Nunca vamos esquecer esta lição magistral de amor e unidade. (DUCLERT, 2006, p. 151).

Este forte texto ecoou o discurso que o presidente proferiu durante a peregrinação a Médan, em outubro de 2002, pelo centenário da morte de Émile Zola. Para democratizar a ação do Estado, defender a independência da justiça, aumentar o esforço a favor de instituições científicas e patrimoniais que desenvolveram o conhecimento deste evento reconhecido como

importante para a identidade republicana. O significado profundo do Caso Dreyfus reside na virtude democrática que tornou possível, e que ainda torna possível, tirar a República de uma crise política ou moral. O primeiro ato dessa virtude democrática está no Estado, em sua capacidade de promover as liberdades, ao invés de reduzi-las.

3 A MEMÓRIA EXERCITADA E O DEVER DE MEMÓRIA EM RICOEUR

No capítulo anterior, abordou-se a justiça de Ricoeur e recordou-se a discussão sobre o caso Dreyfus como meio de rememorar o ocorrido e como ponto de partida para chegar ao dever de memória e ao reconhecimento jurídico.

Aborda-se nesse tópico, a noção e os contornos do debate sobre os “usos” e “abusos” da memória para Ricoeur, bem como a apresentação da relação entre memória e direitos, através do dever de justiça, com o objetivo de identificar convergências e distinções entre as duas realidades. Um debate sobre como a memória pode contribuir para o reconhecimento dos direitos humanos por todas as culturas, ou ao menos pelo máximo possível, se faz necessário, levando em consideração as atrocidades das guerras e de outros conflitos que o mundo já vivenciou. Essa discussão pode servir como ponto de partida para a convergência necessária para promover a concretização dos direitos humanos.

Ricoeur, ao longo de sua trajetória filosófica, tratou de diversos temas, entre eles a ética e a memória. Essa pesquisa se encontra no ponto de intersecção entre ambas – a ética e a memória. Para isso, será utilizada a obra de Ricoeur, **A memória, a história, o esquecimento**, na qual se pode encontrar um debate em torno dos grandes temas da memória, em especial a discussão sobre o dever de memória, procurando demonstrar suas implicações éticas e sua devida importância para alcançar a justiça.

O filósofo francês inicia sua discussão sobre os usos e abusos da memória com uma preocupação: evitar que exista um “uso maciço e indiscriminado da noção de abuso de memória” (RICOEUR, 2007, p. 83). Por isso, dividirá sua análise numa perspectiva que aborde primeiro a questão patológica, inclusive, discutindo questões que vêm da psicanálise; num segundo momento, aborda as questões de manipulação e instrumentalização da memória, havendo no horizonte “uma crítica das ideologias”; e, por fim, a discussão do ponto de vista normativo. No próximo tópico, será aprofundada a discussão sobre os usos e abusos da memória.

A expressão “dever de memória¹⁴” surgiu pela primeira vez na França, mas a ideia em si é muito mais antiga. Como exemplo disso, essa expressão pode ser rastreada no dever de lembrar os soldados que morreram na guerra. Mais recentemente, pode-se dizer que essa

¹⁴ O tema da memória hoje, na França, deve ser entendido no contexto de um amplo debate de natureza política acerca dos efeitos sociais de discursos e práticas associados ao dever de memória, expressão cunhada ao longo dos anos 1990 e que, em poucas palavras, remete à idéia de que memórias de sofrimento e opressão geram obrigações, por parte do Estado e da sociedade, em relação às comunidades portadoras dessas memórias (HEYMANN, 2006, p. 4).

expressão se encontra no meio de um debate político, uma vez que sua ideia remete às memórias de sofrimento e opressão, por parte do Estado e da Sociedade (BOUTON, 2016).

Esse debate que envolve a sociedade civil, o Estado e a comunidade acadêmica têm levado ao questionamento acerca dos instrumentos legais utilizados pelo Estado na gestão de passados sensíveis, além de atualizado a reflexão clássica sobre as relações entre história e memória e provocado discussões acerca do papel do dever de memória para com a sociedade.

Pode-se então dizer que a origem da noção do dever de memória estaria no processo de ressignificação do discurso memorial ligado aos diversos acontecimentos traumáticos ocorridos na segunda metade do século XX, como por exemplo, o holocausto.

Nesse sentido, a afirmação do dever de memória, nos dias de hoje, remete, portanto, à ideia de que cada grupo social, em outro tempo vítima, e hoje herdeiro da dor, pode reivindicar o reconhecimento pelo dano sofrido como uma forma de reparação. É afirmar a obrigação que tem um país de reconhecer o sofrimento vivido por certas categorias da população, sobretudo na medida em que o Estado tem responsabilidade nesse sofrimento.

Para melhor entendermos o dever de memória e suas relações com o dever de justiça e reconhecimento, necessário se faz entendermos o que Ricoeur em seu livro **A memória, a história, o esquecimento** (2007) nos fala sobre os “usos e abusos” da memória natural, os quais o filósofo francês distribui em três planos, que ele chama de: plano patológico-terapêutico, “que serão evidenciados os distúrbios de uma memória impedida” (RICOEUR, 2007, p.72); plano propriamente prático, da memória manipulada; e plano ético-político. Essas múltiplas formas de uso e abuso mostra a vulnerabilidade fundamental da memória, que tem como resultado a relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma de representação.

É com o objetivo de evitar o uso em massa e indiscriminado da noção de abuso de memória que Ricoeur propõe os três planos:

Tentarei restituir a essa patologia sua magnitude e sua densidade ao vinculá-la a algumas das experiências humanas mais fundamentais. Darei lugar a formas concertadas de manipulação ou de instrumentalização da memória, que dependem de uma crítica das ideologias. [...] finalmente, gostaria de reservar para um ponto de vista normativo, francamente ético-político, a questão do dever de memória; esse ponto de vista normativo deve ser cuidadosamente distinguido do ponto de vista anterior com o qual é muito frequentemente confundido. (RICOEUR, 2007, p. 83).

Ricoeur demonstra sua preocupação em deixar claro os usos e abusos da memória, bem como a importância do percurso de nível em nível, passando pela memória impedida, manipulada até a memória obrigada. Considera, assim, a importância da memória exercitada,

dos usos e abusos, perpassando pela memória impedida até chegar ao dever de memória que necessário se faz o percurso a seguir.

Desenvolve-se, então, o próximo tópico, em que serão abordados os usos e abusos da memória, de forma que se entendam os três níveis da memória desenvolvidos por Ricoeur.

3.1 Nível patológico-terapêutico: a memória impedida

Ao longo de sua vida, Ricoeur se dedicou a estudos sobre história, tempo, narrativa e, em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), desenvolveu a sua tese sobre memória e como ela está diretamente relacionada à história e ao esquecimento.

Neste tópico, o foco será no capítulo “A memória exercitada”, no qual Ricoeur discute os usos e abusos da memória, mais especificadamente o nível patológico-terapêutico, ou a memória impedida.

É nesse nível que, do ponto de vista ricoeuriano, pode-se legitimamente falar em memória ferida ou até mesmo enferma. Ricoeur atesta isso por meio de expressões correntes como traumatismo, ferimento, cicatrizes etc. A memória impedida diz respeito a uma abordagem “francamente patológica, que põe em jogo categorias clínicas e, eventualmente, terapêuticas, emprestadas principalmente da psicanálise” (RICOEUR, 2007, p. 83).

Destacam-se nesse campo noções tais como tristeza, melancolia, recalque, obsessão, trabalho de luto e principalmente, trabalho de memória. “São categorias que, no seu conjunto, tentam discernir a superação das falhas, das perdas, dos traumas do paciente, do analisado” (LEAL, 2019, p. 93 e 94).

Na memória impedida, um dos pontos essenciais da análise de Ricoeur concerne às dificuldades, em aplicar as categorias forjadas no debate psicanalítico à memória coletiva ou, dito de outro modo, como tratar as alterações individuais e coletivas “devidas ao uso, à prática da memória” (RICOEUR, 2007, p.83). Segundo Ricoeur, o que cabe atenção acerca da interpretação das lembranças traumáticas é a substituição da lembrança pelo duplo fenômeno da compulsão de repetição e da resistência. O trabalho de rememoração se apresenta como contraponto às repetições que ocorrem ‘sob o manto da transferência’. Acrescenta-se à noção de trabalho de rememoração a de trabalho de luto enquanto reação à perda “de uma pessoa amada ou de uma abstração erigida em substituto dessa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal etc.” (RICOEUR, 2007, p.85). Nesse quadro, verifica-se a memória ferida que procura a cura.

Para trazer uma orientação nessa dupla dificuldade apontada por Ricoeur, ele recorre a dois ensaios de Freud, com o objetivo de compará-los. O primeiro ensaio, de 1914, é

Rememorar, repetir, elaborar. Ricoeur diz que “notaremos logo que o título compreende somente verbos, o que indica o pertencimento dos três processos ao jogo de forças psíquicas com as quais o psicanalista “trabalha” (RICOEUR, 2007, p. 84).

Ricoeur explicita a repetição, por parte do paciente, de uma lembrança recalçada, traduzida em forma de ação. “O paciente não reproduz (o fato esquecido) sob a forma de lembrança, mas sob a forma de ação: ele o repete sem evidentemente saber que o faz” (RICOEUR, 2007, p.84).

A compulsão de repetição encontra nas resistências do recalçamento um obstáculo ao trabalho de interpretação e à continuação da análise, diz Ricoeur (2007). Face ao diagnóstico, Freud faz duas proposições, uma voltada ao analista e outra ao paciente. Àquele, aconselha paciência para com as repetições supervenientes sob o abrigo da transferência, dado que esta criaria uma espécie de terreno intermediário entre a patologia e a vida real, arena onde a compulsão estaria autorizada a se manifestar livremente. Ao paciente, por sua vez, cabe encontrar a coragem de fixar sua atenção sobre as suas manifestações mórbidas, não mais considerando sua doença como algo de desprezível, mas encarando-a como um adversário digno de estima, como uma parte de seu próprio ser fundada em motivos importantes e da qual poderá extrair valiosos ensinamentos para sua vida posterior.

[...] ao paciente: ao cessar de gemer ou de esconder a si mesmo seu verdadeiro estado, ele precisa encontrar a coragem de fixar sua atenção em suas manifestações mórbidas, de não mais considerar sua doença como algo desprezível, mas olhá-la como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo cuja presença é muito motivada e na qual convirá colher dados preciosos para sua vida ulterior. (RICOEUR, 2007, p. 84).

A ideia central nesses dois conselhos, ressalta Ricoeur, é a de trabalho, que sublinha não apenas o caráter dinâmico do processo, mas a colaboração que o permeia. O trabalho de rememoração se opõe à compulsão de repetição. Também pertence a esse “a paciência do analista para com a repetição canalizada pela transferência como a coragem requerida do analisado de se reconhecer enfermo, em busca de uma relação verídica com seu passado” (RICOEUR, 2007, p. 85).

Passa-se agora à análise de Ricoeur com relação ao segundo ensaio de Freud, de 1915, intitulado **Luto e Melancolia**. Ricoeur aponta que é a propensão do luto à melancolia e a dificuldade daquele de se subtrair desta terrível neurose, que devem suscitar nossas reflexões posteriores sobre a patologia da memória coletiva e sobre as perspectivas terapêuticas abertas (RICOEUR, 2007).

Sendo o luto a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração erigida em substituição desta pessoa, como a pátria, a liberdade, um ideal, a primeira questão em que se coloca o analista é a de saber por que, em alguns pacientes, em lugar do luto, vê-se surgir a melancolia.

No trabalho de luto, o exame da realidade mostra que o objeto amado deixou de existir e demanda que a libido abandone suas relações com ele. Contra esta demanda, surge uma resistência naturalíssima, pois sabemos que o homem não abandona de bom grado nenhuma das posições da sua libido, ainda que já tenha encontrado para ela uma substituição.

[...] é o luto – trabalho de luto – que é primeiro tomado como termo de comparação e presumido como diretamente acessível, pelo menos num primeiro momento. Além disso, é o par luto/melancolia que deve ser tomado em conjunto, e é a propensão do luto à melancolia e a dificuldade do luto de escapar dessa tremenda neurose que devem suscitar nossas reflexões ulteriores sobre a patologia da memória coletiva e sobre as perspectivas terapêuticas assim abertas. (RICOEUR, 2007, p. 85).

