

# PENSAR O HUMANISMO A PARTIR DA FILOSOFIA DE PAUL RICŒUR

*Thinking Humanism  
through The Philosophy of Paul Ricœur*

Frederico Soares de Almeida <sup>1</sup> (UFMG)

**RESUMO:** O artigo propõe uma reflexão sobre o conceito de humanismo a partir da filosofia de Paul Ricœur, evidenciando como sua abordagem permite repensar o significado do ser humano e da ação humana no mundo contemporâneo. Em Ricœur, o humanismo não se fundamenta em uma visão abstrata ou idealizada do homem, mas sim na compreensão concreta da existência humana, marcada pela finitude, responsabilidade e abertura ao outro. A partir da noção de "homem capaz", o filósofo mostra que o ser humano é aquele que pode agir, narrar e responder eticamente diante de si mesmo e dos outros. Essa perspectiva recoloca a questão antropológica no centro da reflexão filosófica e indica que o humanismo só é possível quando o homem reconhece seus limites e sua vulnerabilidade. Por fim, o artigo aponta que o pensamento ricoeuriano oferece subsídios para uma reconfiguração ética do campo jurídico e político, na qual a justiça e o reconhecimento mútuo se tornam expressões concretas da dignidade humana.

**Palavras-chave:** humanismo; homem capaz; direito; justiça.

---

1 Possui graduação em Bacharel em Teologia pela FACULDADE EVANGELICA DE TEOLOGIA - FATE-BH (2009), graduação em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2012), mestrado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2015) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2021).

**ABSTRACT:** The article proposes a reflection on humanism based on Paul Ricœur’s philosophy, showing how his approach allows for a rethinking of the meaning of the human being and human action in the contemporary world. For Ricœur, humanism is not grounded in an abstract or idealized view of man but in a concrete understanding of existence marked by finitude, responsibility, and openness to the other. Through the notion of the “capable human being,” the philosopher demonstrates that the human being is one who can act, narrate, and respond ethically to oneself and to others. This perspective places the anthropological question at the center of philosophical reflection and indicates that humanism is only possible when man recognizes his limits and vulnerability. Finally, the article highlights that Ricœur’s thought provides resources for an ethical reconfiguration of the juridical and political fields, in which justice and mutual recognition become concrete expressions of human dignity.

**Keywords:** humanism; capable man; law; justice.

## INTRODUÇÃO

Henrique Lima Vaz pontua que a civilização da Renascença veio a ser conhecida como idade do humanismo (Vaz, 2010, p. 66). Como pode ser observado, o termo humanismo, nesse contexto, refere-se, ao mesmo tempo, a uma nova sensibilidade em face do homem e à redescoberta e exaltação da literatura clássica, sobretudo latina, “considerada a mais alta expressão dos valores preconizados pelo humanismo e o mais apto instrumento para elevar o homem à altura de sua verdadeira humanidade: *homo humanus*” (Vaz, 2010, p. 66).

O tema da dignidade humana ressurgiu no Renascimento como a reiteração consciente de uma temática que tem origem em Sófocles e nos sofistas gregos e se torna um lugar comum na literatura antiga. O humanismo, nascido no Renascimento e consolidado no Iluminismo, sustentava-se na confiança na razão e na centralidade do homem como

sujeito autônomo. Contudo, o século XX pôs essa tradição em crise. As guerras, os totalitarismos e as críticas filosóficas revelaram a fragilidade da ideia de homem como senhor de si mesmo e da história.

Sabemos que o termo humanismo atravessa a história da filosofia com sentidos variados, oscilando entre o elogio do homem como centro do mundo e as críticas modernas ao antropocentrismo. No contexto do pós-guerra, marcado pela violência e pela desumanização, Paul Ricœur retoma a questão no artigo *Que signifie “humanisme”?*. O pensador francês reflete sobre a crise do humanismo no pós-guerra e propõe uma redefinição crítica do conceito. Neste artigo, buscamos analisar de que forma Paul Ricœur propõe uma reinterpretação do conceito de humanismo, evidenciando sua relação intrínseca com a antropologia filosófica e sua articulação com o humanismo jurídico desenvolvido pelo filósofo francês.

## **1. REPENSANDO O CONCEITO DE HUMANISMO A PARTIR DO PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR**

Para o filósofo francês, não é mais possível compreender o humanismo como mera exaltação da grandeza humana, pois essa concepção revelou-se frágil diante da barbárie do século XX. O verdadeiro humanismo, argumenta Ricœur, deve ser pensado como a consciência da finitude, do sofrimento e da vulnerabilidade humanas, articulada à abertura para o mundo, para o outro e para o transcendente. Nesse sentido, o humanismo não é uma doutrina fixa, mas uma tarefa sempre inacabada: afirmar a dignidade do homem precisamente a partir de seus limites.

