

Do sofrimento indigno à dignidade do sujeito dos direitos humanos

- From unworthy suffering to the dignity of the human rights subject
- Del sufrimiento indigno a la dignidad del sujeto de derechos humanos

Sergio Salles¹

Maurício Pires Guedes²

Claudia Maria Ferreira de Souza³

Resumo: Há vigorosas críticas acadêmicas acerca do surgimento dos direitos humanos como padrão ético e jurídico universal, a partir do qual se deve avaliar a violência injusta, o sofrimento indigno e as vulnerabilidades históricas dos seres humanos. Com esse olhar crítico, Dembour (2006), Hastrup (2003) e Adorno (1998) defendem que as concepções de justiça baseadas na representação ética e jurídica dos direitos humanos deturpam e instrumentalizam nossas experiências de sofrimento, vulnerabilidade e violência. No entanto, tanto os críticos quanto os defensores da dignidade humana como conteúdo substantivo dos direitos humanos concordam em suas indignações teó-

1 Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Petrópolis. sergio.salles@ucp.br

2 Doutorado em Direito pela Universidade Veiga de Almeida, Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Petrópolis. mauricio.guedes@ucp.br

3 Mestre em Advanced Studies in Mediation pelo Institut Universitaire Kurt Bösch. Mestranda em Direito da Universidade Católica de Petrópolis. cmfsouza@tjrj.jus.br

ricas e práticas diante da persistência histórica de sofrimentos injustos. Isso não implica, contudo, que existam convergências entre esses autores quanto à própria noção do que seja “sofrimento injusto” ou “sofrimento indigno”. O objetivo do presente estudo é evidenciar as intuições e convicções compartilhadas entre Habermas (2012) e Ricoeur (1991; 2019) na defesa da dignidade humana. A primeira delas diz respeito à função reveladora que os sofrimentos históricos desempenham em prol de nossas intuições éticas, morais e jurídicas, acerca do que é, mas não deveria ser. A segunda consiste em interpretar a dignidade da pessoa humana como um conteúdo ético e moral substantivo para os direitos humanos.

Palavras-chave: Sofrimento indigno. Dignidade da pessoa humana. Direitos Humanos.

Resumen: Existe una vigorosa crítica académica a la aparición de los derechos humanos como norma ética y jurídica universal con respecto a la cual evaluar la violencia injusta, el sufrimiento indigno y las vulnerabilidades históricas de los seres humanos. Con esta mirada crítica, Dembour (2006), Hastrup (2003) y Adorno (1998) sostienen que las concepciones de la justicia basadas en la representación ética y jurídica de los derechos humanos tergiversan e instrumentalizan nuestras experiencias de sufrimiento, vulnerabilidad y violencia. No obstante, tanto los críticos como los defensores de la dignidad humana como contenido sustantivo de los derechos humanos coinciden en su indignación teórica y práctica ante la persistencia histórica del sufrimiento injusto. Ello no implica, sin embargo, que exista convergencia entre estos autores sobre la noción misma de lo que es “sufrimiento injusto” o “sufrimiento indigno”. El objetivo del presente estudio es poner de relieve las intuiciones y convicciones compartidas entre Habermas (2012) y Ricoeur (1991; 2019) en la defensa de la dignidad humana. La primera de ellas se refiere a la función reveladora que los sufrimientos históricos desempeñan en aras de nuestras intuiciones éticas, morales y jurídicas sobre lo que es, pero no debería ser. La segunda consiste en interpretar la dignidad de la persona humana como un contenido ético y moral sustantivo para los derechos humanos.

Palabras clave: Sufrimiento indigno. Dignidad de la persona humana. Derechos humanos.

Abstract: There is vigorous scholarly criticism of the emergence of human rights as a universal ethical and legal standard against which to assess unjust violence, unworthy suffering, and the historical vulnerabilities of human beings. With this critical eye, Dembour (2006), Hastrup (2003), and Adorno (1998) argue that conceptions of justice based on the ethical and legal representation of human rights misrepresent and instrumentalize our experiences of suffering, vulnerability, and violence. Nevertheless, both critics and advocates of human dignity as the substantive content of human rights agree in their theoretical and practical outrage at the historical persistence of unjust suffering. This does not imply, however, that there is convergence among these authors on the very notion of what is “unjust suffering” or “unworthy suffering”. The aim of the present study is to highlight the intuitions and convictions shared between Habermas (2012) and Ricoeur (1991; 2019) in the defense of human dignity. The first of these concerns the revelatory function that historical sufferings play for the sake of our ethical, moral, and legal intuitions about what is, but should not be. The second consists in interpreting the dignity of the human person as a substantive ethical and moral content for human rights.