Em outras palavras, o trabalho de luto consiste precisamente na realização em detalhe de cada uma das ordens ditadas pela realidade. O que faz do luto um processo, em oposição à melancolia, é o fato de que, uma vez concluído o processo, o ego se encontra novamente livre e desinibido. É neste ponto que Ricoeur explicita a aproximação proposta entre o trabalho de luto e trabalho de memorização. Assim como, no lugar de se lembrar, o paciente age, no lugar do luto, assume a melancolia (MATTAR, 2012).

A expressão “no lugar de...” assinala de saída o parentesco, do ponto de vista da estratégia da argumentação, entre os dois ensaios que estamos confrontando: no lugar da lembrança, a passagem ao ato – no lugar do luto, a melancolia. Trata-se, portanto, de certo modo, da oposição entre luto e melancolia, da bifurcação, no nível “econômico”, entre investimentos afetivos diferentes e, nesse sentido, de uma bifurcação entre duas modalidades de trabalho. (RICOEUR, 2007, p. 86).

Outro aspecto importante é o fato de que a melancolia se caracteriza psiquicamente por um estado de ânimo profundamente penoso, a cessação do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e a diminuição dos sentimentos de autoestima a ponto de encontrar expressão em autorrecriminação e auto envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição.

Este quadro torna-se um pouco mais inteligível quando consideramos que, com uma única exceção, os mesmos traços são encontrados no luto. “A perturbação da autoestima está

ausente no luto; afora isso, porém, as características são as mesmas” (RICOEUR, 2007, p.88). Ora, esta descrença no próprio ego em muito se assemelha ao abandono do futuro que a sociedade contemporânea apresenta, em sua obsessão por seu passado memorial e recusa à realização de um trabalho de memória reflexivo, composto não apenas pelo pensamento crítico, mas atento também para a noção de construção conjunta que tal exercício abriga.

Buscando então uma equivalência entre as situações patológicas descritas e a memória coletiva, Ricoeur propõe a seguinte diferenciação:

O *excesso* de memória lembra muito a *compulsão de repetição*, a qual, segundo Freud, nos leva a substituir a lembrança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliando com o passado, pela passagem ao ato: quantas violências no mundo valem como *acting out* “no lugar” da lembrança! Pode-se até falar, caso se queira, em memória-repetição a respeito dessas celebrações fúnebres, mas apenas para acrescentar logo em seguida que essa memória-repetição resiste à crítica e que a memória-lembrança é fundamentalmente uma memória crítica. (RICOEUR, 2007, p. 92-93).

Assim, enquanto a memória-repetição se caracteriza pelo excesso de evocações do passado ou pela ausência delas e pela resistência à crítica, a memória-lembrança é fundamentalmente crítica.

É por meio da memória-lembrança que o trabalho de luto, bem como o trabalho de rememoração, se faz possível. Mais uma vez, Ricoeur lembra da importância da colaboração entre analista e paciente neste trabalho e, coloca assim, a experiência analítica inteira no ponto de articulação entre o lado passivo da memória e o lado ativo do exercício da memória.

Nesse ponto, a noção de trabalho (trabalho de rememoração, trabalho de luto), ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória, pois a transposição da esfera particular para a coletiva o faz sugerir que “os transtornos enfocados não são apenas sofridos, mas que somos responsáveis por eles, o que é comprovado pelos conselhos terapêuticos que acompanham a perlaboração” (RICOEUR, 2007, p. 93).

Desta forma, aborda-se no próximo tópico a transição do nível patológico ao nível propriamente prático.

3.2 Nível prático: a memória manipulada

No segundo nível, o nível que o filósofo francês chama de prático, ou de memória manipulada, são apresentadas questões sobre o mau uso da memória, seja pelo abuso das lembranças ou abuso do esquecimento, por grupos que estão na posição de construtores de

memórias oficiais. O foco dado é o que ele chama de memória instrumentalizada, abordando a relação entre memória, identidade e ideologia, tanto no âmbito individual quanto no coletivo.

Segundo Ricoeur, a memória enquanto busca ou reivindicação por identidade gera dois sintomas casualmente interpretados como individuais, mas que podem ser percebidos no âmbito da memória coletiva: o excesso de memória ocasiona um abuso de memória, assim como a insuficiência de memória causa um abuso de esquecimento.

O cerne do problema é a mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação de identidade. Entre as derivações que dele resultam, conhecemos alguns sintomas inquietantes: excesso de memória, em tal região do mundo, portanto, abuso de memória – insuficiência de memória, em outra, portanto, abuso de esquecimento. (RICOEUR, 2007, p. 94).

Pois bem, “é na problemática da identidade que se deve agora buscar a causa da fragilidade da memória assim manipulada” (RICOEUR, 2007, p. 94), afirma Ricoeur, ao estabelecer o que identifica enquanto nós e não enquanto outros e como isso afeta nas construções de memórias individuais e coletivas.

O que faz a fragilidade da identidade? É o caráter puramente presumido, alegado, pretenso da identidade. Esse claim, como diriam os ingleses, esse Anspruch, como diriam os alemães, aloja-se nas respostas à pergunta “quem?”, “quem sou eu?”, respostas em “que?”, da forma: eis o que somos, nós. Somos tais, assim e não de outro modo. A fragilidade da identidade consiste na fragilidade dessas respostas em que, que pretendem dar a receita da identidade proclamada e reclamada. O problema é assim afastado em mais um grau, da fragilidade da memória à da identidade. (RICOEUR, 2007, p. 94).

Ricoeur apresenta três causas da fragilidade da identidade, respectivamente relacionadas ao tempo, ao outro e à origem. A primeira discute a dificuldade de se avaliar no presente e se projetar no futuro, mantendo a própria identidade no tempo, ou seja, “o que significa permanecer o mesmo através do tempo?” (RICOEUR, 2007, p. 94).

A relação com o tempo cria dificuldades em razão do caráter ambíguo e implícito da noção dele. Ricoeur, ao tentar responder à pergunta do tempo, diz que já enfrentou esse enigma no passado, quando propôs distinguir dois sentidos idênticos: o mesmo como *idem* e o mesmo como *ipse*, uma análise conceitual dos componentes da ideia do si, ou seja, partindo da distinção entre a identidade *idem* e a identidade *ipse*.

Desta forma, a compreensão do si como ipseidade, Ricoeur atribui na sua tese que “a 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” (SALLES, 2014, p.

217). Nesse sentido, o reconhecimento de si como um outro pressupõe a dialética entre a identidade-*ipse* e a identidade-*idem*, uma vez que são como base na identidade do sujeito do direito.

Para Ricoeur (2008a), a existência de uma identidade – *idem e ipse* – na identidade do sujeito do direito só pode ser proposta por meio da identidade narrativa, uma vez que se faz presente no sentido e na força dialética da mesmidade e da ipseidade.

Na identidade narrativa, conforme expõe Salles (2014, p. 218), entra em cena 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”, apesar da própria narrativa produzir variações imaginativas que tendem a problematizar o pressuposto de qualquer identidade (*idem e ipse*).

Desta forma, Ricoeur (2007) diz que a tentação identitária consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*, ou, no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na promessa, à rigidez inflexível de um caráter.

A segunda causa da fragilidade levanta a questão do outro e da nossa percepção deste como ameaça à nossa identidade, o que alimenta a rejeição e a exclusão daquele que não pertence ao nós. Esta tem uma relação direta com a terceira causa: “A segunda causa de fragilidade é o confronto com outrem, percebido como uma ameaça. É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria, tanto a do nós como a do eu” (RICOEUR, 2007, p. 94).

O que Ricoeur coloca pode constituir uma surpresa, nas palavras dele, ou no século XXI, uma realidade, pois se poderia perguntar: será mesmo que nossa identidade é tão frágil a ponto de não conseguir suportar ou tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade no viver-juntos, diferentes dos nossos?

Ricoeur, ao fazer essa pergunta, já traz a resposta de que “assim é. São mesmo as humilhações, os ataques reais ou imaginários à auto-estima (sic), sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão” (RICOEUR, 2007, p. 95).

Nesse caso, retoma-se a pergunta feita por Ricoeur: será mesmo que a nossa identidade é tão frágil que não conseguimos compreender o outro? Que não conseguimos tolerar as decisões e o modo de vida que o outro quer levar? De se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferente do nosso?

A terceira causa de fragilidade é a herança da violência fundadora. Ricoeur afirma que toda comunidade histórica tem suas origens em uma relação de violência, herança de uma violência fundadora, já que os acontecimentos fundadores são essencialmente violentos para

aqueles que não estão inseridos no nós, o que gera feridas reais e simbólicas na memória coletiva.

O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. Assim, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. (RICOEUR, 2007, p. 95).

Ricoeur diz que é nesse momento que a terceira causa de fragilidade da identidade se funde na segunda causa. As manipulações da memória se devem à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória.

No que tange à análise do fenômeno ideológico, Ricoeur conta que enquanto fator de integração, a ideologia pode ser tida como uma guardiã da identidade, uma vez que ela oferece uma réplica simbólica às causas de fragilidade dessa identidade (RICOEUR, 2007).

Em um nível de radicalidade, “o da ação simbolicamente mediada, ainda não se pode falar de manipulação nem, portanto, de abuso de memória” (RICOEUR, 2007, p. 96). Apenas se pode falar da coerção silenciosa exercida sobre os costumes de uma sociedade tradicional.

Nesse sentido, apenas em sociedades sem estrutura política hierárquica, e nesse sentido, sem poder, se poderia encontrar o fenômeno nu da ideologia como estrutura integrativa de algum modo inocente. Definitivamente, Ricoeur coloca que a ideologia gira em torno do poder.

“De fato, o que a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder” (RICOEUR, 2007, p. 96). A ordem aqui é no sentido da relação ao todo e parte e o poder, no sentido da relação hierárquica entre governantes e governados. A esse respeito, Ricoeur recorre às análises de Max Weber dedicadas às noções de ordem e de dominação, ainda que ele não fale expressamente da ideologia e de sua relação com a identidade.

Toda análise weberiana do poder gira em torno da pretensão de legitimidade erigida por toda forma de poder, quer seja carismática, tradicional ou burocrática; logo, tudo depende da natureza do nó – do *nexus* – que vincula as pretensões de legitimidade levantadas pelos governantes à crença na dita autoridade por parte dos governados. (RICOEUR, 2007, p. 96).

Podemos presumir, assim, que a ideologia vem precisamente na brecha entre a demanda de legitimidade, que emana de um sistema de autoridade, e a resposta do indivíduo em termos de crença. A ideologia acrescentaria uma espécie de mais-valia à nossa crença espontânea, graças à qual poderia satisfazer as demandas da autoridade. “Max Weber dá crédito à presente

hipótese ao definir os tipos de legitimidade, seus imperativos e suas exigências, a partir dos tipos de crença ‘em virtude das quais’ a ordem é legitimada, o poder, justificado” (RICOEUR, 2007, p. 96).

Ricoeur relata que os tipos de crença constituem, cada uma a seu modo, razões para obedecer. Aliás, é assim que se define a autoridade como poder legítimo de se fazer obedecer. Ele se define pela expectativa da obediência e a probabilidade de que ele será satisfeito.

Em vista disso, os sistemas simbólicos e suas expressões retóricas, também evocadas por Geertz, se veem mobilizados. Nesse sentido, eles fornecem o conjunto de argumentos que eleva a ideologia à condição de mais-valia agregada à crença na legitimidade do poder.

Ricoeur então chega à análise da ideologia, vinculada às estruturas de poder e a uma determinada narrativa, pois “a memória é incorporada à constituição da identidade por meio de uma função narrativa” (RICOEUR, 2007, p. 98).

Vale destacar aqui a importância da função seletiva da narrativa para compreendermos os abusos e excessos de uma memória manipulada. De acordo com o filósofo, é no nível da ideologia que se operam os abusos de uma memória exercida, pois, neste nível, a memória está legitimada e autorizada por uma história oficial que é aprendida, memorizada e comemorada coletiva e publicamente.

É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia de esquecimento quanto da rememoração. [...] De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada: a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício para rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum. O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. À memorização forçada somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração. (RICOEUR, 2007, p. 98).