Conforme Ricœur, a palavra humanismo havia se tornado suspeita após a catástrofe da guerra. O humanismo clássico, herdeiro do Renascimento e do Iluminismo, reduziu-se muitas vezes a uma exaltação ingênua do homem, entendido como medida de todas as coisas. Tal concepção mostrou-se incapaz de sustentar-se diante da barbárie, revelando-se antes

como uma ideologia abstrata do que como uma prática concreta de valorização da pessoa humana. Nesse sentido, o filósofo afirma que não se pode simplesmente conservar o antigo humanismo, mas é preciso repensá-lo criticamente.

O pensador francês pontua que, no sentido mais restrito da palavra, a questão do humanismo coincide com a das “humanidades” e com todo o legado da antiguidade na cultura europeia (Ricœur, 1956, p. 1). É necessário reencontrarmos o próprio sentido de todo esse legado, a função de toda essa “memória cultural”, dentro de uma noção de humanismo que seja mais profunda do que o mero respeito ao passado, dentro de um impulso de humanidade.

Ricœur compreende que o legado antigo é primeiramente colocado em questão por outro tipo de cultura, “que também reivindica o título de humanidades e que frequentemente se designa com o belo nome de humanidades modernas” (1956, p. 1, tradução nossa). Dessa forma, essa constatação está ligada a um fato que pode ser entendido como mais geral: “desde o século XVIII, passamos de um regime cultural quase exclusivamente determinado pelo nosso passado mediterrâneo para um regime cultural mais amplamente moldado pelas culturas vivas do mundo inteiro” (1956, p. 1, tradução nossa).

É importante elucidar que Ricœur percebe que a falta de conexão com o passado leva o ser humano a ter um grau de afastamento em relação às suas raízes. “Quando eu penso em ‘raízes’, eu penso na nossa dupla tradição ou tripla herança grega e judaico-cristã” (1976, p. 5, tradução nossa). A pergunta que se faz é: seremos capazes de reatualizar essas heranças ou estão elas acabadas? Essa é uma das questões mais fundamentais da contemporaneidade e da tentativa de se pensar o humanismo a partir do pensamento ricoeuriano. Conforme o pensador francês, “chamamos ‘niilismo’ à convicção de que a herança está esgotada, de que seu poder simbólico se esgotou. Sou daqueles que pensam que a tarefa da filosofia é de reatualizar, e que nada jamais se perde” (1976, p. 5). É nesse sentido que a hermenêutica exerce um papel fundamental: ela nos auxilia no processo

de reinvenção e não apenas de repetição. Nesse sentido, o humanismo ricoeuriano passa pelo desvio hermenêutico e coloca o ser humano em contato com os símbolos e com a capacidade de poder narrar sua própria história conectado as suas origens.

Portanto, o humanismo em seu sentido restrito pode ser visto como uma forma de resistência à tentativa do homem moderno em querer se distanciar do seu passado cultural. O ser humano não pode se deixar levar pelo fluxo das influências contraditórias do mundo moderno sem se reenraizar em suas origens; não é possível conservar uma personalidade cultural sem uma tradição viva. Sobre isso, Ricœur afirma:

Posso dizer que o único recurso está talvez em transpor o hiato da distância em ordem a reativar as heranças do passado. Creio bastante na possibilidade de renovar as heranças tradicionais da Antiguidade, porque não podemos ter “futuro” se não temos “passado”. Não podemos ter esperança se não temos memória (Ricœur, 1976, p. 6).

Não podemos esquecer que a cultura greco-latina é a forma pela qual se reequilibra uma alma que está exposta ao exotismo cultural. Para o pensador francês, é necessário ter memória para ter um Eu e estabelecer um encontro com os outros. Imitar os antigos é fazer com eles, isto é, criar uma civilização. Ricœur pontua que a verdade humana se encontra no processo em que “as civilizações se confrontam cada vez mais a partir daquilo que nelas existe de mais vivo, e mais criador”. Dessa forma, ele pensa que “a história dos homens será cada vez mais uma explicação, em que cada civilização desenvolverá sua percepção do mundo no confronto com todas as outras” (Ricœur, 1968, p. 291).

Ao fim e ao cabo, é fundamental o processo de renovação com relação às heranças tradicionais da Antiguidade, pois não podemos ter “futuro” se não temos “passado”. Se não há memória, não podemos ter esperança. A filosofia tem como uma das suas finalidades refazer a memória para não cairmos na repetição, mas para sermos criativos. Dessa forma, a

hermenêutica apresenta um papel fundamental para o estabelecimento desse processo.

Uma segunda forma de pensar o humanismo está conectada com a ideia de que o humanismo surge como resposta ao perigo da objetivação do homem no trabalho e na cultura. Para Ricœur, é função não só das humanidades, mas de toda atividade cultural e da própria filosofia, combater essa “objetivação através da reflexão e da meditação, compensando a adaptação do homem trabalhador a um trabalho finito, e do homem do bem-estar a um prazer limitado” (Ricœur, 1956, p. 4, tradução nossa). Dessa maneira, o humanismo deve ser visto como o próprio movimento de compensação da objetivação pela cultura.