Keywords: Undignified suffering. Dignity of the human person. Human rights.

Introdução

Qualquer que seja a perspectiva teórica adotada sobre a relação entre direitos humanos e dignidade humana, urge pensá-los sem otimismo especulativos, frequentemente denunciados por sua retórica em favor de uma esperança jurídica e política infundada ao desconhecer as lágrimas, a vulnerabilidade e o sofrimento histórico dos seres humanos.

Dobard (2013, p. 140) chama atenção para esse problema da falsa esperança nos seguintes termos:

A ideia de direitos humanos dá esperança aos detentores de direitos. No centro dessa esperança está a crença de que as relações sociopolíticas podem ser (re)estruturadas de forma a evitar ou remediar o sofrimento e, de forma mais geral, a injustiça. Mas na ausência de meios eficazes para garantir que os direitos humanos possam ser mantidos e, portanto, funcionem adequadamente, essa esperança corre o risco de ser ou se tornar completamente falsa (Tradução nossa)⁴

4 [Texto original] “The idea of human rights extends hope to rights-holders. At the center of this hope is the belief that sociopolitical relations can be (re)structured in ways that avoid or remedy suffering and, more generally, injustice. But in the absence of effective means to ensure that human rights can be maintained and thus function

A partir do sofrimento e da vulnerabilidade histórica dos seres humanos, sustentam-se críticas vigorosas sobre a ascensão e o império dos direitos humanos como padrão ético e jurídico universal a partir do qual se deve julgar a violência injusta, o sofrimento indigno e as vulnerabilidades históricas dos seres humanos. Com essa mentalidade crítica, as reflexões e os argumentos de autores como Dembour (2006), Hastrup (2003) e Adorno (1998) procuram defender que as concepções de justiça baseadas na representação ética e jurídica dos direitos humanos distorcem e instrumentalizam nossas vivências do sofrimento, da vulnerabilidade e da violência.

De acordo com esses teóricos, a força normativa da ideia de justiça e das instituições políticas calcadas na representação dos direitos humanos não conseguem mitigar e muito menos eliminar a violência, o sofrimento, o medo e a ameaça, persistentes em nosso mundo. Ao contrário, podem reforçar aqueles poderes assimétricos e desigualdades históricas que fomentam a violência, o sofrimento e a vulnerabilidade humana. Há assim um chamado específico para a filosofia em tempos de desorientação crescente em torno do que realmente nos une em um mundo de persistentes injustiças. Como adverte Adorno (1998, p. 14):

A persistência ininterrupta do sofrimento, do medo e da ameaça exige que o pensamento que não pode ser realizado não seja descartado. Depois de ter perdido sua oportunidade, a filosofia deve saber, sem qualquer atenuante, por que o mundo - que poderia ser o paraíso aqui e agora - pode se tornar o próprio inferno amanhã. (Tradução nossa)⁵

Dentre o que pode ser pensado, ainda que dificilmente seja realizável, há um mundo humano no qual o que nos une possa ser efetivamente mais forte do que aquilo que nos divide. Mas, como adverte Adorno acima, a persistência não diminuída do sofrimento, do medo e da ameaça exige que não seja descartado o que ainda não foi realizado historicamente. E o que ainda está por ser realizado historicamente é um mundo no qual a dignidade humana seja reconhecida como o que nos une mais forte do que os sofrimentos injustos que nos dividem.

Conscientes das dificuldades teóricas e práticas do presente empreendimento especulativo, busca-se esclarecer o que seja sofrimento injusto como função de descoberta da dignidade da pessoa humana. Assim, pretende-se evidenciar duas convicções partilhadas entre Habermas e Ricoeur em defesa

properly, that hope runs the risk of being or becoming completely false.”

5 [Texto original] “The undiminished persistence of suffering, fear, and menace necessitates that the thought that cannot be realized should not be discarded. After having missed its opportunity, philosophy must come to know, without any mitigation, why the world—which could be paradise here and now—can become hell itself tomorrow.”

da dignidade humana. A primeira diz respeito à função de descoberta que os sofrimentos históricos desempenham em favor de nossas intuições éticas, morais e jurídicas sobre o que é, mas não deveria ser. A segunda consiste em interpretar a dignidade da pessoa humana como um conteúdo ético e moral substantivo para os direitos humanos, sem depender de qualquer pressuposto metafísico e/ou teológico. Enfim, reconhecem-se igualmente as dificuldades filosóficas em torno de um esclarecimento comum aos autores sobre o que seja sofrimento injusto. Por isso, ao entrelaçar as reflexões de Habermas às de Ricoeur, espera-se contribuir para ressaltar as convicções teóricas partilhadas subjacentes à tese do sofrimento injusto como função de descoberta da dignidade da pessoa humana⁶.