Ricoeur diz que é a partir daqui que se chegam aos abusos precisos denunciados por Tzvetan Todorov, em seu ensaio intitulado “Os abusos da memória”, onde se pode ler “um requisitório severo voltado contra o frenesi contemporâneo por comemorações, com seu cortejo de ritos e mitos, geralmente vinculados aos acontecimentos fundadores evocados há pouco” (RICOEUR, 2007, p. 98).

Ricoeur apresenta a problemática dos abusos, a saber, a pretensão dos contemporâneos de se instalarem na postura da vítima, no estatuto da vítima: “ter sido vítima dá o direito de se

queixar, protestar e reclamar” (RICOEUR, 2007, p. 99). Essa postura gera privilégios exorbitantes, uma vez que põe o resto do mundo em posição de devedor de promissórias.

Ricoeur traz a discussão entre verdade e o bem como alternativa sobre o dever de memória. Esse assunto será tratado no próximo tópico, quando será abordado o dever de memória, a reorientação de toda a fala sobre os abusos da memória que dependem da busca da justiça. Isso porque Ricoeur apresenta um conselho jurídico de Todorov, o de extrair das lembranças traumatizantes o valor exemplar que apenas uma inversão da memória em projeto pode tornar pertinente. Enquanto o traumatismo remete ao passado, o valor exemplar orienta o futuro (RICOEUR, 2007).

“Ora, o que o culto da memória pela memória oblitera, ao objetivar o futuro, é a questão do fim, do desafio moral. Ora, a essa questão, a própria noção de uso, implícita na de abuso, não podia deixar de remeter”. (RICOEUR, 2007, p. 99). A partir dessa relação da memória e seus usos e abusos, bem como da noção de moral e justiça, o próximo tópico discorrerá a respeito do dever de memória, sobre o terceiro nível: ético-político, a memória obrigada.

3.3 Nível ético-político: a memória obrigada e o dever de memória

“Qual é, indagaremos finalmente, a situação do pretense dever de memória?” (RICOEUR, 2007, p. 99). Considerando o percurso que traçamos até aqui, o filósofo reconhece que essa pergunta é um pouco prematura se considerarmos o percurso do pensamento que ainda vamos desenvolver.

Mas Ricoeur projeta todos para muito além de uma simples fenomenologia da memória, e até mesmo além de uma epistemologia da história, até da hermenêutica da condição histórica¹⁵. De fato, não se podem negar as condições históricas de que o dever de memória é

¹⁵ Em "A memória, a história, o esquecimento" (2007), ao dedicar a segunda parte da obra à epistemologia da história, Ricoeur preocupa-se em descrever e defender as diferenças fundamentais entre história e memória tal como aparecem nos momentos distintos da operação historiográfica em suas três fases que representam traços operatórios indissociáveis na prática do historiador, a saber, a fase documental, explicativa e escriturária. Ao distinguir a memória e a história, procura romper com a aporia que questiona a confiabilidade do discurso histórico por duas vias argumentativas. Na primeira, faz ver a necessária inserção da história-disciplina nas fases da "operação historiográfica". Neste caso, reafirma que a noção de "operação historiográfica" é o campo epistemológico que orienta a prática do historiador, dotando-a de um valor universal. A "operação", neste caso, assegura o conhecimento histórico como possível. Neste aspecto, ao tratar da noção de representação historiadora para se referir à escrita da história, Ricoeur faz notar, por um lado, que toda representação (re)apresenta "algo", e que este algo traduz certa percepção com que os sujeitos históricos apreendem a realidade, construindo identidades e vínculos sociais. Por outro lado, ela é a própria forma com que os historiadores captam tal recepção. A representação é, na leitura de Ricoeur, ao mesmo tempo objeto e parte fundamental da própria operação historiográfica. Apesar disso, ele irá privilegiar a noção de representância (*représentance*) em vez de representação para designar a relação entre a narrativa histórica e a apreensão do "passado real" ou do vivido passado. A representância traduz-se, assim, com a "capacidade do discurso histórico para representar o passado". Dessa

requerido e Ricoeur cita a Europa ocidental, em especial, a França, algumas décadas após os acontecimentos horríveis nos meados do século XX.

A injunção só passa a fazer sentido em relação às dificuldades, vivenciada pela comunidade nacional ou pelas partes feridas do corpo político, de constituir uma memória desses acontecimentos de modo apaziguado. Não se poderia falar dessas dificuldades de maneira responsável sem ter antes atravessado as planícies áridas da epistemologia do conhecimento histórico para chegar à região dos conflitos entre memória individual, memória coletiva, memória histórica, nesse ponto em que a memória viva dos sobreviventes enfrenta o olhar distanciando e crítico do historiador, para não mencionar o do juiz. (RICOEUR, 2007, p. 99).

Ricoeur faz um alerta para que não se ignore as condições históricas do surgimento de uma cultura de memória que, por sua vez, buscam no dever de memória uma forma de manifestação. O autor afirma que os diversos acontecimentos traumáticos ocorridos na segunda metade do século XX dão as bases para o surgimento do dever de memória, como por exemplo, o holocausto.

O ponto essencial desse pretense dever de memória consiste em compreender a injunção de se lembrar, de dever se lembrar. “As lições dadas pela psicanálise, face a superação dos traumas, das perdas, indicam que a reconciliação com as perdas permanece uma tarefa inacabada” (LEAL, 2019, p. 97) e Ricoeur, descreve a paciência do analisado consigo mesmo, revestida de traços de uma virtude, os quais resistem ao consentimento à tristeza e à melancolia.

De que maneira esse movimento prospectivo do espírito voltado para a lembrança como uma tarefa a cumprir se articula com as duas disposições deixadas como quem em suspenso, a do trabalho de memória e a do trabalho de luto, consideradas alternadamente de modo separado e em dupla? De certa forma, ele prolonga seu caráter prospectivo. Mas o que lhe acrescenta?. (RICOEUR, 2007, p. 100).

É certo que, no âmbito da cura terapêutica, o dever de memória se formula como uma tarefa: “ele marca a vontade do analisado de contribuir doravante com a empreitada conjunta da análise através das armadilhas da transferência” (RICOEUR, 2007, p. 100). Essa vontade se reveste até mesmo de forma do imperativo, o de deixar os representantes do inconsciente se dizerem e assim tanto quanto possível, “dizer tudo”.

maneira, "empreende-se a indicação relativa à parte de construção - a narrativa traz à linguagem um análogo, (o ser como do acontecimento passado)". A noção de representância é, portanto, uma chave para distanciar suas proposições epistemológicas das teses levantada pelos críticos da história. (GOMES, 2014).

Por outro lado, o trabalho de luto, na medida em que exige tempo, projeta o indivíduo desse trabalho para frente de si mesmo. Ele continuará a excluir um a um os vínculos que o submetem ao império dos objetos perdidos de seu amor e de seu ódio; “quanto à reconciliação com a própria perda, ela permanece para sempre uma tarefa inacabada; essa paciência consigo mesmo reveste-se mesmo dos traços de uma virtude quando a opomos” (RICOEUR, 2007, p. 100), como se tenta fazer com esse vício que consiste no consentimento à tristeza, essa paixão dissimulada que arrasta a melancolia para baixo.

Nesse caso, das feridas do corpo político, perpassado por violências profundas, por crimes imprescritíveis, indaga Ricoeur: “O que falta à memória para se constituir um dever?” (RICOEUR, 2007, p.101). A resposta é: “O que ainda falta é o duplo aspecto do dever, como se impondo de fora ao desejo e, exercendo uma coerção sentida subjetivamente como obrigação” (RICOEUR, 2007, p.101). Esse duplo aspecto se encontra na ideia de justiça. Entre as virtudes¹⁶, Ricoeur se refere à Aristóteles, a justiça é tida como aquela que por excelência e constituição, é voltada para outrem.

[...] a virtude da justiça se estabelece com base numa relação de distância com o outro, tão originária quanto a relação de proximidade com outrem ofertado em seu rosto e em sua voz. Essa relação com o outro é, ousado dizer, imediatamente mediada pela instituição. O outro, segundo a amizade, é o tu; o outro, segundo a justiça, é o cada um, conforme indica o adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu. (RICOEUR, 2008, p. 9).

É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto, e esse projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo. Ricoeur então sugere que enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se projeta à forma de um terceiro termo no ponto da junção do trabalho de luto e do trabalho de memória (RICOEUR, 2007).

Assim, a força do dever de memória, de forma federativa, pode então ir além do par memória e luto, e até além daquele formado conjuntamente pela dimensão veritativa da memória e pela dimensão pragmática da memória. Para melhor conduzir o discurso sobre a memória, Ricoeur conduz o leitor a duas linhas paralelas: a da ambição veritativa da memória e a do uso da memória.

¹⁶ Sobre a virtude, Ricoeur diz que: Reduzido a si mesmo, de fato, o discurso sobre a virtude, embora construído com base nas ideias substanciais de preferência racional e polarizado pela ideia de vida boa, tende a fechar-se numa característica formal comum a todas as virtudes, a saber, o caráter de “mediação”, do meio escarpado e justo (RICOEUR, 2008b, p. 59).

A ambição veritativa da memória, diz Ricoeur, está sob o signo da fidelidade epistêmica da lembrança em relação ao que efetivamente aconteceu, e do uso da memória, considerada como prática e até mesmo como técnica de memorização. Assim, “tudo se passa como o dever de memória se projetasse bem à frente da consciência a maneira de um ponto de convergência entre a perspectiva veritativa e a perspectiva pragmática sobre a memória” (RICOEUR, 2007, p. 101).

Desta forma, apresenta-se então a questão: o que dá à ideia de justiça sua força federativa? Tanto no que se relaciona com o objetivo veritativo e o objetivo pragmático da memória, quanto com relação ao trabalho de memória e trabalho de luto? A resposta de Ricoeur para essas indagações é que se deve questionar a relação do dever de memória com a ideia de justiça.

Segundo Ricoeur, a ideia de justiça estabelece uma convergência entre a exigência de veracidade e a dimensão pragmática da memória. Isto demonstra uma força federativa da memória e tal força está contida, no primeiro elemento, no componente de alteridade, peculiar à própria ideia de justiça, visto que a justiça é voltada para outrem e não para o si.

Pode-se até dizer que a justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e si mesmo. O dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si. (RICOEUR, 2007, p. 101).

Assim, o segundo elemento é que o fato de ser devedor de parte do que se é aos indivíduos que antecederam mostra um sentimento de dever aos outros. A ideia de dívida aqui é inseparável da de herança.

O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário. (RICOEUR, 2007, p. 101).

Em terceiro lugar, dentre esses outros com quem se é devedor, cabe uma prioridade moral com as vítimas. Contudo, “a vítima em questão aqui é a vítima outra, outra que não nós” (RICOEUR, 2007, p.102). Esse ‘não nós’ consiste em uma espécie de ressalva contra estatuto de vítima, que daria a condição de exorbitar no queixar, ou seja, à vitimização.

O que está em pauta nesse terceiro elemento, é o outro, a alteridade como traço peculiar à ideia de justiça. Ricoeur aborda a justiça, em seu livro **O Justo**, numa rede de relações que

envolvem o outro, introduzindo a mediação pelas instituições. Além disso, distingue o outro conforme a proximidade e dentro de uma perspectiva equitativa.

Um grande exemplo desse dever de lembrança para com as vítimas que podemos destacar, são os ex-militares, veteranos e membros da resistência, que arriscaram as suas vidas a fim de que as gerações sucessivas pudessem viver em um estado livre. Eles morreram por todos. O mínimo que se pode fazer é lembrar o sacrifício supremo e honrá-los. Este motivo de sacrifício é muitas vezes presente em memoriais de guerra ou em discursos comemorativos.

Caso o portador tenha força para reestabelecer a veracidade da representação do passado, o dever de memória poderá manifestar-se paradoxalmente, no uso e no manejo da ideia de justiça, a possibilidade de abuso, na medida em que “a proclamação do dever de memória permanece cativa ao sintoma de obsessão” (RICOEUR, 2007, p.102).