Ricœur pensa que a reflexão a respeito da cultura entendida como lazer nos conduziu a ampliar o problema e a identificar o humanismo com o conjunto de atividades desinteressadas que compensam a objetificação “do homem no trabalho e no bem-estar” (1956, p. 4). O humanismo não é apenas as “humanidades” no sentido literário e artístico, mas sim o “impulso de humanidade” no sentido ético-cultural. Ele afirma que:

Diria, então, [...], que o humanismo é essa convicção prévia de que, através das determinações materiais de uma civilização — determinações geográficas, tecnológicas, econômicas — o homem se quer e se escolhe, e que essa escolha pode ser iluminada, refletida e, assim, melhorada pela atividade dos homens de cultura. O humanismo é, portanto, essa convicção prévia de que a atividade dos homens de cultura é eficaz — de uma eficácia exatamente proporcional ao seu desinteresse; não apesar de seu desinteresse, mas na medida de seu desinteresse (Ricœur, 1956, p. 4, tradução nossa).

A convicção da qual Ricœur fala deve ser compreendida como um crédito inicial concedido à função cultural presente nas sociedades. Esse crédito é justificado de maneira prática, ou seja, através do engajamento que esse critério engendra e que, por sua vez, o renova. Logo, o papel do

homem na cultura não pode ser demonstrado de maneira empírica, mas ele é pressuposto pela convicção, como uma crença racional na garantia de existir historicamente como homem de cultura.

O humanismo enquanto crença na eficácia histórica da vida de cultura não pode ser compreendido como um fideísmo sem fundamento. Há uma racionalidade no conteúdo dessa crença. Ela está ancorada no entendimento de que em toda civilização podemos reencontrar valores em movimento, que fazem dessa civilização “uma opção ou um sentimento a tais valores. É claro que esses valores são mais vividos e praticados do que refletidos; eles estão ‘incrustados’ em modos de vida, costumes, condutas políticas enquanto tais, e eles são o sentido em ação dentro dessa civilização” (Ricœur, 1956, p. 5, tradução nossa).

O pensador francês pontua que o humanismo é sempre uma crítica, no sentido de que esse “impulso de humanidade” acontece de forma reflexiva, por meio de um discernimento e de uma avaliação de tipos civilizatórios, de formas de vida e de maneiras de ser implícitos a uma determinada época.

Conforme Ricœur, o homem de cultura apresenta uma eficácia de longo alcance, em um profundo nível de representações e das imagens diretas que orientam uma civilização. À medida que o homem de cultura não apresenta a preocupação com a realização política de seus valores, ele abre o horizonte das possibilidades, e é dessa maneira que ele contribui com a promoção de um novo homem, sem ter o conhecimento de que homem virá e como virá.

Destarte, é dessa forma que podemos compreender que o humanismo é revolucionário, pois ele projeta o ser humano para frente, introduzindo um sentido. “Seja ao sonhar, seja ao pintar, seja ao criar personagens fictícios, ele está presente no coração do real, sobretudo se não quis expressamente” (Ricœur, 1956, p. 6). Nesse sentido, podemos dizer que o humanismo coloca o ser humano no horizonte do sentido e na contramão do niilismo. Logo, Ricœur compreende que a sociedade contemporânea, marcada pelo consumismo, apresenta uma visão falida de ser humano,

e que “o triunfo da cultura do consumo, universalmente idêntica e integralmente anônima, representaria o grau zero da cultura de criação; isso seria o ceticismo em escala planetária, o niilismo absoluto no triunfo do bem-estar” (1968, p. 285).

O humanismo está relacionado com a potência afirmativa de uma determinada civilização por si mesma, por meio da atividade crítica e criadora dos homens de cultura. O filósofo francês compreende que o homem de cultura não deve ter vergonha de ser um intelectual, visto que ele é um anunciador de uma nova época. Logo, o humanismo professa a eficácia do homem de cultura, mas sem saber como ela se produz. Em última análise, o humanismo pode ser compreendido como uma filosofia dos limites. Ricœur pontua:

Essa filosofia dos limites pertence tanto a uma tonalidade cristã quanto a uma tonalidade kantiana do pensamento. Quando o pensamento cristão fala do Juízo Final, a função desse tema “mítico” [...], é sempre a de destruir as pretensões de um saber absoluto que pretendesse exercer o papel de Julgamento Final sobre o conjunto da história. A escatologia mantém a história aberta, ao adiar o sentido final. Ela se junta, por essa função, à ideia-limite no sentido kantiano: penso o todo e o exijo, mas jamais o conheço. Kant havia aplicado essa regra de ouro apenas à cosmologia, com o uso limitativo do conceito de “coisa em si”. Devemos aplicar essa função limitadora à totalidade da história, e opô-la a todas as pretensões que reivindicam conhecer o sentido total (Ricœur, 1956, p. 9, tradução nossa).