Descobrir a dignidade humana pelo sofrimento injusto

“Nós, homens, aprendemos uns dos outros.”

Jürgen Habermas

Ao longo de sua carreira, Habermas vem se demonstrando um defensor da dignidade humana e dos direitos humanos contra o ceticismo que afeta a responsabilidade política nas democracias pós-seculares. Como destacam Silveira Fernandes e Salles (2018, p.54):

Contra as correntes céticas e relativistas, que afastam o princípio da universalidade dos direitos humanos e inclusive a possibilidade de proteção internacional desses mesmos direitos, Habermas (2012) reafirma a necessidade de garantir eficácia aos direitos humanos universalmente, como forma de resguardar a dignidade de todos, principalmente das vítimas marginalizadas da civilização, cujo sofrimento é injusto. Sustenta ainda a importância de um conteúdo racional e universal da moral baseada na autonomia do julgamento moral, no respeito por todos e na responsabilidade solidária de cada um pelo outro [...]. Defende, portanto, um universalismo bem entendido, que afaste a desconfiança de uma política que a todos iguala e assimila independentemente de suas diferenças. Dirige-se, assim, para um tipo especial de universalismo moral, que não faz desapa-

6 As convicções partilhadas entre os autores não se resumem à tese aqui em discussão. Ricoeur manteve-se um leitor das obras de Habermas em torno de diversos paradoxos teóricos tais como os da assimetria do poder político e da ação política; da autonomia e da vulnerabilidade; do universalismo e do contextualismo. Mais do que paradoxos, Ricoeur recolheu o sentido comum prático que tais paradoxos precisam ensejar a cada vez que o pensamento filosófico se vê desafiado a pensar mais para agir melhor. Para uma visão dessa interlocução, recomenda-se AQUINO (2019) e SALLES (2014a).

recer a estrutura relacional da identidade e da diferença.

No trecho em destaque e no artigo supracitado, não há uma definição ou um esclarecimento maior do que seja “sofrimento injusto”. E isso se deve pela própria força moral intuitiva sempre pressuposta na argumentação apresentada por Habermas em seus escritos. Em particular, no seu artigo “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”, Habermas (2012) argumenta que os direitos humanos são especificações jurídicas e políticas da dignidade humana, sua fonte moral, contra o sofrimento injusto.

Essa relação intrínseca explica a fonte e o conteúdo moral dos direitos humanos em sua característica distintiva: direitos humanos foram concebidos, institucionalizados e constitucionalizados como parte de uma luta histórica da razão comunicativa para a implementação efetiva dos valores morais fundamentais de um universalismo igualitário, em termos de leis constitucionais coercitivas contrárias às injustiças e aos sofrimentos históricos⁷.

A sua tese principal pode ser assim enunciada: tanto o conceito de direito quanto o de humanidade são co-originários (*gleichursprünglich*) e, portanto, constitutivos de uma concepção dos direitos humanos que serve de espinha dorsal aos direitos fundamentais já existentes ou ainda por serem descobertos.

A discrepância temporal entre a história dos direitos humanos e a introdução do conceito de dignidade na legislação, é notável conforme alerta o próprio Habermas (2012, p.10), a tal ponto que hoje se discute se há ou não um conteúdo moral proveniente da dignidade da pessoa humana para o conceito e a legislação dos direitos humanos.

Embora suas raízes ocidentais ainda sejam objeto de intenso debate, Habermas (2012) apresenta um breve histórico das ideias que contribuíram histórica e filosoficamente para o conteúdo moral da dignidade da pessoa humana, que só foi formalmente incorporado ao discurso dos direitos humanos em meados do século XX.

Por sua recente incorporação jurídica e política, a consagração oficial da dignidade humana nos direitos humanos poderia indicar ser uma ideia relativamente recente e que sua aplicação ao passado, especialmente a partir das transformações ocorridas no âmbito dos direitos subjetivos desde o século XVII, poderia ser realizada de forma retrospectiva.