Nessa perspectiva, o modo como o dever de memória é proclamado pode parecer, sim, um abuso de memória como os abusos já denunciados na seção sobre a memória manipulada. Não se trata de manipulações conforme a relação ideológica do discurso com o poder. Conforme Ricoeur, é um modo mais sutil, no sentido de “uma direção de consciência, que se proclama porta-voz da demanda de justiça das vítimas” (RICOEUR, 2007, p.102). É nessa captação da palavra muda da vítima que faz o uso se transformar em abuso.

O dever de memória e a ideia de justiça envolvida neste processo passa por uma busca pelo reconhecimento de uma dívida pública, como nos apontou Ricoeur. A justiça, neste sentido, passa a ser entendida como o reconhecimento público de determinadas memórias, incluindo-as nos discursos históricos hegemônicos.

Reivindicando para si a justiça própria das vítimas, sem a devida consideração, é que se pode causar, segundo Ricoeur (2007), a passagem do uso para o abuso do dever de memória e da justiça. Como explica o filósofo francês, considerando que é especialmente às vítimas que a justiça é necessária e que todas as vidas são igualmente importantes. Essa compreensão da justiça para com as vítimas e a dignidade de cada pessoa caracteriza a noção de Ricoeur de uma compreensão efetiva da justiça, segundo a qual o dever de memória deveria estar submetido, se não deseja cruzar a linha entre o bom uso e o abuso de memória.

Assim, o aparecimento de grupos silenciados na esfera pública com suas novas memórias e a afirmação de suas identidades suscita uma luta por direitos e por espaços no discurso memorialístico público, institucionalizado e oficial. A justiça aparece aqui no sentido de reparação seja pelo silenciamento ou pela invisibilidade executada – de forma consciente ou não –, inserindo em uma “história oficial” memórias que nunca couberam.

[...] entre as lutas por direitos, ganha lugar a luta por manter viva essa memória, mas também por conquistar espaço no discurso histórico a partir de uma revisão das interpretações sobre o passado, por figurar nos livros e manuais escolares, por ver-se incluído no calendário oficial de comemorações, reivindicações que têm como objetivo reparar o silêncio e a invisibilidade que, muitas vezes, marcaram a vida dessas coletividades, e promover a sua integração à história da nação a partir de uma nova perspectiva. (HEYMANN, 2006, p. 3).

A noção de justiça facilita o abuso da memória em nome de causas nada louváveis, abusos que se valem de discursos de compensação em relação àqueles para os quais a história não tenha sido “benevolente” e de exorcismo de acontecimentos traumáticos e marcantes.

Ricoeur admite que tais questões excedem o que uma fenomenologia da memória pode oferecer, deixando em estado de suspensão algumas delas, visto que são temas de grande profundidade e que não constituem a proposta inicial da obra. Servem apenas como um alerta para os possíveis perigos oferecidos por uma “despretensiosa” pragmática da memória, em esferas individuais e coletivas, revelando-se nestas as lacunas do discurso historiográfico em que se podem enxertar determinados abusos (VIEIRA; CORÁ, 2012).

A questão colocada pelo dever de memória excede os limites de uma simples fenomenologia da memória. A questão excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. “Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral que a presente obra apenas resvala” (RICOEUR, 2007, p. 104).

Ricoeur apresenta a memória em amplas significações. O enfoque que se busca descrever está relacionado ao aspecto ético sobre a memória e, mais especificamente, sobre as implicações entre o dever de memória e a justiça. Como o próprio Ricoeur (2007) sugere, o dever de memória vai muito além de uma mera fenomenologia da memória ou epistemologia do conhecimento histórico, pois finca suas raízes em um campo ético que transpassa o simples estudo da memória ou da história.

Para o autor francês, o dever de memória coloca a todos numa dimensão ética em que o elemento da alteridade surge como um desafio e uma possibilidade de alcançar a justiça, pois que o fazer justiça pode implicar o dever de memória, quando se refere aos outros que não a nós mesmos, através de injustiças que existiram e acabam por permanecer através do tempo, sem perder de vista a problemática mesma dos usos da memória no âmbito político.

Na próxima seção, aborda-se a noção da memória, do reconhecimento e de suas implicações e envolvimento com os Direitos Humanos, retomando como base o caso Dreyfus e todas as suas elucidações.

4 MEMÓRIA, RECONHECIMENTO E DIREITOS HUMANOS

Na segunda seção, analisou-se o caso Dreyfus em paralelo à ideia de justiça de Ricoeur, em que o oficial de artilharia do exército francês foi levado à corte marcial por supostamente vender segredos militares ao governo alemão. A peça de acusação contra Dreyfus transbordava de mentiras e de um flagrante antissemitismo por parte do Estado Maior francês. Dreyfus ficou cinco anos na prisão em regime de solitária na ilha do Diabo, na costa da Guiana Francesa, até que finalmente foi inocentado e reintegrado ao exército francês.

Na terceira seção, discorreu-se sobre os usos e abusos da memória, em especial o dever de memória que coloca todos numa dimensão ética em que o elemento da alteridade surge como um desafio e uma possibilidade de pensar a justiça, uma vez que o fazer justiça pode implicar o dever de memória, quando a referência é para com os outros que não nós mesmos.

Nesta seção, será tratado o reconhecimento jurídico sob a ótica de Ricoeur, bem como a origem filosófica dos Direitos Humanos, fazendo um diálogo do que o filósofo propõe com o dever de memória do caso Dreyfus.

A memória constitui-se num objeto epistemologicamente marcado e em funcionamento, com características próprias e que podem, dentro do âmbito das ciências, serem consideradas como um campo do conhecimento. A memória também consiste em um fator fundamental para a alteridade, dentro da perspectiva do reconhecimento. Agora faz-se necessário dar um passo adiante e apresentar a memória como mecanismo necessário para o reconhecimento jurídico, pelo reconhecimento de si e mútuo.

Ricoeur não entende que a memória está em uma oposição entre o que seria uma memória individual versus uma memória coletiva, como se só uma dessas perspectivas caracterizasse ou abarcasse a própria origem da memória.

Compreendem-se que a memória está entre uma memória pessoal e uma memória social, o fundamental a se destacar consiste no caráter de relação entre ambas. A ideia aqui é de que não se está só e ninguém se constitui sozinho no mundo. Isso leva a um entendimento de que, “do embaralhamento das vidas e do tempo, será sempre necessário no percurso do reconhecimento de si, encontrar o outro” (QUADROS, 2016, p. 143). Para que seja possível reconhecer o si, é preciso o reconhecimento mútuo ou, como afirma o próprio Ricoeur: “No reconhecimento mútuo se encerra o percurso do reconhecimento de si mesmo” (RICOEUR, 2006, p. 202).

O que essas duas formas do reconhecimento trazem de importante para a reflexão dos Direitos Humanos? Explica-se: a partir desse reconhecimento de si e do outro que se encontra

o sujeito do direito possuidor de plena capacidade no nível moral, existencial e jurídico. O exame acerca do sujeito do direito em Ricoeur constitui uma resposta às indagações a respeito dos pressupostos necessários para fazer emergir a ideia do homem dos direitos humanos. Além disso, o trajeto filosófico de Ricoeur possibilita a abertura de questões profundas no campo ético e jurídico, que convergem para uma análise percuciente da formação do sujeito consciente de seus direitos e deveres.

4.1 Do reconhecimento jurídico em Ricoeur

Para falar em reconhecimento no plano jurídico, do ponto de vista das reflexões ricoeurianas, é necessário abordar a ideia de reconhecimento no pensamento de Hegel e algumas considerações posteriores, entendendo as reflexões feitas por Hegel em sua filosofia política.

A reflexão de Hegel sobre o reconhecimento é repleta de um dinamismo, demonstrando que, enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica (RICOEUR, 2006, p. 188-189), haverá um percurso a ser desenvolvido. Dentro do campo das relações, tendo por pressuposto uma filosofia política, seria como perceber que há uma permanente correlação entre nível de injustiça e nível de reconhecimento, uma vez que tem-se mais percepção do injusto do que do justo.

Há sempre uma indignação quando percebemos esse processo injustiça-justiça e, ao contrário de Hobbes, que coloca a sua passagem do estado de natureza para o estado de civilização através do medo da morte violenta, Hegel aposta que são esses processos de indignação frente às contradições do processo do desenvolvimento social que possibilitam compreender a relação entre o si e o outro. (QUADROS, 2016, p. 143).

Na dinâmica agora do ser reconhecido como vítima, promotor de mudanças ou denunciante, mais que isso, permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento “a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro” (RICOEUR, 2006, p. 189). Nesse sentido, na visão de Ricoeur, Hegel oferece uma alternativa à narrativa hobbesiana do medo da morte violenta, pois ao propor o desejo de ser reconhecido, há uma substituição da luta pela sobrevivência por uma luta pelo reconhecimento recíproco.

Ricoeur chama a atenção para o fato de que Hegel, tomando a palavra em seu sentido mais amplo, registra na filosofia política o tema do reconhecimento. Mesmo partindo da

natureza, Hegel desenvolverá sempre a sua concepção de reconhecimento a partir da eticidade e, como assume o próprio Ricoeur, a sua pesquisa no campo do reconhecimento mútuo tenta desenvolver “a busca de uma resposta a Hobbes pela promoção de uma motivação moral originária” (RICOEUR, 2006, p. 195).

Compreende-se o motivo disso: para Hegel, a questão colocada pela relação jurídica era amplamente denominada pela resposta a Hobbes, na medida em que, no *Leviatã*, é do Estado, concebido como uma entidade exterior ao conflito no estado de natureza, que todo processo de institucionalização recebe sua legitimidade. (RICOEUR, 2006, p. 210).

Nesse sentido, Hegel partirá de uma noção do reconhecimento como relação de direitos, uma vez que o “direito é reconhecimento recíproco” (RICOEUR, 2006, p. 196). Esse ponto inicial abre margem para a compreensão do direito até o reconhecimento. Nesse sentido, o amor entra como o momento característico, visto que há uma percepção de ser-reconhecido, sem oposição da vontade. Se o amor é um fruto ainda da natureza, o direito estabelece que haja um reconhecimento que “igualiza o que a ofensa tornou desigual” (RICOEUR, 2006, p. 197), isto é, se no negativo do caminho do reconhecimento encontra-se o crime e a ofensa ao outro, o direito possibilita que os singulares (ofensor-vítima) sejam reconhecidos nessa relação, por estarem e serem tratados singularmente por uma vontade universal, expressa na vida ética que encontra expressão imediata no exercício do direito.

As afirmações de Hegel sobre o reconhecimento no plano jurídico estão marcadas por uma resposta no plano moral a Hobbes. “Na medida em que, no *Leviatã*, é do Estado, concebido como uma entidade exterior ao conflito no estado de natureza, que todo processo de institucionalização recebe sua legitimidade” (RICOEUR, 2006, p. 210). Por isso, há um peso na ideia de crime e do direito como o local de reconhecimento, na figura básica do ser-reconhecido. Nesse território, a troca constitui a marca dessa forma de reconhecimento.

Nesse estado de natureza uma razão propriamente moral para sair da guerra de todos contra todos, “Hegel discerne os primeiros traços do ser-reconhecido no plano jurídico no acesso à posse legal dos bens materiais, em suma, na forma contratual da troca” (RICOEUR, 2006, p. 211). A dinâmica conflituosa relativa a esse tipo de reconhecimento, diz Ricoeur, que provém então da ruptura do contrato e da resposta que consiste na coação legal, cabe pois, ao crime, desvelar o não-reconhecimento próprio dessa subversão do indivíduo, mas também provocar uma nova avaliação da ofensa como ataque à pessoa em sua dimensão universal.

Nesse sentido, Quadros (2016, p. 154) vai dizer que “por isso, há um peso na ideia de crime e no direito como o local de reconhecimento, na figura básica do ser-reconhecido. Nesse

território, a troca constitui a marca dessa forma de reconhecimento”. Assim, pode-se falar em luta pelo reconhecimento, no que diz respeito à relação jurídica em geral, no processo de formação da “vontade universal”.