Ao fim e ao cabo, a questão que surge é: Por que ainda chamar essa filosofia dos limites de humanismo? Conforme Ricœur, é aqui que a palavra “homem” toma todo o seu sentido: o homem é verdadeiramente homem quando ele reconhece que é apenas homem. Os antigos nomeavam o homem de “mortal”, inscrito no próprio nome do homem, introduzindo “a referência ao limite no coração mesmo da afirmação de si” (Ricœur, 1956, p. 9, tradução nossa).

Dessa maneira, é preciso destacar que o humanismo, diante da pretensão de um saber absoluto, apresenta-se como o índice do “*não somos mais do que*”, isto é, não somos senão homens. Não se trata de uma mera repetição do conhecido aforismo nietzschiano “*humano, demasiado humano*”. Essa máxima, em Nietzsche, ainda carrega a embriaguez de um suposto saber absoluto. O humanismo, ao contrário, afirma: “*apenas humanos*”. Eis a divisa sóbria do humanismo.

## A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E O HUMANISMO JURÍDICO EM RICŒUR

A partir da reflexão ricoeuriana, compreendemos que o humanismo está ancorado no entendimento de que o homem é verdadeiramente homem a partir do reconhecimento de que ele é apenas homem. Nesse sentido, na tentativa de Ricœur em elaborar o significado do humanismo, a questão antropológica emerge de forma central.

O humanismo recupera a compreensão da centralidade do ser humano e de seus limites. Esse ser humano é entendido como um ser que sofre e age, marcado pela falibilidade e pela capacidade. O ser humano apresenta a ideia de *cogito* partido (*brisé*), que não tem como objetivo propor uma substituição para a noção de um “sujeito exaltado” e nem a de um “sujeito humilhado”, que pode ser encontrado em sua expressão mais extrema no anticogito de Nietzsche. Ricœur procura mostrar no anticogito de Nietzsche não o contrário do *cogito* cartesiano, mas a desconstrução da própria questão por meio da qual o *cogito* supostamente poderia dar uma resposta absoluta (1990, p. 25).

Sendo assim, a reflexão sobre o humanismo em Ricœur está conectada com sua reflexão antropológica. Recuperar a noção de que somos meramente humanos é perceber no horizonte da filosofia ricoeuriana que o ser humano é compreendido como falível e capaz, como aquele que sofre e age.

Nosso filósofo começa seu trabalho de reflexão sobre o ser humano a partir do seu projeto de estabelecer uma filosofia da vontade. Ricœur,

em *L'homme faillible*, não mais afirma a vontade e o ser humano por meio de uma descrição *eidética*. Pelo contrário, procura compreender, a partir da ideia de falibilidade humana, como o ser humano está fadado ao mal, ou melhor, como a possibilidade do mal está inscrita dentro da própria constituição do ser humano.

A falibilidade decorre da fragilidade do sujeito de mediar sua constitutiva desproporção entre finitude e infinitude. Por homem falível, Ricœur compreende que a possibilidade do mal se faz presente no ser humano. Para Johann Michel, não é a fraqueza do ser humano que o torna mal, “mas, em razão dessa fraqueza, o homem é suscetível a agir mal” (2006, p. 51). Podemos afirmar que Ricœur, em sua análise da falibilidade humana, procura mostrar o seguinte entendimento: uma vez suprimida a abstração da culpa, é necessário pensar sobre uma vontade encarnada que, em sua ação, pode ser afetada pelo mal.

O pensador francês em *Finitude et culpabilité* relata que há, no ser humano, uma situação paradoxal. O sujeito é marcado pela realidade do mal e este, por sua vez, deve ser entendido como algo que o próprio homem introduz na realidade e cuja origem lhe antecede. Dessa forma, tal discussão situa-se dentro de uma visão ética, na qual o ser humano também está dentro do horizonte de uma visão trágica e é capaz de realizar o mal. Isso é dado previamente e é inevitável.

Pode-se perceber aqui que o ser humano é marcado pela possibilidade do mal, pois há uma desproporção em sua existência. A dualidade do voluntário e do involuntário é retomada por meio de uma dialética mais ampla, conduzida pelas ideias de desproporção, da polaridade do finito e do infinito e da mediação. A ideia da falibilidade do ser humano aparece a partir da compreensão de que ele apresenta uma fragilidade em mediar sua desproporção diante da finitude e da infinitude.

Ricœur compreende que: por mais que o ser humano seja marcado pelo mal, ele não pode ser visto como um ser ontologicamente fadado ao mal. O filósofo francês não elabora uma visão pessimista da natureza humana. Ele parte da compreensão de que o sujeito é perpassado pelo mal,

mas tem a capacidade de realizar o bem. Esse ser humano é marcado pelo limite da sua constituição ontológica, mas também pela capacidade de agir.

Ao descrever o sujeito como capaz, Ricœur parte da compreensão que identifica o homem como um ser de ação na realidade. Para ele, a noção de capacidade apresenta as possibilidades de compreender esse humano como alguém dotado de certas qualidades as quais o constituem enquanto um ser de ação e enquanto um ser ético ou moral.