É possível argumentar em sentido contrário que a relação entre a dignidade humana e os direitos humanos é mais antiga do que essa consagração

7 Em função dos limites do presente artigo, não se discutem as diferentes definições teóricas dos direitos humanos e dignidade humana na vasta obra de Habermas. Para tanto, recomenda-se ao leitor o artigo de Georg Lohmann (2013). Destaca-se, porém, que Georg Lohmann (2013) não apresenta em sua análise justamente as implicações do artigo de Habermas (2012).

oficial parece sugerir. Com efeito, Habermas (2012) sustenta que a ideia de direito é fundamentada nos valores da dignidade humana, os quais constituem a fonte moral que confere conteúdo aos direitos humanos. Essa perspectiva é corroborada por outra análise que aponta a vivência de situações que envolvem a violação da dignidade humana como tendo uma “função de descoberta”, que transcende o direito e explicita a substância normativa da dignidade humana igual de cada um. De acordo com essa visão, as condições históricas modificadas convertem em tema e tornam consciente algo que já estava inscrito nos direitos humanos desde o seu início, ou seja, a importância da dignidade humana como valor fundamental (HABERMAS, 2012, p.13).

A promoção dos direitos humanos, a partir da violação da dignidade da pessoa, deve ser compreendida, dentro desse contexto, como um processo contínuo e adaptativo desde o seu surgimento, capaz de acompanhar as transformações sociais e atender às necessidades humanas em constante mudança.

Para Habermas os direitos humanos testemunham a autonomia moral do sujeito, que, por sua vez, está ancorada em conteúdos morais que são historicamente conhecidos em razão do sofrimento humano da violação da dignidade da pessoa humana: “O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p. 11). Por isso, defende a hipótese segundo a qual o vínculo conceitual entre direitos humanos e dignidade humana se encontra já desde o início da histórica luta contra o sofrimento injusto. Sendo assim, tal vínculo conceitual “deve poder ser demonstrado também no próprio desenvolvimento do direito” (HABERMAS, 2012, p. 11).

De fato, torna-se necessário um olhar reflexivo acerca da interdependência destes conceitos com vistas a compreender que a dignidade da pessoa humana é uma fonte moral da qual os direitos humanos e os direitos fundamentais extraem seu conteúdo. A dignidade da pessoa humana serve, dentro desse contexto, como uma forma de explicitar essa substância normativa que sempre esteve presente, mas que somente viria a se tornar evidente por intermédio da defesa e da concretização dos direitos humanos.

Daí a importância para Habermas da história enquanto meio para o reconhecimento de que o sofrimento não é um destino inelutável do ser humano. Isso significa que a experiência da violação da dignidade humana, nos diferentes períodos históricos, tem exatamente uma função de descoberta:

À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas *outras* dimensões do sentido de dignidade humana. Essas características da dignidade humana, especificadas em cada ocasião, podem levar tanto a uma *maior* exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de *novos* direitos fundamentais. Com isso a intuição implícita

no pano de fundo penetra de início a consciência dos atingidos e depois os textos do direito, para então ser conceitualmente articulada. (HABERMAS, 2012, p.14)

O conceito de dignidade humana emerge assim de uma notável generalização dos significados particularistas de “dignidades” que outrora estavam ligadas às funções honoríficas e filiações específicas de status dos cidadãos e honras sociais. Apesar de seu significado abstrato, “dignidade humana” ainda retém de seus conceitos precursores particularistas a conotação de depender do reconhecimento social de um status - neste caso, o status da igualdade entre sujeitos dignos.

Habermas propõe assim que a relação entre a dignidade humana e os direitos humanos seja mais antiga do que a consagração oficial da dignidade humana nos direitos humanos no século XX. E isso só pode ser entendido a partir da histórica violação da dignidade humana cuja “função de descoberta” transcende o direito e explicita a substância normativa da dignidade humana. Essa perspectiva histórica é importante para compreender a interdependência dos conceitos de dignidade humana e direitos humanos.

Ao sustentar sua hipótese reconstruindo a história do entrelaçamento entre dignidade humana e direitos humanos, o filósofo alemão defende que os direitos humanos foram desenvolvidos como respostas políticas e jurídicas às violações específicas da dignidade humana e, portanto, podem ser concebidos como uma especificação da dignidade humana, tanto no âmbito constitucional quanto no internacional. Ademais, considera que somente a filiação a uma comunidade política constitucional pode proteger, ao conceder direitos iguais, ao pressuposto da igual dignidade humana de todos e de cada um dos seres humanos.

Em síntese, a vivência histórica da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta que transcende o direito e explicita a substância normativa da dignidade humana. As experiências de violação da dignidade humana, nos mais diversos contextos históricos, tem exatamente uma função de descoberta na qual as características da dignidade humana, especificadas em cada ocasião, podem levar tanto a uma maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de novos direitos fundamentais.