Ricoeur, seguindo as reflexões de Axel Honneth¹⁷, considera que o crime é um dos mediadores entre a vontade individual e a vontade universal. No entanto, contemporaneamente, tendo em vista a noção de direitos humanos e, por consequência, uma ideia de que é possível uma certa luta por oportunidades iguais, Ricoeur (2006) acredita ainda que é possível manter essa discussão que passa pelo não-reconhecimento ligado à instituição do direito. Assim, ter direitos e compreender-se como portador de direitos é também reconhecer que temos obrigações normativas para com o outro e nesse sentido, o

[...] objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e norma; no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa; o reconhecimento no sentido jurídico acrescenta assim ao reconhecimento de si em termos de capacidade (segundo as análises de nosso segundo estudo) as novas capacidades provenientes da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas. Essa estrutura dual do reconhecimento jurídico consiste assim na conexão entre a *ampliação* da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas e o *enriquecimento* das capacidades que esses sujeitos reconhecem em si mesmos. Essa ampliação e esse enriquecimento são o produto de lutas que pontuam a inscrição, na história, desses dois processos solidários. (RICOEUR, 2006, p. 211- 212).

Quanto mais se fez abstração da história cultural dos conflitos ligados à esfera afetiva, mais importante se tornou a evolução histórica no plano jurídico, na medida em que é de uma ampliação da esfera dos direitos e de um enriquecimento das capacidades individuais que se trata no plano da luta pelo reconhecimento. Pode-se notar que a ênfase que se dá ao reconhecimento e ao direito está muito mais marcada pela sustentação na confiança. Dessa forma, no que tange aos dias atuais (século XXI), poder-se-ia dizer que a noção de respeito à pessoa ganha maior sentido. De tal modo é assim que se poderia também falar de uma ampliação

¹⁷ “O filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth constrói uma narrativa em seu livro “A luta pelo reconhecimento”, onde, à luz de diferentes conceitos e teorias, redefine o que se entende pelo processo que leva à evolução social das sociedades. Nesta que é a sua primeira obra traduzida para português e que inclui um posfácio de resposta às críticas e objecções de que foi alvo, Honneth, aluno e sucessor de Jürgen Habermas, à frente do *Institut für Sozialforschung*, parte do conceito de reconhecimento de Hegel, utilizando-o como fio condutor para compreender o que são os conflitos sociais. A chamada luta social, estudada quer por Hobbes quer por Maquiavel, define os termos do problema tal como serão retomados pela teoria filosófica de Hegel. É essa visão da luta social que se desenrola da perspectiva egocêntrica do interesse próprio bem compreendido, comum àqueles dois autores e que a legam à posteridade. Esse assunto será abordado por Axel Honneth na primeira parte do livro, mostrando como Hegel supera essa perspectiva, justamente através da categoria de reconhecimento”. (SIMÃO, 2011, p. 191).

das capacidades jurídicas da pessoa, chegando ao ponto de se poder falar em direitos subjetivos¹⁸, que estariam repartidos entre os direitos humanos: os direitos civis, políticos e sociais.

Com base nisso, Ricoeur traz o conceito de respeito (*Achtung*) de origem Kantiana, que oferece no contexto um ponto de referência indispensável. O respeito, para Kant, “é o único móbil que a razão prática imprime diretamente na sensibilidade afetiva” (RICOEUR, 2006, p. 212). Foram, pelo contrário, os pensadores sensíveis ao caráter histórico da passagem para a modernidade que reinscreveram a noção de respeito tanto em uma história dos direitos como em uma história do direito.

Nesse aspecto, ninguém mais pode fazer abstração da história do saber moral relativo às obrigações jurídicas que se tem em relação às pessoas autônomas, tampouco da história da interpretação das situações nas quais pessoas são habilitadas a reivindicar esses direitos (RICOEUR, 2006).

Nesse ponto de vista, Ricoeur traz a noção aristotélica da *phronesis*, marcando o recurso contemporâneo à categoria da “hermenêutica de aplicação, que se trata de interpretar situações nas quais podem ser verificadas correlações entre reconhecimento de validade no plano das normas e reconhecimento de capacidades no plano das pessoas” (RICOEUR, 2006, p. 213).

A luta pelo reconhecimento jurídico vem dessa inteligência mista das coações normativas e das situações em que as pessoas exercem suas competências. Partindo dessas situações, Ricoeur estabelece a ampliação da esfera normativa dos direitos, a qual responderá à extensão das “capacidades da pessoa jurídica, que podem ser observadas em duas direções, por um lado, no plano da *enumeração* dos direitos subjetivos definidos por seu conteúdo; por outro, no plano da *atribuição* desses direitos a novas categorias de indivíduos ou de grupos” (RICOEUR, 2006, p. 213).

No que se refere à enumeração dos direitos subjetivos, Ricoeur adota a teoria da repartição entre direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Além disso, essa tripartição oferece uma excelente grade conceitual para as análises e discussões sobre os direitos humanos. Ricoeur os conceituou da seguinte forma:

¹⁸ Ricoeur cita ainda, um trecho do texto que Honneth cita da Enciclopédia de Hegel, sobre o duplo objetivo do reconhecimento: “No Estado (...) o homem é reconhecido e tratado como um ser racional, como livre, como pessoa, e o indivíduo singular, por sua vez, torna-se digno desse reconhecimento por obedecer, superando assim a naturalidade de sua consciência de si, a um universo, à vontade que é em e para si, à lei – que se comporta assim do ponto de vista dos outros de um modo universalmente válido -, que ele reconhece como aquilo pelo que ele próprio quer passar, como livre, como pessoa” (cit. In HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 132-1233, apud RICOEUR, 2006, p. 212).

A primeira categoria inclui os direitos negativos que protegem a pessoa, em sua liberdade, sua vida, sua propriedade, diante das usurpações ilegítimas do Estado; a segunda designa os direitos positivos que garantem a participação nos processos de formação da vontade pública; a terceira, por fim, diz respeito aos direitos, também positivos, que garantem a cada um uma parte equitativa na distribuição de bens elementares. (RICOEUR, 2006, p. 213).

Partindo desse ponto de vista, Ricoeur (2006) destaca que aquilo de que padecem particularmente os cidadãos do mundo é o contraste gritante entre a atribuição igual de direitos e a distribuição desigual dos bens. Uma teoria da justiça como a de John Rawls¹⁹ encontra uma de suas razões de ser na formulação das regras de divisão equitativa nas sociedades não-igualitárias, que são as únicas que conhecemos. Embora esses direitos sociais se refiram principalmente à ação educativa, à saúde e a garantia de um nível de vida decente, a segurança econômica aparece doravante como meio material de exercer todos os outros direitos.

Em função dessa repartição dos direitos subjetivos, a aquisição correspondente de competências no plano pessoal faz aparecerem formas específicas de menosprezo relativas às exigências que uma pessoa pode esperar ver satisfeitas pela sociedade. Do ponto de vista em que há a humilhação relativa à negação de direitos civis, outra é a frustração relativa à ausência de participação na formação da vontade pública e outro é o sentimento de exclusão resultante da recusa de acesso aos bens elementares.

Sob a forma da negação de reconhecimento, Ricoeur diz que,

A perda do respeito que a pessoa tem por si mesma recebe cada vez uma modalidade afetiva diferente. É o momento de lembrar que os sentimentos negativos são impulsionadores significativos da luta pelo reconhecimento; a indignação constitui a estrutura de transição entre o menosprezo sentido na emoção da irritação e a vontade de se tornar um parceiro na luta pelo reconhecimento. (RICOEUR, 2006, p. 214).

O ponto mais sensível da indignação diz respeito ao contraste insuportável, citado anteriormente, entre a atribuição igual de direitos e a distribuição desigual de bens em sociedades como a que se vive, que parecem condenadas a pagar o preço de um aumento sensível das desigualdades pelo progresso de produtividade em todos os domínios.

¹⁹ “A teoria da justiça de John Rawls parte da concepção de que a distribuição de recursos deve ocorrer em duas etapas. Na primeira, a preocupação seria a distribuição igual de direitos e deveres básicos. Na segunda, a partir do princípio da diferença, seriam compensadas as desigualdades injustas, garantindo-se a todos iguais oportunidades. Seu foco foi a distribuição dos bens primários sociais essenciais, não incluindo a saúde, considerada ‘bem primário natural’” (PARANHOS e outros, 2018, p. 1002).

Mas, como diz Ricoeur, “a indignação pode tanto desarmar como mobilizar” (RICOEUR, 2006, p. 214). Desse ponto de vista, a ideia de responsabilidade extrai uma de suas significações, experimentada como lesão do respeito de si, perpassando a indignação como resposta moral a esse ataque, chegando até a vontade de participação no processo de ampliação da esfera dos direitos subjetivos.

A responsabilidade pode ser considerada a capacidade, reconhecida ao mesmo tempo pela sociedade e por si mesmo, “de se pronunciar de um modo racional e autônomo sobre as questões morais” (RICOEUR, 2006, p. 214).

A responsabilidade enquanto capacidade de responder por si mesmo é inseparável da responsabilidade enquanto capacidade de participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais. O termo responsabilidade abarca, portanto, a asserção de si e o reconhecimento do direito igual de outrem de contribuir para os avanços do direito e dos direitos. (RICOEUR, 2006, p. 214-215).

Isso significa dizer que não somente temos a noção do reconhecimento de si e do mútuo, “mas a dependência de um em relação ao outro, a importância do reconhecimento do *eu* e do *nós*, especialmente quando nos colocamos no caminho da luta pela dignidade humana” (QUADROS, 2016, p.155).

A ampliação da esfera dos direitos subjetivos possui um segundo aspecto que não diz mais respeito à enumeração e à repartição desses direitos em classes, mas sim à sua extensão a um número cada vez maior de indivíduos. “Essa é a segunda dimensão do conceito de universalidade, que não diz mais respeito apenas ao conteúdo dos direitos, mas à extensão de sua esfera de aplicação” (RICOEUR, 2006, p. 215).

As formas de igualdades conquistadas por alguns têm a capacidade de ser estendidas a todos. Contudo, teria de ser feita uma análise distinta segundo as três categorias (direitos civis, políticos e sociais) de direitos subjetivos quanto à sua extensão. É principalmente por meio da comparação entre os níveis e os gêneros de vida atingidos em outros lugares que as reivindicações relativas às diferentes categorias de direitos subjetivos ganham força.

A experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pode dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização. Por sua vez, o respeito de si suscitado pelas vitórias conseguidas nessa luta pela extensão geopolítica dos direitos subjetivos merece o nome de orgulho. (RICOEUR, 2006, p. 215).

A correlação entre a normatividade do lado das regras e a capacidade do lado das pessoas, que está no âmago do sentimento de orgulho, encontra com efeito uma expressão feliz em uma fórmula de Joel Feinberg, citada por Axel Honneth e por Ricoeur, em seu livro “Percurso do Reconhecimento”: “Aquilo que é chamado de dignidade humana não pode ser nada mais que a capacidade reconhecida de reivindicar um direito” (FEINBERG, 1980 apud RICOEUR, 2006, p. 215). É nessa capacidade de nível superior que se contrapõe o sentimento de orgulho.

Dentro dessa linha, na próxima seção, aborda-se a filosofia ricoeuriana dos direitos humanos em diálogo com o reconhecimento jurídico.

4.2 Da filosofia dos Direitos Humanos em Ricoeur

A filosofia dos direitos humanos, para Ricoeur, é um capítulo que passa pela literatura especializada e se constrói no campo da filosofia do direito, concentrando-se, sobretudo, na discussão de sua teoria da justiça e do sujeito de direito. É importante destacar que Ricoeur falou sobre a questão dos direitos humanos, seja no contexto de discussões como o da sua “pequena ética” em **O si-mesmo como um Outro** ou em ocasiões como entrevistas e conferências. Ricoeur pretende assumir uma postura mediadora em meio ao conflito de interpretações. Para o filósofo, 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.

Destaca-se aqui a importância e a necessidade se atentar aos Direitos Humanos, uma vez que antes mesmo de ser cidadão, de pertencer a uma comunidade histórica com suas tradições e suas crenças, todos são fundamentalmente humanos. Antes da pluralidade humana, há seu próprio fundamento, há o ser humano. Isso é definido no primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, 1948, p.01): “Todos os homens nascem”. Ser nascido “livre e igual em direito” significa que isso pertence a cada um em razão da condição humana, de se afirmar como capaz de pensar, de agir, de amar. Ainda que os homens não sejam iguais fisicamente, culturalmente etc., a igualdade aqui declarada reconhece um direito igual para cada um.