Ele afirma que esse conceito de capacidade pressupõe a condição de o indivíduo ser o autor de suas ações, considerando direitos e deveres advindos de um poder-fazer (Ricœur, 2008, p. 23). Segundo Ricœur, o ser humano é identificado por suas capacidades, por aquilo que ele pode fazer. O ser humano refere-se como homem capaz, mas é claro que não pode esquecer-se de que ele continua sendo um ser vulnerável e que sofre. Ao olharmos para o ser humano, podemos pensar que as capacidades somente são vistas por fora, mas elas são sentidas e vividas pelos indivíduos. Para o pensador francês, é possível estabelecer uma tipologia das capacidades de base, compreendendo-as como a articulação do inato com o adquirido.

Nesse sentido, a compreensão de humanismo em Ricœur, ancorada na ideia do homem de cultura e na compreensão do ser como meramente humano, traz à tona a questão antropológica. Esse ser humano é um ser que sofre e age, é falível e capaz. Assim, discutir a ideia de humanismo na antropologia filosófica ricoeuriana nos coloca na direção de pensarmos a possibilidade de um humanismo jurídico.

Portanto, pensar o humanismo, por tal ótica, também é refletir a respeito de quem é o sujeito de direito. Ricœur sustenta:

Gostaria de mostrar que a questão jurídica formal “quem é o sujeito do 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? (Ricœur, 2008, p. 21).

Esse procedimento retroativo, que conduz do direito à moral e da moral à antropologia, convida-nos a concentrar na especificidade da pergunta “*quem?*”, em relação às perguntas: “*o quê?*” e “*por quê?*”. Assim, “*o quê?*” incita à descrição, “*por quê?*”, à explicação; enquanto “*quem?*” incita à identificação. Ricœur explica e acrescenta:

É na natureza desta última operação, pressuposta em todas as discussões sobre a identidade (seja de pessoas, seja de comunidades históricas), que me deterei na primeira parte de minha contribuição. Isto porque, examinando as formas mais fundamentais da pergunta *quem?* e respostas a essa pergunta, somos levados a conferir sentido pleno à noção de sujeito capaz (Ricœur, 2008, p. 21).

Nesse percurso, a noção de capacidade firma-se como referente último do respeito moral e do reconhecimento do ser humano como sujeito de direito. É por meio do nexos íntimo com a ideia de identidade pessoal que podemos atribuir ao sujeito capaz o reconhecimento de que ele é um ser de direitos. Por isso, é fundamental mostrarmos esse nexos ao tratarmos das diversas asserções sobre a identidade pessoal ou coletiva, tais como as respostas às perguntas que implicam o pronome relativo “*quem?*”. É necessário perceber: *Quem* é o sujeito que fala? *Quem* é aquele que realiza esta ou aquela ação? *De quem* é a história narrada? *Quem* é responsável pelo dano ou pelo mal realizado ao outro?

Dentre essas questões, “*Quem fala?*” é a mais primitiva pelo fato de todas as outras utilizarem a linguagem. Somente uma pessoa capaz de designar-se de forma pessoal como o autor de suas enunciações pode responder a tal indagação (Ricœur, 2008, p. 22). “*Quem* é o autor da ação?” revela que a “capacidade de um agente humano para designar pessoalmente como autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres” (Ricœur, 2008, p. 23). Em suma: a capacidade que o ser humano apresenta para designar-se como o autor de suas ações apresenta um significado considerável para a atribuição consequente de direitos e deveres.

Em relação a *quem* pode ser responsável pelo dano ou pelo mal realizado ao outro, podemos pontuar que é o próprio ser humano que será digno da estima de si ou do respeito desde que seja capaz de considerar as ações boas ou más, de “declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados ‘bom’ e ‘obrigatório’ aos próprios agentes” (Ricœur, 2008, p. 24).

Sobre isso, Ricœur discorre:

Acrescentei duas observações a essas considerações. Em primeiro lugar, gostaria de sugerir que há um nexos de implicação mútua entre a auto-estima e a avaliação ética de nossas ações que visem à “vida boa” (no sentido de Aristóteles), assim como há um nexos entre auto-respeito e a avaliação moral dessas mesmas ações submetidas à prova da universalização das máximas da ação (no sentido de Kant). Juntos, auto-estima e auto-respeito definem a dimensão ética e moral do si-mesmo, na medida em que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica. Em segundo lugar, gostaria de dizer que a estima e o respeito de si mesmo não se somam simplesmente às formas de autodesignação consideradas acima, mas as incluem e, de alguma maneira, as recapitulam. Por isso, pode-se perguntar: na qualidade de que podemos nos estimar ou respeitar? Primeiramente, por sermos capazes de nos designarmos como locutores de nossas enunciações, agentes de nossas ações, heróis e narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos (Ricœur, 2008, p. 24-25).