A tese defendida por Habermas (2012) sobre o sofrimento injusto pressupõe intuições morais sobre o que não deveria ser. Pressupõe ainda uma convicção a respeito de certos conteúdos morais que deveriam ser o núcleo substantivo da ideia de dignidade humana, tais como o de igual respeito a cada uma e a todas as pessoas humanas. Restaria saber se a defesa do conteúdo moral substantivo da dignidade humana para os direitos humanos a

partir da consciência histórica do sofrimento injusto não colocaria Habermas em uma direção teórica diversa daquela que sustentou em:

À teoria moral cabe exigir-lhe e confiar-lhe que ilumine o núcleo universalista de nossas *intuições morais* e, assim, constitua uma refutação do ceticismo valorativo. Mas, além disso, *ela deve se abster de fazer contribuições substanciais próprias*. Ao limitar-se a apontar e reconstruir o processo de formação da vontade comum, abre espaço para os próprios afetados, que devem encontrar respostas para questões morais práticas, questões que chegam a eles com a objetividade e a urgência do histórico. *O filósofo moral não tem acesso privilegiado às verdades morais*. (HABERMAS, 2012, p. 129) (Tradução e grifos nossos)⁸

Os limites da filosofia moral no trecho citado são justificados pelo autor face às “quatro grandes desgraças” morais-políticas persistentes na contemporaneidade: 1) a fome e a miséria no terceiro mundo; 2) a tortura e a contínua violação da dignidade humana nos “Estados sem direitos”; 3) o desemprego crescente somado às assimetrias na distribuição da riqueza; 4) o risco de autodestruição da vida em nosso planeta. Novamente, constata-se aqui a força intuitiva do que “não deveria ser” mas “ainda é”, pressuposta pelo argumento contrário ao ceticismo moral em favor da responsabilidade política dos que buscam a formação de uma vontade comum contra o sofrimento injusto em nome da igual dignidade humana em sociedades pós-seculares nos quais os direitos humanos ainda aguardam por sua efetivação política.

Em contraste com o princípio universalista do igual respeito pela dignidade humana, a noção de “sofrimento injusto” carrega consigo a representação do “sofrimento que é mas não deveria ser”, do qual dificilmente se separará o teor normativo daquele subjetivo que lhe é intrínseco.

Para ser uma fonte de motivação e de descoberta para a formação de comunidades políticas solidárias que se baseiam numa certa concepção partilhada do que não deveria ser por ser indigno, será preciso conceder que por “sofrimento injusto” há mais do que uma concepção subjetiva e solipsista da(s) dor(es) humana(s). E isso nos conduz a refletir sobre o sofrimento como o que nos dá o que pensar mais para agir melhor uns com e para os outros segundo uma concepção política partilhada do que seja digno para cada um e todos os seres humanos.

8 [Texto original] “A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales. Al limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común hace sitio para los afectados mismos que son quienes, por su propia cuenta, han de encontrar respuesta a las cuestiones práctico morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales.”

Descobrir as (in)capacidades humanas pelo sofrimento injusto

"[...] a Declaração dos Direitos Humanos faz apelo à nossa capacidade de indignação face à sua violação" Paul Ricoeur

A questão do sofrimento injusto perpassa a vasta obra de Paul Ricoeur desde "A Simbólica do Mal" até "Percurso do Reconhecimento", com variações e matizes que a cada vez enriquecem a interpretação das vivências humanas mais comuns e mais universais do sofrer (RICOEUR, 2019, p. 93). Sem a pretensão de abarcar suas obras em uma concepção sintética, busca-se outrossim acompanhar as reflexões do filósofo francês, primeiramente, sobre a vivência do sofrimento involuntário até a qualificação ético-moral do sofrimento indigno.

No primeiro tomo de "Filosofia da Vontade", Ricoeur insere suas considerações mais gerais sobre o sofrimento humano como o que é vivido, sentido como não-ser (antes mesmo de ser pensado), oferecendo a seguinte descrição:

O sofrimento é o não-ser sentido antes de ser pensado; estou entregue a ele, abandonado, e ainda mais perfidamente negado que o sofrimento é uma das formas mais vívidas de autoconsciência [...]; no sofrimento, a consciência se separa, se concentra e se conhece negada (RICOEUR, 1988, p. 423) (Tradução nossa)⁹

O sofrimento humano de negação de si é antes de tudo existencial e, por isso, há de ser interpretado filosoficamente como vivido mais do que pensado, sentido pela consciência cindida, diminuída, abandonada e até mesmo esquecida. O sofrimento é uma vivência consciente dolorosa de si-mesmo, que não se confundirá jamais com a dor física porque no sofrimento, o ser consciente isola-se, retira-se em si mesmo ao se sentir-se negado. Tal análise ricoeuriana integra sua preocupação com o involuntário, ou seja, com aquela estrutura subjacente à existência humana que paradoxalmente a sustenta ao se ocultar e silenciar. O sofrimento sentido e vivido como ruptura, separação, diminuição manifesta-se como uma das experiências existenciais do involuntário.