Nos últimos vinte anos, o acompanhamento pela grande mídia de processos penais e militares ganhou destaque no Brasil, em que se questionam direitos e garantias de presos ou

acusados de crimes. Soma-se a isso as tolerâncias religiosas historicamente existentes, os discursos de ódio, e aqui se faz relevante resgatar o caso Dreyfus, tratado na segunda seção.

Ricoeur vê a necessidade de refletir e afirmar a necessidade dos Direitos Humanos, através do seu paradoxo e da atestação da DUDH. Ressalta-se que existiram e existem ainda grandes controvérsias e questionamentos acerca da efetividade da Declaração Universal dos Direitos Humanos, desta forma Ricoeur defendeu a atestação dessa declaração, diante da sua atitude de pensamento estar relacionada diretamente com o que a DUDH vai propor.

Importante destacar que 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 à Hannah Arendt, John Rawls ou Jürgen Habermas.

No horizonte do diálogo com os filósofos dos direitos humanos, Ricoeur pretende assumir uma postura mediadora em meio ao conflito de interpretações. Para o filósofo francês, a exigência do diálogo a respeito dos direitos humanos não emerge como uma ocasião acidental de questões mais abrangentes, mas sim como período exemplar de esforço hermenêutico pelo qual o pensamento filosófico avança a partir de um sentido que já é 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 seus fundamentos.

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 universalismo²⁰ e do formalismo daqueles que advogam por uma concepção contextualizada e histórica dos direitos humanos.

Ricoeur (1991), antes de tudo, 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.

²⁰ Ricoeur realiza uma vasta discussão sobre a universalidade dos Direitos Humanos. Em sua entrevista acerca da universalidade, expõe 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” (RICOEUR, 2013a, p. 183). Isso significa que, antes de considerar um cidadão em um Estado, há um humano que nasce.

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 atestação²¹ 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” (SALES, 2014, p. 222-223). A atestação é a confiança depositada na pessoa humana como ser eminentemente capaz, digno de estima e de respeito, no plano moral e jurídico, fundamentalmente por ser humana. Por isso, a atestação da universalidade dos direitos humanos sempre pressupõe o reconhecimento de seu fundamento ontológico objetivo, a saber: a pessoa humana como sujeito capaz e digno de estima e de respeito.

Ricoeur propõe o seu conceito de atestação como reorientação em favor do fundamento objetivo dos direitos humanos. 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” (RICOEUR, 1991, p. 35). 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 opõem o universalismo ao contextualismo.

Em Ricoeur, conforme se observa 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 justifica-

²¹ Em **O Si-mesmo como um outro** (1991, p. 35), 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 ouro, 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.

los racionalmente, como na modernidade se procurou fazer em relação aos direitos naturais” (SALES, 2014, p. 223). Significa ainda reconhecer que a busca da universalidade é uma pretensão sempre sujeita à revisão e à crítica. Todavia, 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” (RICOEUR, 1991, p. 337). Significa, assim, submeter à discussão as convicções sobre direitos humanos, já que essas estão encarnadas nas formas concretas de vida e nas narrativas pessoais e coletivas.

Nas reflexões de Ricoeur sobre o paradoxo dos direitos humanos, há que se ter em vista pelo menos duas fundamentais condições para um eventual consenso. A primeira é que cada umas das partes em conflito possam admitir a existência de outros “universais em potência” (RICOEUR, 1991, p. 337), entendidos como valores e direitos incoativos, narrados e contextualizados em diversas culturas, os quais são universalizáveis, mas ainda não são formalmente universalizados pelos Estados.

A segunda condição é 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 (DUDH), cada qual pode se reconhecer como aquele que é declarado digno de estima e respeito por ser humano e, ao mesmo tempo, pode declarar que o outro é tão digno de estima e respeito quanto si mesmo.

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.

Com relação às suspeitas sobre a efetividade e a universalidade dos direitos humanos, Ricoeur apresenta o seu conceito de atestação dos direitos humanos, entendido 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.

Adiante, segue a abordagem do sujeito dos direitos humanos como sujeito capaz de pleno direito e que se expressa no plano moral, jurídico e político

4.2.1 Do sujeito dos direitos humanos em Ricoeur

Em **O Justo 1**, Ricoeur une duas questões teóricas como uma única tarefa, que é a de fundamentar, por meio da filosofia, o direito e a justiça. A primeira questão jurídica é a identidade do sujeito de direito, que propõe identificá-la à questão filosófica da dignidade, formulada agora pela identidade de sujeito digno: “quem é o sujeito digno de estima e de respeito?”

Gostaria de mostrar uma questão jurídica formal “quem é o sujeito de direito?” não se distingue, em última análise, da questão moral formal “quem é o sujeito digno de estima e respeito?”. E a questão moral formal remete, por sua vez, a uma questão de natureza antropológica: quais são as características fundamentais que tornam o si (*self*, *Selbst*, *ipse*) capaz de estima e respeito?. (RICOEUR, 2008a, p. 21).

Dessa maneira, Ricoeur coloca que é a partir da pergunta “quem?” que todas as discussões sobre identidade (sejam pessoas, seja a comunidade histórica) levam à noção de sujeito capaz²² (RICOEUR, 2008a), uma vez que o sujeito de direito é o sujeito digno de estima e respeito.

Salles (2014, p. 115) afirma que “em última instância, a dignidade do sujeito do direito (e dos direitos humanos) é idêntica à dignidade do sujeito capaz”. Para a caracterização da dignidade do sujeito do direito, Ricoeur percorre uma série de perguntas em torno do “quem”, tais como de “quem age?”, “quem faz?”, “quem narra?”. É possível identificar, descrever e definir de forma reflexiva aquelas capacidades constituidoras de cada um e de todos os seres humanos.

Nesse constante interrogar “quem?”, a capacidade de designar-se pessoalmente como autor ou de atribuir a ação a alguém “é crucial para a evidência do poder reflexivo e da experiência efetiva da estima de si e de um outro como sujeito, que é tanto capaz de agir quanto capaz de sofrer, padecer” (SALLES, 2014, p. 115).

Em outro momento, Ricoeur coloca o poder narrativo sobre o qual se estrutura a identidade narrativa não só das pessoas singulares, mas também dos sujeitos coletivos, dos povos e das nações. É no desenrolar de uma história narrada que se desenvolve, segundo Ricoeur (2008, p. 28), a identidade narrativa entendida como uma identidade dinâmica e dialética, na qual coexiste a mesmidade (identidade-*idem*) e a ipseidade (identidade-*ipse*).

²² Sujeito capaz, homem capaz ou pessoa capaz, remete-se sempre em Ricoeur à condição humana pela qual todo indivíduo é capaz de agir e de sofrer (SALLES, 2014).

Através do exame da identidade narrativa, torna-se patente a impossibilidade de reduzir a dignidade e a identidade do sujeito capaz àquela outra própria das coisas no mundo. Torna-se, ainda, improcedente, a identificação redutora da dignidade do sujeito capaz à identidade somática e/ou genética definidora da mesmidade (identidade-*idem*) dos seres humanos.

O conceito de Ricoeur de capacidade designa tanto o poder do sujeito, quanto a experiência efetiva do poder-ser, tal como essa ideia se desenvolve na história da filosofia.

A noção de capacidade será fulcral em minha comunicação. A meu ver, ela constitui o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito. Se é possível atribuir-lhe essa função, isso decorre de seu nexu íntimo como a noção de identidade pessoal ou coletiva. (RICOEUR, 2008a, p. 22).

Ricoeur resgata, a seu modo, a existência de uma finalidade para as capacidades da pessoa capaz, ao mesmo tempo em que sugere a importância irredutível da experiência efetiva do poder-ser como atualização das capacidades humanas. A finalidade das capacidades, bem como a experiência efetiva do poder-ser “são descobertas reflexiva e dialogicamente pelo sujeito na atualização dinâmica das suas capacidades de poder-agir, poder-fazer, poder-dizer, poder-designar, poder-narrar e poder-imputar” (RICOEUR, 2008a, p. 31).

O caráter narrativo e dialógico da constituição da pessoa humana pela dinâmica de suas capacidades exige, para Ricoeur, discernir duas acepções distintas da noção de outro ou de outrem (RICOEUR, 2008a, p.8). A categoria do outro “desdobra-se, assim, na do outro-próximo e na do outro-distante, em relação ao qual o si-mesmo, enquanto sujeito capaz pode ser tanto o que age quanto o que padece” (SALLES, 2014, p. 16).

No primeiro momento, o outro é o outrem, o outro-próximo, é o “tu” das relações interpessoais, que se oferece ao si-mesmo na forma de um rosto e de uma voz e marca profundamente a alteridade familiar e as relações de amizade e solicitude (SALLES, 2014). No segundo momento, o outro é o outro-distante, é o outro enquanto “ele/ela” sobre o qual “eu” e “tu” falamos com uma distância reconhecida.

Essa distância é o prenúncio das figuras e das relações impessoais originárias da própria vida em sociedade, estruturada graças às mediações institucionais. Em resumo, “a alteridade próxima é o defronte ao si em suas relações interpessoais, enquanto a alteridade distante é o que permitirá às instituições serem justas” (SALLES, 2014, p. 16). Somente nesta condição, podem se voltar a considerar cada um dos membros da sociedade para atribuir e distribuir o que lhe é devido.

Na próxima seção, aborda-se os Direitos Humanos como efetivação da justiça e suas correlações com o reconhecimento jurídico em Ricoeur.

4.3 Dos Direitos Humanos e do reconhecimento jurídico em Ricoeur

O percurso pela filosofia, pela moral e pela ética até chegar ao direito, nos possibilita entrar de modo mais direto na discussão sobre os direitos humanos. O sujeito capaz, que visa uma vida boa com e para os outros, em instituições justas (RICOEUR, 2008a), instrui essa discussão. Pela fenomenologia das capacidades, adentrou-se no sujeito do direito que, compreendido como o sujeito digno de estima e respeito, está situado em instituições possibilitadoras da atualização de suas capacidades. Avançou-se em direção à ética do reconhecimento ricoeuriano, que culmina na categoria de reconhecimento mútuo e agora se despontará frutífera para pensar os fundamentos dos direitos humanos. Nessa linha, será fundamental a articulação entre as categorias “capacidades” e “reconhecimento mútuo”.

Nosso pressuposto agora pode ser elucidado nos seguintes termos: em Ricoeur, os direitos humanos originam-se como direitos morais, assentando-se sobre a noção de capacidades. Por outro lado, um dos principais objetivos dos defensores dos direitos humanos é que esses direitos recebam reconhecimento legal universal, o que representa o lado político da discussão, orientado pela categoria “reconhecimento mútuo”.

Os direitos humanos podem ser melhores entendidos, deste modo, como direitos morais e políticos/legais. As reivindicações de legitimidade dos direitos humanos estão vinculadas ao seu status de direitos morais. No entanto, a eficácia prática dos direitos humanos, depende em grande parte do seu desenvolvimento em direitos legais.

Os direitos humanos, em Ricoeur, consideram-se, simultaneamente: fruto de um reconhecimento mútuo, seja entre os indivíduos ao reconhecerem o outro como igual, seja entre as culturas ou povos, no estabelecimento de tratados e protetores do núcleo no qual o ser humano pode ser reconhecido.

Apresentou-se também uma seção dedicada ao tema da memória, foi objeto de estudo de Ricoeur em sua obra, **A Memória, a história, o esquecimento** (2000). A pesquisa propôs-se a situar a memória (capacidade básica acrescentada à fenomenologia do homem capaz em Percurso do Reconhecimento), orientada pelas experiências históricas, como componente normativo do discurso sobre os direitos humanos, considerando a relevância da dimensão narrativa na qual está implicada a vida humana.

Considerando o centenário do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), procurou-se ilustrar, a partir do pensamento de Ricoeur, que a memória é uma obrigação, um dever, um imperativo que enuncia “recorda-te” e “não te esqueças” dos acontecimentos traumatizantes da história, em especial os do século no qual Ricoeur viveu quase integralmente. Situar os direitos humanos nessa perspectiva é dar voz às vítimas e fazer justiça a elas. É dizer “uma vida vale tanto quanto a outra”, “tua vida vale tanto quanto a minha” e, dessa maneira, indicar para a igual dignidade dos sujeitos capazes (RICOEUR, 2000).