A essas capacidades, acrescentam-se aquelas que consistem em analisar nossas ações em termos de “bom” e “obrigatório”. Estimamo-nos pelo fato de termos a capacidade de estimar nossas próprias ações e também nos respeitamos por sermos capazes de julgar de maneira imparcial nossas ações próprias. Dessa forma, autoestima e autorrespeito se dirigem de forma reflexiva ao ser humano capaz.

Para que o sujeito capaz possa ser reconhecido como um sujeito de direitos, é necessário pensarmos nas condições de atualização de suas aptidões. Nesse foco, é importante a mediação contínua de formas interpessoais de alteridade e de “formas institucionais de associação para

se tornarem poderes reais aos quais corresponderiam os direitos reais” (Ricoeur, 2008, p. 25).

Um tratado deve afetar não somente a necessidade da mediação do outro, mas também atentar para a transformação da própria alteridade em alteridade interpessoal e alteridade institucional. Logo, na tentativa de estabelecimento de uma filosofia dialógica, não podemos cair na tentação de nos restringirmos às relações com o outrem, o que se costuma assentar sob o símbolo do diálogo da relação entre “eu” e “tu”. Para Ricoeur, “somente essas relações merecem ser qualificadas de interpessoais. Mas a esse face-a-face falta a relação com o terceiro, que parece tão primitiva quanto a relação com o tu” (Ricoeur, 2008, p. 25).

Esse ponto é fundamental para entendermos a passagem da ideia de homem capaz para a noção de sujeito de direito, pois é por meio da relação com o terceiro, colocado no plano de fundo da relação com o “tu”, que a base para a mediação institucional demandada pelo estabelecimento de um sujeito real de direito, de um cidadão, é, por fim, garantida. Logo, a mediação pela alteridade de forma geral e a distinção entre o “tu” e o “outro” são estabelecidas no horizonte da antropologia do homem capaz.

É no campo das capacidades que surge a necessidade de uma constituição triádica apta a reger a passagem da capacidade à efetivação. Retornando ao nível do sujeito falante, não podemos ignorar que um sujeito de discurso pode identificar-se e designar-se no horizonte da interlocução. Nesse contexto, existe um locutor em primeira pessoa que corresponde a um destinatário em segunda pessoa. “A enunciação, consequentemente, é no mínimo um fenômeno bipolar, que liga um *eu* e um *tu*, cujos lugares podem ser trocados, sem que as pessoas deixem de ser insubstituíveis” (Ricoeur, 2008, p. 26).

Enquanto as regras dessa troca não são compreendidas, o domínio dos pronomes pessoais não será completo. É somente por meio do pleno domínio de tais convenções que poderemos ver o aparecimento do sujeito de direitos. Isso porque, *assim como eu*, o outro também pode designar-se como *eu* ao falar. Conforme Ricoeur:

A expressão *assim como eu*, já anuncia o reconhecimento do outro como meu igual em termos de direitos e deveres. Dito isso, vemos logo em seguida que essa análise, na qual o outro figura apenas como um *tu*, fica truncada. Não só lhe falta o *ele/ela* da tríade dos pronomes (aquele ou aquela de quem se fala), mas também lhe falta a referência ao próprio instituto da linguagem, na qual se enquadra a relação interpessoal do diálogo. Nesse sentido, *ele/ela* representa o instituto, na medida em que este engloba todos os locutores de uma mesma linguagem natural que não se conhecem e só estejam interligados pelo reconhecimento das regras comuns que distinguem uma língua de outra. Ora, esse reconhecimento não se reduz apenas à adoção das mesmas regras por todos, mas comporta a confiança que cada um deposite na *regra de sinceridade*, sem a qual o intercâmbio linguístico seria impossível. Espero que cada outro queira dizer o que está dizendo, *means what he/she says*, essa confiança assenta o discurso público numa base fiduciária na qual o outro aparece como terceiro, e não mais simplesmente como *tu*. A bem da verdade, essa base fiduciária é mais que uma relação interpessoal, é a condição institucional de toda e qualquer relação interpessoal (Ricoeur, 2008, p. 26-27).

Essa mesma relação triádica *eu/tu/terceiro* também é descoberta no plano da pergunta “*quem age?*”. A capacidade que o ser humano capaz apresenta de designar-se como o autor de suas ações está inserida em um horizonte de interação por meio do qual o outro surge como o *meu* antagonista ou o *meu* coadjuvante, em relações que alternam entre o conflito e a interação.

É nesse horizonte da ação que compreendemos cada agente e a forma como eles estão conectados a outros por intermédio dos sistemas sociais de diversas ordens. Por ordens de reconhecimento, podemos, portanto, compreender as organizações que estruturam os processos de interação:

sistemas jurídicos, técnicos, monetários, fiscais, burocráticos, pedagógicos, científicos, de comunicação de massa, entre outros.

Destarte, o reconhecimento do outro carrega a ideia de reciprocidade, a qual, na filosofia ricoeuriana, assinala não somente a aplicação da regra jurídica, mas também a legalidade “expandida, entendida também às relações sociais e institucionais” (Salles, 2011, p. 109). Logo, a ideia de reconhecimento de Ricœur permite-nos refletir a partir da noção de mutualidade, que não deve ser vista apenas no sentido de gratidão, mas também de superação da dissimetria inicial percebida em estados de conflitos intensos e marcados pelo signo da luta e da disputa.