Há, porém, que se reconhecer uma diferença nas formas de vivência do sofrimento em relação a outros involuntários (p. ex., o nascimento), espe-

9 [Texto original] "La souffrance est le non-être senti avant que d'être pensé; j'y suis livré, délaissé, et d'autant plus perfidement nié que la souffrance est une des formes les plus vives de la conscience de soi [...]; en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se connaît niée."

cialmente pela relação estabelecida com os outros pelo corpo sofredor, tornado agora sinal para os outros, indecifrável por princípio, mas sempre oferecido à decifração pela reciprocidade e pela solicitude humanas. E, por isso, o sofrimento atua como revelador do involuntário ao sublinhar também os sentidos e significados variáveis de suas vivências intencionais e interpessoais.

O caráter enigmático do sofrimento entre o decifrável e o indecifrável da existência, oferece a Ricoeur a oportunidade de dizer que “o sofrimento dá que pensar” assim como “o símbolo dá que pensar”. Nessas expressões, indicam-se ao menos três nortes. Em primeiro lugar, o sentido do sofrimento não pode ser constituído solipsisticamente por cada sujeito, na medida em que ele é também um fenômeno humano compartilhado, entre o involuntário e o voluntário, entre o não-dito e o dito, entre o perdoável e o imperdoável.

Em segundo lugar, o que é dado a pensar é sobre um certo limiar em que o próprio pensar se vê limitado ante a força, a intensidade e a persistência do sofrimento humano.

Em terceiro lugar, quando injusto, o sofrimento exige mais do que uma posição teórica de sentido e justificação, pois convoca à constituição de formas legais de proteção da dignidade humana para que se possa viver com e para os outros em instituições justas. É sobre esse último ponto que “O si-mesmo como um outro” bem como “O Justo” oferecem elementos para pensar a vulnerabilidade humana patente no sofrimento injusto como condição de possibilidade dos direitos humanos em sua função de descoberta da dignidade humana.

Mas, antes, recorde-se que dois anos após a publicação de “O si-mesmo como um outro” (1990) e antes de “O Justo” (1995), Ricoeur retoma a discussão do sofrimento em sua comunicação “Sofrimento não é dor”, realizada por ocasião do colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992. Nela, conserva como hipótese fundamental o mesmo já defendido em “O si-mesmo como um outro”, a saber: o sofrimento humano é uma diminuição ou mesmo exclusão do poder de agir, recordando ainda que somente os agentes podem também sofrer conforme sua leitura do par potência-impotência, capacidade-incapacidade, autonomia-vulnerabilidade (RICOEUR, 2019, p. 94-95).

Ricoeur adverte que aborda o tema do sofrimento com modéstia e respeito, evitando armadilhas como o moralismo e a vitimização, desde que o sofrimento possa ensinar sobre a perseverança na busca por ser com e para os outros, apesar das limitações impostas pelo que é indigno e injusto.

Na primeira vertente, Ricoeur afirma que o sofrimento questiona e exige justificação. As perguntas que surgem do sofrimento não se inscrevem num quadro de explicação, mas na perspectiva de uma exigência de justificação. O sofrimento há de ser interrogado como uma figura do mal que exige

ser separado do ser vítima e do ser culpado. O momento filosoficamente significativo consiste neste nó do ser e do dever ser, no próprio núcleo do afeto e do sofrer. É assim que o sofrimento carrega toda a dor até ao limite da axiologia: ele é, mas não mereceria ou deveria ser. Conserva Ricoeur aqui a sua convicção segundo a qual o sofrimento nos leva a questionar por que quem sofre não deveria sofrer e, sobretudo, a pensar sobre o sentido do sofrimento suportado até o autosacrifício passando pelo autoinfligido.

Na segunda vertente, Ricoeur propõe ver no sofrimento o que nos interpela. O paradoxo da relação com outrem aparece aqui, posto a nu: sou eu que sofro e não o outro, mas o sofrimento exige ajuda e compaixão. A compaixão é, sem dúvida, o que não poderíamos dar. A parcimônia pode ser uma regra que nos impomos enquanto cuidadores, mas é igualmente um limite que nós próprios sofremos, no sentimento de não poder responder efetivamente ao que designamos um sofrer com sem reservas. O sofrimento marca aqui o limite do dar e receber. Ainda assim, permanece como uma tímida esperança a convicção arriscada e talvez insensata de que o mundo poderia ser melhorado através da “solidariedade dos enfraquecidos”.