Os direitos humanos são fruto de um reconhecimento. Conforme observou-se na discussão sobre o reconhecimento (vide seção 4.2), direitos humanos também envolvem lutas que pontuam a inscrição na história do processo de ampliação da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas. Ao mesmo tempo, o reconhecimento promove o enriquecimento das capacidades que os sujeitos reconhecem em si mesmos.

A responsabilidade pode ser considerada a capacidade, reconhecida ao mesmo tempo pela sociedade e por si mesmo, “de se pronunciar de um modo racional e autônomo sobre as questões morais” (RICOEUR, 2006, p. 139), a responsabilidade enquanto capacidade de responder por si mesmo é inseparável da responsabilidade enquanto capacidade de participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais.

Nesse sentido, acena para o reconhecimento mútuo, o percurso do reconhecimento, pelo qual as capacidades adquirem status normativo. Assim, normativo, reside um nível antropológico moral de justificação que exige um nível jurídico político de concretização.

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

O melhor candidato para esse empreendimento de integração é, em minha opinião, o de reconhecimento, entendido como um processo dinâmico que conecta uma pluralidade de pontos de vista como as etapas distintivas do mesmo desenvolvimento. (RICOEUR, 2006, p. 17).

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

O nível jurídico do reconhecimento é o campo no qual capacidades e direitos podem ser conectados de modo mais próprio. Ricoeur sublinha que Hegel, nas reflexões sobre a luta por

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

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

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

Dois caminhos podem ser tomados quanto à ampliação da esfera normativa dos direitos. O primeiro é o da enumeração de novos direitos subjetivos e o segundo o da atribuição desses direitos a novas categorias de indivíduos ou de grupos. Quanto ao primeiro ponto, Ricoeur (2006, p. 213) assume a enumeração dos direitos subjetivos, com a tríplice repartição em direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Segundo o filósofo francês, essa classificação oferece uma excelente grade conceitual para as análises e discussões sobre direitos humanos, levando em consideração a divisão da DUDH e os estudos realizados entre essas repartições.

À primeira categoria (direitos civis),² correspondem os direitos negativos protetores da pessoa (liberdade de movimento, proteção da propriedade etc). A segunda categoria abrange os direitos positivos que garantem participação na formação da vontade pública. A terceira (direitos sociais) designa os direitos que garantem a cada qual uma participação equitativa nos bens básicos.

Enquanto a luta pelos direitos civis é antiga, datada do século XVIII, mas ainda não terminada, a luta pelos direitos políticos iniciou-se no século XX e prossegue até hoje, no século XXI, no quadro dos debates sobre a representação nos modelos democráticos. O maior problema, contudo, diz respeito à terceira classe de direitos sociais, com o paradoxo latente entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição de bens.

Segundo Ricoeur (2007, p.214), “uma teoria da justiça como a de John Rawls encontra uma de suas razões de ser na formulação das regras de divisão equitativa nas sociedades não-

igualitárias, que são as únicas que conhecemos”. Esta última categoria de direitos traz à tona o contraste entre as capacidades potencialmente reconhecíveis e o não reconhecimento, seja pela negação de direitos legítimos, seja pela não mobilização de forças político-sociais em vista da concretização dos direitos. Afirma Ricoeur:

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

O problema não é, então, apenas o surgimento de novos direitos no plano social, mas a extensão de sua esfera de aplicação. Além do estágio jurídico do reconhecimento mútuo, há requisitos normativos que apontam não somente para a igualdade em termos de direitos estabelecidos, mas para a estima social, que se reflete na igual distribuição de bens e oportunidades.

Por isso, Ricoeur advoga que “seja qual for o nome dado aos objetivos desse tipo de luta pelo reconhecimento, o benefício esperado não pode ser outro senão um aumento da autoestima estreitamente ligada à da estima social” (RICOEUR, 2006, p. 25). Isso é válido tanto para as identidades pessoais quanto para as identidades coletivas envolvidas na teia das relações sociais de um mesmo sistema de distribuição.

Igualmente, no âmbito dessas relações, Ricoeur enfatiza e problematiza a questão das declarações a partir de uma compreensão do ser humano na história e na ordem política. O filósofo francês ressalta que em um texto como o da DUDH há a atestação de algo constitutivo do ser humano, como que um núcleo fundamental do qual partem os direitos.

Isso significa que, antes da pluralidade individual e da diversidade de culturas, é possível encontrar um fundamento para tal. A ontologia de Ricoeur, ressalta-se, não é de caráter substancialista, mas é uma ontologia ancorada na hermenêutica, nos processos históricos. Isso pode ser vislumbrado na dialética entre a identidade (*mesmidade*) e a *ipseidade*, culminando na ideia de identidade pessoal como identidade narrativa (RICOEUR, 2006).

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

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

A DUDH quer captar o pressuposto dessa legitimidade, que se encontra em um fundamento ontológico e pode ser atestado hermeneuticamente com o reconhecimento do sujeito do direito como sujeito capaz. A universalidade dos direitos humanos apresentada na DUDH e em outras declarações de direitos humanos, se baseiam não em um suposto consenso, mas no reconhecimento mútuo e na atestação recíproca das capacidades humanas.

No caso da violação de direitos fundamentais reconhecidos, ainda que esses não tivessem sido reconhecidos do ponto de vista do direito formalizado, podemos referenciar aqui o caso Dreyfus, em que um civil teve os seus direitos fundamentais violados, de forma desumana e sem direito a ampla defesa e contraditório. A DUDH é, assim, um ato de indignação, de protesto em relação à violência. É a capacidade de indignar-se diante do mal cometido com o grito: ‘isto é injusto’. (RICOEUR, 2013, p. 184-185).

Os direitos humanos articulados na DUDH não são direitos naturais, mas são uma expressão de um determinado *ethos* histórico que tem como objetivo estabelecer a justiça e a paz mundial. É no contexto deste *ethos* histórico que nós atribuímos um conjunto de direitos iguais e inalienáveis a todos os sujeitos capazes. É o mesmo *ethos* que, compartilhado, permite a imputação da culpa para aqueles que violarem os direitos humanos.

É claro que essa narrativa particular dos direitos humanos universais está incorporada em uma tradição que se desenvolveu significativamente apenas nos últimos 70 anos. Dada essa contingência e potencial vulnerabilidade, a DUDH (e outros pactos de direitos humanos) pode ser considerada um terreno bastante fraco para a afirmação e proteção dos direitos humanos.

Todavia, a DUDH é um produto da experiência histórica coletiva e representa um consenso universal sobre as condições mínimas para uma vida humana digna. Esse consenso deve ser renovado periodicamente e reforçado através da repetição de determinadas narrativas históricas que preservarão e reforçarão a memória coletiva dos horrores que se pretende evitar. Ricoeur diz que os direitos humanos,

[...] tomados no nível de textos declarativos, e não propriamente legislativos, podem ser considerados derivados bem argumentados da própria ética da argumentação. Além disso, foram ratificados quase pela unanimidade dos Estados; no entanto, permanece a suspeita de que são apenas fruto da história cultural do Ocidente, com suas guerras de religião, seu aprendizado laborioso e nunca terminado da tolerância. É como se o universalismo e o

contextualismo se sobrepusessem imperfeitamente em torno de valores pouco numerosos, mas fundamentais, tais como os que se leem na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do cidadão. (RICOEUR, 2014, p. 336).

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

De nossa perspectiva, é preciso ter claro que o reconhecimento não nos interessa somente como um dado a ser descrito, como um percurso que ainda precisa ser desenvolvido, possuímos tanto a necessidade de compreendê-lo como de tê-lo em perspectiva, debatendo as suas possibilidades e ampliações. Tanto que Ricoeur, nesse ponto da discussão, evoca a expressão aroniana —espectador engajado (ARON, 1982), para posicionar-se não somente como um cientista no laboratório social, mas como alguém que observa o mundo e que espera que a sua reflexão incida no mesmo.

O percurso proposto aqui para a aproximação do reconhecimento jurídico e dos fundamentos dos direitos humanos em 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 no filósofo francês no próprio horizonte de uma “visada sobre o que seja a vida boa com e para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 2008b, p. 12). 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.

5 CONCLUSÃO

A obra de Ricoeur constituiu-se em um trabalho de aprofundamento em temas centrais do pensamento ocidental e, ao mesmo tempo, marca o desenvolvimento de novas abordagens. A utilização do termo percurso para indicar o caminho pelo qual passa o homem na sua luta pelo reconhecimento de si e mútuo também pode servir para indicar o intento que desejamos abordar neste trabalho – um percurso entre a memória, os direitos humanos e o reconhecimento.

Ao partirmos da investigação da memória como objeto e como campo epistêmico, intencionamos identificar e analisar as características que podem, em princípio, consolidar o campo da memória como uma área do saber com elementos e uma epistemologia próprios. Para tanto, partirmos das reflexões de Ricoeur, para começarmos a compreender que a memória não tem somente a marca da anterioridade, mas que também é um elemento temporal e marcada pelo passado. Apesar de ser sempre do passado, a memória se dá sempre no presente vivo da nossa existência.

Por isso, apresentamos a partir do pensamento de Ricoeur, nesse primeiro momento, evidenciar as características epistemológicas da memória, em uma perspectiva objetual. Finda essa parte do percurso, demos um passo à frente e começamos a expor a memória através dos seus usos (sem perder de vista os riscos do abuso).

Com o pensamento de Ricoeur, aprofundamos a noção de multidimensionalidade da memória, tanto como objeto como na sua pragmática. Com o filósofo francês, percebemos que a alteridade está no centro da Ipseidade e isso constitui todo o processo que nos leva ao reconhecimento. Nesse sentido, o percurso do reconhecimento jurídico também nos possibilita ver a necessidade da conquista e a luta pelos direitos humanos, afinal de contas, a batalha pelo reconhecimento atinge também aqueles que não possuem voz no cenário em que transcorre o tragicômico teatro da vida.

Nessa percepção, refletimos sobre o caso Dreyfus, na primeira seção, caso esse de grande repercussão diante do erro do Poder Judiciário e da temática do antissemitismo, como meio de deixar mais evidente a necessidade da efetivação dos Direitos Humanos.

Foi possível perceber a importância do que ocorreu no caso Dreyfus para elucidar os diálogos de Ricoeur a respeito da justiça, da ética, do dever de memória e dos direitos humanos. Ainda nesta seção, relacionou-se o caso Dreyfus com a teoria do justo de Ricoeur, originando o diálogo entre a questão da justiça, a “pequena ética” e as instituições justas.

Ricoeur constrói sua teoria do justo priorizando uma análise teleológica da ética, destacando a ideia do “viver bem” e afirmando que “o ser justo é esse aspecto do ser bom relativo ao outro” (RICOEUR, 2008, pág. 15). Por outro lado, no plano deontológico, afirma ser o justo aquele que cumpre as leis ou a “norma moral”.

O filósofo destaca também os problemas que se apresentam quando se concebe a justiça isoladamente sob um desses prismas, a violência sobre todas as suas formas e as distribuições desiguais na sociedade. Propõe, então, uma justiça que abrange essas duas concepções e que determina o que irá prevalecer – o bom ou o obrigatório –, a depender da relação humana estabelecida no caso concreto: reciprocidade, mutualidade, solicitude, conflito, litígio etc.

Na segunda seção, discorreu-se sobre a questão do dever de memória, perpassando pelos usos e abusos da memória, pela memória terapêutica, memória manipulada e a memória obrigada. Ricoeur acrescenta aqui uma abordagem pragmática da memória e essa nova consideração se articula da seguinte forma:

Lembrar-se é não somente acolher, receber uma imagem do passado, como também buscá-la, “fazer” alguma coisa. O verbo “lembrar-se” faz par com o substantivo “lembração”. O que esse verbo designa é o fato de que a memória é “exercitada”. (RICOEUR, 2017, p. 71).

A segunda seção foi dedicada ao fundamento dos abusos da memória natural. Os três planos de Ricoeur foram tratados: o plano patológico-terapêutico, em que se evidenciaram os distúrbios de uma memória impedida; o plano propriamente prático, os da memória manipulada; e o plano ético-político, os de uma memória abusivamente convocada, quando “comemoração rima com rememoração” (RICOEUR, 2007, p. 72). Essas múltiplas formas do abuso salientam a vulnerabilidade fundamental da memória, que resulta da relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma da representação.