O sistema democrático surge na ordem dos sistemas de reconhecimento. Perceber o reconhecimento como o âmago dessa organização é um valor que precisa ser lembrado na contraposição a uma abstração sistemática por meio da qual se procura banir a consideração das iniciativas e das intervenções utilizadas pelos seres humanos para defrontar o sistema. “Inversamente, o fato de a organização dos sistemas sociais ser a mediação obrigatória do reconhecimento é a coisa que deve ser firmada em contraposição a um comunitarismo personalista que sonhe em reconstruir o elo político” (Ricœur, 2008, p. 27-28), baseado no modelo do elo interpessoal ilustrado pela amizade e pelo amor.

Para Ricœur:

seria possível duvidar de que a identidade narrativa apresente a mesma estrutura ternária do discurso e da ação. De modo algum. As histórias de vida estão a tal ponto imbricadas umas nas outras, que a narrativa que cada um faz ou recebe de sua própria vida se torna o segmento das outras narrativas que são as narrativas dos outros. Podemos então considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem, cada uma por si e umas às outras, por sua identidade narrativa (Ricœur, 2008, p. 28).

Ao fim e ao cabo, refletindo sobre a historiografia, o filósofo pensa que a própria história pode ser entendida como uma instituição cuja finalidade seria a de manifestar e de preservar o horizonte temporal das ordens do reconhecimento que pontuamos.

Assim, no exercício de olharmos para nós mesmos, chegamos ao nível propriamente ético da autoestima e à sua contribuição fundamental para a constituição de um sujeito capaz. O caráter intersubjetivo da responsabilidade é evidente, e isso fica explícito por meio do exemplo da promessa. Nesse exemplo, percebemos como o “outro” está implicado de vários modos: “como beneficiário, como testemunha, como juiz e, mais fundamentalmente, como aquele que, contando comigo, com a minha capacidade de cumprir a palavra, me chama à responsabilidade, me torna responsável” (Ricœur, 2008, p. 28).

Essa conexão social estabelecida por meio dos contratos é inserida na estrutura de confiança, a qual garante a base jurídica às palavras mutuamente dadas. A regra de reconhecimento está ancorada na ideia de que os pactos devem ser observados e isso ultrapassa o face-a-face da promessa de pessoa a pessoa. Sendo assim, aquele que está diante não deve ser visto como o “tu”, mas sim como o terceiro, designado cada um de maneira notável pelo pronome pessoal, mas não anônimo. Ricœur sustenta:

Chegamos ao ponto em que o âmbito *político* aparece como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas. Os meios pelos quais ele exerce essa função consistem, em primeiro lugar, na instauração daquilo que Hannah Arendt chamava de “espaço público de visibilidade”. Essa expressão prolonga um tema proveniente do Iluminismo, o de “publicidade” no sentido de trazer a lume, sem junções nem dissimulações, toda a rede de fidelidades dentro da qual cada vida humana desenrola sua breve história. Essa noção de *espaço público* expressa principalmente a condição de pluralidade resultante da extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que, na qualidade de terceiros, ficam fora do face-a-face entre o *eu* e o *tu*. Por

sua vez, essa condição de pluralidade caracteriza o querer-conviver de uma comunidade histórica — povo, nação, região, classe etc. —, querer irreduzível às relações interpessoais. É a esse querer-conviver que a instituição política confere uma estrutura distinta de todos os sistemas caracterizados acima como “ordens de reconhecimento” [...]. Conforme indica a palavra, o poder político, através de todos os níveis de poder considerados acima, apresenta-se em continuidade com o poder por meio do qual caracterizamos o homem capaz (Ricœur, 2008, p. 29).

A justiça deve ser vista como o valor ético que pertence a esse nível político da instituição. Ela é a primeira virtude das instituições sociais. Nessa ótica, o defrontante da justiça não será o “tu” identificável pelo seu rosto, mas cada um na qualidade de terceiro. Assim, a aplicação da regra de justiça às interações dos seres humanos pressupõe a possibilidade de pensar a sociedade como um grande sistema de doação de valores mercantis no campo econômico. Aqui, a justiça tem a mesma extensão das ordens de reconhecimento.

Portanto, a pergunta a respeito de quem seria o sujeito do direito é respondida com a ideia de que esse sujeito, o de direito, é aquele mesmo sujeito digno de respeito. Esse ser acha definição na enumeração das capacidades atestadas nas respostas dadas a uma série de perguntas formuladas por “quem”, que culminam na indagação a respeito da imputação dos atos, isto é, da autoria da ação do ser humano. Nesse viés, as capacidades, na falta de mediações pessoais e institucionais, seriam abortadas ou recalçadas.