Por fim, na mesma comunicação, Ricoeur enfatiza que o sofrimento é um suportar, isto é, perseverar no desejo de ser e no esforço para existir apesar de tudo. É este “apesar de...” que delinea a última fronteira entre a dor e o sofrimento, mesmo quando eles habitam o mesmo corpo.

Essas e outras considerações ampliam o estudo realizado por Ricoeur em “O si-mesmo como um outro”, no qual situa a análise do sofrimento dentro de uma fenomenologia da passividade a serviço de uma teoria da imputação moral e jurídica do sujeito capaz. Embora reconheça que sua comunicação “O sofrimento não é dor” busca um outro horizonte, para a finalidade do presente estudo o que está salientado em “O si-mesmo como um outro” oferece uma compreensão mais exata do que considera como “sofrimento injusto”.

Conforme estabelecido nos estudos de “O si-mesmo como um outro”, pode-se afirmar que se o justo precisa ser pensado entre a norma impositiva (em sentido moral e/ou jurídico) e o bem desejável (em sentido ético), o injusto há de ser interpretado entre o moral e/ou juridicamente ilegal e o mal da violência (antiético). A questão do “sofrimento injusto”, em particular, há assim de ser entendida à luz da pré-compreensão antropológica e da interpretação das narrativas sobre o sujeito humano como agente e paciente concebidos agora em uma relação inicial e essencial que é a da assimetria entre o que tem o poder de agir e o que pode suportar sofrer a ação de outrem.

Uma tal assimetria inicial e essencial está na base tanto do “poder em comum” quanto do “poder sobre”. Esse último é o que pode culminar no mal da violência ou ainda na violência ilegítima de um sobre outrem.

Chamamos também poder em comum a capacidade que os membros de uma comunidade histórica têm de exercer de modo indivisível seu querer viver junto, e distinguimos com cuidado esse poder em comum e a relação de dominação em que se aloja a violência política, tanto a dos governantes quanto a dos governados. O poder sobre, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – em outras palavras, o que esse outro sofre –, pode ser considerado a ocasião por excelência do mal da violência. (RICOEUR, 1991, p. 257).

Como se sabe, a teoria ricoeuriana da ação entre agentes e pacientes, sujeitos ativos e sofredores, não só procura analisar fenomenologicamente a “ação com” e a “ação para”, mas convida a entender a função antropológica da “ação sobre” que está na base das discussões a respeito do “sofrimento injusto”. Por seu caráter fenomenológico-hermenêutico, Ricoeur oferece uma contribuição importante para o discernimento do que seja o poder exercido por alguém sobre alguém, pressuposto antropológico fundamental de qualquer sofrimento qualificado ética, moral ou legalmente como injusto.

Para Ricoeur (1991, p. 186), o sofrimento diz-se injusto quando pode ser identificado como violência injusta (ou ainda, o mal da violência). Para entendê-lo, será preciso portanto definir o que seja o “mal da violência” ou a “violência injusta”, o que o filósofo francês oferece como a diminuição ou destruição por algum outro da(s) capacidade(s) de ser e de agir de um sujeito humano, digno de estima e de respeito. Um percurso sobre as obras de Ricoeur mostra que ele conservou-se fiel à ideia segundo a qual a “[...] violência equivale à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem” (RICOEUR, 1991, p. 258).

Ainda em “O si-mesmo como o outro”, Ricoeur (1991, p. 257-263) percorre de modo não exaustivo as diversas figuras do mal da violência como tortura, humilhação, dissimulação, traição, infidelidade, astúcia, violência sexual, etc., preservando aquela pré-compreensão do sofrimento injusto oferecido pela sua teoria do agente capaz de diminuir ou até mesmo destruir as capacidades de ser, agir, falar, narrar, etc., de um outro ser humano que já não mais suporta a indignidade cujo grito de sofrimento espera a indignação de seus semelhantes.

A moral, para Ricoeur, é justamente a réplica à violência de um sujeito sobre outrem, construída em torno e a partir de interdições socialmente partilhadas na forma do “tu não mentirás”, “tu não roubarás”, “tu não matarás”, “tu não torturarás”, enfim, “tu não farás um outro sofrer”. Responde assim a moral às mais diversas figuras do mal da violência, ou seja, do sofrimento indigno. Por outro lado, em toda interdição há segundo Ricoeur (1991, p. 259) uma “alma oculta”, uma visada ética a “armar nossa indignação” contra a “indignidade infligida a outros”.