A questão do dever de memória excede os limites de uma simples fenomenologia da memória. Essa questão excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral.

Lembrar do caso Dreyfus é evocar o dever de memória no âmbito da meditação, da lembrança, da justiça das vítimas. “É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (RICOEUR, 2007, p. 101).

Na terceira seção, debateu-se sobre a questão da filosofia dos Direitos Humanos em Ricoeur, em diálogo com o reconhecimento jurídico. Em **Percursos do reconhecimento** (2006), Ricoeur avança em relação às suas obras anteriores, caracterizando as formas possíveis de reconhecimento que o indivíduo pode obter por parte da sociedade em que vive. Esse reconhecimento pode ser organizacional ou institucional, gerando o prestígio, a consideração e a aceitação. Viver em comunidade exige um esforço contínuo de reconhecimento dos outros e de busca por ser reconhecido.

As experiências de reconhecimento mútuo podem fornecer, ainda que provisoriamente, uma solução ao dilema, mesmo que a condição estabelecida seja “eu te reconheço por que (e somente porque) você me reconhece”. A solução parece ser encontrada entre a boa vontade, caracterizada pelo amor incondicional, que permite a compreensão, e a efetivação operacional da justiça enquanto norma.

Outra temática importante ao longo deste trabalho diz respeito ao conceito de reconhecimento, que, em efeito, suscita um novo interesse, tanto no âmbito ético quanto político, uma vez que implica na esfera intersubjetiva. A diferença estabelecida por Ricoeur entre a ética e a moral se encontra, então, transposta no tema da intersubjetividade. Como pôde-se observar, o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no “querer viver em conjunto” do homem. Portanto, foi possível verificar que, no “querer viver em conjunto”, o desejo e a luta pelo reconhecimento podem ser tomados como substitutos do medo de uma morte violenta e da luta pela sobrevivência, características da condição natural do homem descrito por Hobbes.

A problemática do reconhecimento de si atinge simultaneamente dois pontos culminantes com a memória e a promessa. Uma se volta para o passado, a outra para o futuro. Porém, elas têm de ser pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si, diante dos seus traços em comum.

A problemática se inscreve no ciclo das capacidades do homem capaz: “falar-se, certamente, em poder lembrar-se e em poder prometer como se fala dos outros poderes; mas o verdadeiro problema surge quando a ênfase recai sobre o momento da efetuação: agora me lembro, agora eu prometo” (RICOEUR, 2006, p. 123).

É nesse ponto do reconhecimento do si e do outro, que se desenvolveu a última seção, abordando a fenomenologia do homem capaz de poder dizer, poder fazer, poder narrar e narrar-se, fazendo um diálogo com o sujeito de direito, dos direitos humanos.

Com a ética ricoeuriana do reconhecimento e a noção de reconhecimento mútuo, avança-se para as reflexões propriamente jurídico-políticas. O percurso ricoeuriano do

reconhecimento, desde a noção mais básica do reconhecimento como identificação epistemológica, passando pelo reconhecimento de si e culminando no reconhecimento mútuo, fornece um caminho que indica para a reivindicação de reconhecimento (ou a atestação das capacidades) até a necessidade de reconhecimento. A necessidade de reconhecimento desencadeará lutas, pelas quais será ampliado o rol de direitos e exigida a estima social.

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

A pesquisa também buscou contribuir para uma problematização bastante recente, aquela realizada entre os defensores de concepções morais e os defensores de concepções políticas para os direitos humanos.

Os direitos humanos, em seu caráter político-prático, exercem o papel fundamental de garantir que se ocorram novamente experiências traumatizantes já vivenciadas pela humanidade, nas quais os sujeitos foram negados como igualmente dignos de estima e respeito. As narrativas de direitos humanos consolidadas são instrumentos fundamentais para nortear a prática política, sobretudo em nível global, ainda que permaneçam sob suspeita, pois são fruto de uma atestação ou do reconhecimento mútuo. A história tem papel pedagógico e os documentos legados pelas gerações servem de referência para que a convivência humana seja mais pacífica e justa.

Finalmente, seguindo a afirmação ricoeuriana, os direitos humanos podem ajudar a expressar um elo essencial a ser estabelecido entre o amor e a justiça: Nós somos convocados à justiça pelo amor. Nós permanecemos assim na esperança. Nosso combate e o combate de todos pelos direitos humanos não são desprovidos de sentido. São combates portadores de esperança. Há de haver um futuro para os direitos humanos. (RICOEUR, 2013).

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 operam-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, aqui podemos citar o caso Dreyfus.

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, nas relações humanas e sociais, vai da desconsideração ao desrespeito, do desprezo à negação mesma da humanidade alheia. Assim, Ricoeur nos levou a pensar sobre a importância da transposição do sujeito capaz para o sujeito dos direitos humanos. 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 defrontante 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.

Em suma, realizar uma reflexão jus filosófica dos estudos de memória conduz à definição de que, para se chegar a uma efetivação da justiça por meio dos Direitos Humanos, fundamental é que se tenha a igualdade, o reconhecimento jurídico (como reconhecimento de si e do outro) e as instituições justas como ponto de aplicação dessa justiça almejada. Todos esses pilares juntos formam os fundamentos basilares dos Direitos Humanos.

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.

Assim, pretende-se contribuir com esse trabalho, aos estudiosos da filosofia do direito e da memória, para uma exposição e análise das linhas mestras da interpretação dos fundamentos e da universalidade dos direitos humanos e sua relação com a memória perpassando pelo campo do reconhecimento de si e do outro em Ricoeur, contribuindo assim para a construção de um mundo mais justo e humano.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur a promessa e a regra**. São Paulo/SP: Instituto Piaget, 2002.
- BEGLEY, Louis. **O caso Dreyfus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BILLIER, Jean-Cassien, Aglaé Maryioli. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri/ SP: Manole, 2005.
- BOUTON, Christophe. Responsabilidade pelo passado: lançando luz no debate sobre o “dever de memória” na França. **Revista Expedições**. Morrinhos, v. 7, n. 1, p. 271-283, jan/jul. 2016.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Disponível em: www.planalto.gov.br/constituicao. Acesso em: 21 nov. 2018.
- CORRÊA, Patrícia Alves Carvalho. A verdade em marcha: o caso Dreyfus. **Pesquisas e Práticas em Ensino de Francês**: a experiência do Colégio Pedro II, organização Claudia Almeida, Felipe Dezerto, Lucienne Leão, pgs. 55 – 65, Rio de Janeiro: Letra Capital, 2018. Disponível em: http://www.cp2.g12.br/blog/humaitaii/files/2018/09/Pesquisas-e-Pr%C3%A1ticas-em-Ensino-de-Franc%C3%AAs_a-experi%C3%Aancia-do-Col%C3%A9gio-Pedro-II.pdf#page=57. Acesso em: 10 de set de 2022.
- DUCLERT, Vincent. La mémoire et le service de l'État l'affaire Dreyfus. **Pouvoirs**, vol. 117, n. 2, p. 145-155, 2006.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Curso de direito constitucional**. 18. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
- GOMES, Iordan Queiroz. HISTÓRIA E NARRATIVA HISTÓRICA: ENTRE O VIVIDO E A REPRESENTAÇÃO. In: XVI Encontro Estadual de História Poder, memória e resistência: 50 anos do golpe de 1964. Campina Grande. 25 a 29 de agosto de 2014. p. 645-657. ISSN: 2359-2796 **Anais Eletrônicos do XVI Encontro Estadual de História – ANPUH-PB**. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/anpuhpb/XVI/paper/viewFile/2508/552>. Acesso em: 28 abr. 2023.
- HEYMANN, Luciana. **O "devoir de mémoire" na França contemporânea**: entre a memória, história, legislação e direitos. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.
- LACERDA, Thays. Sobre memória exercitada e o dever de memória em Paul Ricoeur. **Encontro Diversidade em Arquivos**, 1, João Pessoa-PB. 2018.
- LEAL, Ivanhoé Albuquerque. Memória e representação do passado em Paul Ricoeur. **In: Fenomenologia e hermenêutica** / Organização Claudinei A. de Freitas da Silva...et al. São Paulo: ANPOF, 2019.
- LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 12. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2012.

MASCARO, Alysson Leandro. Direitos Humanos: uma crítica Marxista. **DOSSIÊ - INTELLECTUAIS COMUNISTAS**, Lua Nova, São Paulo, 101: 109-137, 2017.

MATTAR, Rita. A Memória Como Forma de Justiça no Pensamento de Paul Ricoeur e Tzvetan Todorov. **Humanidades em diálogo**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 105-124, 2012. DOI: 10.11606/issn.1982-7547.hd.2012.106209. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/humanidades/article/view/106209>. Acesso em: 29 dez. 2022.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de direito internacional público**. 3. ed. São Paulo: RT, 2009.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Antônio José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa, 1978.

MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais: Teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil**. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

NADER, PAULO. **Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro, EdForense, 2003.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)**.

PADILHA, Rafael Alves. **Entre o bom e o legal: Ricoeur e a noção de justiça**. Orientador: Noeli Dutra Rossatto. 2012. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012.

PARANHOS, Denise Gonçalves de Araújo Mello.; MATIAS, Edinalda Araújo; MONSORES, Natan; GARRAFA, Volnei. As teorias da justiça, de John Rawls e Norman Daniels, aplicadas à saúde. **In: Saúde Debate** - Rio De Janeiro, V. 42, N. 119, P. 1002-1011, 2018.

PENTEADO FILHO, Nestor Sampaio. **Direitos humanos: Doutrina e Legislação**. 4. ed. rev. Atual. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2011.

PINTO, Larissa Nobrega. A tríplice constituição da perspectiva ética de Paul Ricoeur. **Synesis**, v. 4, n. 2, p. 45-62, dez. 2012.

QUADROS, Elton Moreira.; CERILO, Marcella Marques dos Santos. A Justiça Entre a Ética e a Moral em Ricoeur. **Revista Humanidades e Inovação** v.8, n.62, pgs. 355-366, 2021.

QUADROS, Elton Moreira. **Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur**. Vitória da Conquista. Orientador: Maria da Conceição Fonseca-Silva. 2016. 173 f. Tese (Doutorado em Memória). Vitória da Conquista, 2016.

RICOEUR, Paul. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**; tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo/SP: WMF Martins Fontes, 2008a.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas/SP: EdUnicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo/SP: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Percurso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur e o paradoxo dos direitos humanos. **PERI**, v. 6, n. 02, p. 209-228, 2014.

RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur: a Declaração Universal dos Direitos Humanos – um novo sopro. **Synesis**, v. 5, n. 2, p. 211-213, dez. 2013.

RICOEUR, Paul. **Direitos Humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: UFPB, 2004.

RICOEUR, Paul. Entrevista: Paul Ricoeur – O respeito da dignidade por todos. Trad. Sergio de Souza Salles. **Lex Humana**, v. 5, n. 1, p. 183-186, Jun. 2013

RICOEUR, Paul. **O justo 2**: a justiça e verdade e outros estudos; trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo/SP: WMF Martins Fontes, 2008b.

SALLES, Sergio de Souza. A dignidade do sujeito dos direitos humanos. **Conhecimento & Diversidade**, [S.l.], v. 6, n. 11, p. 112-122, jun. 2014.

SIMÃO, João. Axel Honneth. Luta pelo Reconhecimento - para uma gramática moral dos conflitos sociais, **Comunicação Pública** [Online], Especial 01E | 2011, 191-198. consultado o 12 setembro 2023.

TOSI, Giuseppe. **História e atualidade dos direitos do homem**. In: Paulo Sérgio da Costa Neves; Célia D. G. Rique; Fábio F. B. Freitas. (Org.). **Polícia e Democracia: desafios à educação em direitos humanos**. Recife: Bagaço, 2002.

VIEIRA, Alan J.; CORÁ, Elsio José. O olhar fenomenológico de Paul Ricoeur sobre a memória. **Revista Pandora Brasil** - Nº 42 Maio de 2012 - ISSN 2175-3318.