Destarte, os direitos atrelados às capacidades são constituintes dos direitos do homem. Eles estão vinculados ao ser humano na qualidade de humano, e não na qualidade de um mero membro de uma comunidade política específica concebida como fonte de direitos positivos (Ricœur, 2008, p. 30-31). Além disso, sem a mediação institucional, o ser humano acaba sendo apenas um rabisco de homem. Para a sua realização, é

necessário que ele faça parte de um corpo político. O indivíduo procedente dessa mediação institucional “só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que, somando-se às condições necessárias pertinentes a uma antropologia filosófica, se torna uma condição suficiente de transição” do ser humano capaz para o cidadão real (Ricœur, 2008, p. 31).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão ricoeuriana sobre o humanismo conduz-nos a uma reconfiguração profunda da compreensão do ser humano. Em oposição às concepções clássicas que exaltavam a autonomia absoluta do sujeito, Ricœur elabora um humanismo marcado pela consciência dos limites, da falibilidade e da vulnerabilidade. O homem é verdadeiramente humano na medida em que reconhece que é apenas homem, ser finito, atravessado pela possibilidade do mal, mas igualmente dotado de capacidade de falar, agir, narrar e responder por seus atos.

Nesse horizonte, o humanismo deixa de ser um projeto de exaltação do homem para tornar-se uma tarefa hermenêutica e ética: interpretar o sentido da existência humana à luz de sua ambiguidade constitutiva. A antropologia filosófica de Ricœur, ao integrar falibilidade e capacidade, permite compreender o ser humano como mediador entre a finitude e a infinitude, entre o sofrimento e a ação, entre o mal e a possibilidade do bem. É dessa tensão que emerge a dignidade do sujeito — não como dado natural, mas como conquista reflexiva.

Ao conceber o homem como ser falível e capaz, Ricœur abre caminho para uma filosofia prática que culmina na noção de “sujeito capaz” — aquele que pode designar-se como autor de suas ações e, portanto, como sujeito de imputação ética e jurídica. O humanismo, por essa via, reencontra sua dimensão política: reconhecer o outro como igual em direitos e deveres é a expressão concreta do reconhecimento de si como homem capaz. O

direito, a moral e a política articulam-se, assim, em torno de uma mesma estrutura antropológica fundada no poder-fazer e no poder-responder.

Dessa forma, o humanismo ricoeuriano é, em última instância, um humanismo do reconhecimento. Ele realiza-se no movimento que conduz o sujeito da estima de si ao respeito do outro, da responsabilidade individual à mediação institucional. A justiça, compreendida como virtude das instituições, é a expressão mais elevada dessa ética do reconhecimento, pois garante que cada ser humano, em sua singularidade, possa ser efetivamente considerado sujeito de direito.

Reabilitar o humanismo, portanto, não significa retomar uma antiga confiança na razão ou na natureza humana, mas assumir a tarefa de reinterpretar continuamente o sentido do ser humano à luz de sua falibilidade e de sua capacidade. O humanismo, em Ricoeur, é uma hermenêutica da condição humana: compreender o homem é compreender o modo como ele faz-se e refaz-se no exercício da ação, da linguagem e da justiça. Assim, mesmo consciente de sua fragilidade, o homem permanece capaz — capaz de compreender e ser compreendido, de reconhecer e ser reconhecido, de agir e de responder. É nesse poder de responder, ético e político, que o humanismo reencontra sua verdade mais profunda.

## REFERÊNCIAS

- FÈVRE, Louis. *Penser avec Ricœur — introduction à La pensée et à l'action de Paul Ricœur*. Lyon: Chronique Sociale, 2003.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricœur L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricœur*. Tradução: Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral — problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- MICHEL, Johann. *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2006.
- RICŒUR, Paul. Que signifie “humanisme?” *In: Comprendre*; Revue de la société européenne de culture. n°15, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, [1960] 1988.
- \_\_\_\_\_. *História e verdade*. Tradução: F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.
- \_\_\_\_\_. Entrevista com Paul Ricœur [sobre a crise da filosofia]. *In: La philosophie d'aujourd'hui*. Lausanne-Barcelone: Éditions Grammont-Salvat Editores, 1976 (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). (II.A.314a.)
- \_\_\_\_\_. *Soi-Même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Leituras 2. A região dos filósofos*. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Da Metafísica à Moral*; seguido de Paul Ricœur, “Autobiografia intelectual”. Tradução: Sílvia Menezes e Antonio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Montparnasse: Éditions Stock, 2004.

- \_\_\_\_\_. *O justo 1 — a justiça como regra moral e como instituição*.  
Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SALLES, Sérgio de Souza. Paul Ricœur e o humanismo jurídico moderno — o reconhecimento do sujeito de direito. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, v. 2, p. 106–117, 2011.
- \_\_\_\_\_. Paul Ricœur e o paradoxo dos direitos humanos. *Peri*, v 6, n. 2, p. 209-228, 2014.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricœur Une Poétique De La Morale — aux fondements d' une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Press Universitaires de Louvain, 1996.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. V. I.