Ao reinterpretar a o imperativo categórico em função da interdição do mal da violência, Ricoeur recupera a universalidade de fato e de direito ocupa-

da pela Regra de Ouro em sua formulação negativa para a formulação de uma moral comum da indignação em relação à indignidade imposta a outrem:

O que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer sobre a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas de violência e culmina na tortura? E que é que dá ocasião a esse deslize da violência do poder exercido por uma vontade sobre uma outra senão a dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro? A Regra de Ouro e o imperativo do respeito devido às pessoas não têm somente o mesmo campo de exercício, eles têm além disso a mesma perspectiva: estabelecer a reciprocidade aí onde reina a falta de reciprocidade. E, por detrás da Regra de Ouro emerge a intuição inerente à solicitude, da alteridade verdadeira à raiz da pluralidade das pessoas. (RICOEUR, 1991, p. 262-263).

Se a fórmula negativa da regra de ouro como regra de reciprocidade é uma interdição partilhada historicamente em função da indignidade sofrida, a fórmula positiva da mesma regra conserva a intuição ética da igual estima devida à pluralidade das pessoas enquanto capazes de ser, agir, falar, narrar, etc. Em virtude da reversibilidade dos papéis entre os protagonistas da interação, cada agente humano é o paciente do outro.

Assim, cada sofrimento humano não há de ser indiferente à responsabilidade de sujeitos cujas ações estão sob a regra da reciprocidade, cuja regra da justiça transforma em regra de igualdade entre agentes e pacientes. Por essa mesma razão, para Ricoeur, o formalismo do imperativo categórico kantiano reclama como matéria uma pluralidade de pessoas agentes e pacientes potencialmente afetados cada um por uma “violência reciprocamente exercida” a armar nossa indignação ética e moral (RICOEUR, 1991, p. 215).

Dentre as capacidades que mais manifestam a dignidade da pessoa, a de estimar a si mesmo e a um outro como a si mesmo unida à capacidade de respeitar a si mesmo e a um outro como a si mesmo são as que melhor traduzem a condição dialógica da dignidade da pessoa humana. Com efeito, para Ricoeur, nós somos dignos de estima e respeito na medida em que somos capazes de estimar como boas ou não, permitidas ou não as nossas próprias ações e as dos outros.

Nesse prisma, a dignidade humana não consiste na capacidade ou poder de reivindicar direitos, nem tampouco na capacidade ou no poder de fazer valer nossos direitos contra os dos outros, mas sim na estima de si-mesmo como um outro e de um outro como a si-mesmo. Mas, uma tal estima e respeito é mais do que um sentimento para Ricoeur, pois está ancorado em nossas identidades narrativas como sujeitos de imputação ética, moral e jurídica, assunto que extrapola os limites da presente reflexão.

Considerações finais

Antes de “A dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”, Habermas (2007, p. 126) já havia considerado a experiência da interpenetração entre filosofia e cristianismo como a de “um parto secularizador de potenciais de significação encapsulados”. E, dentre as ideias transformadas secularmente pela filosofia moderna, está a de dignidade humana:

A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes e de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular. (HABERMAS, 2007, p. 125-126)

A tese habermasiana da transformação secular do sentido originalmente religioso, teológico e metafísico da dignidade humana não foi suficiente para evitar novas suspeitas entre os teóricos que recusam vincular os direitos humanos a qualquer teor normativo e moral pressuposto pela ideia da dignidade humana. A esse respeito, Dobard (2013) procurará reconstruir os direitos humanos não a partir, mas sim contra a própria ideia de dignidade humana.

Durante a leitura de Dobard (2013), Dembour (2006), dentre outros, manifesta-se, porém, a crescente indignação contra as mais variegadas formas de sofrimento humano injusto. Apesar das divergências na ordem da fundamentação, o sofrimento injusto continua a ser uma base secular comum a partir do qual se torna inteligível tanto a defesa quanto a crítica dos direitos humanos. O problema então passa a ser a própria noção de “sofrimento humano” especialmente daquela qualificada como “injusta”, em sua pretensa função de descoberta e de justificativa do que não deveria ser, mas ainda é.

E, nesse sentido, o presente estudo procurou mostrar como a leitura de Habermas pode ser entrelaçada à de Ricoeur a partir de convicções partilhadas por ambos em torno do sofrimento injusto e dos direitos humanos como especificações jurídicas e políticas da dignidade humana violada pelo sofrimento indigno.

Habermas destaca a importância da história como meio para o reconhecimento de que o sofrimento indigno não é um destino inelutável para os seres humanos. A experiência da violação da dignidade humana, nos diferentes períodos históricos, tem a função de descoberta, e as características da dignidade humana, especificadas em cada ocasião, podem levar tanto a

uma maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais já assegurados, como ao descobrimento e à construção de novos direitos fundamentais.

A tese de Habermas sobre o sofrimento injusto pressupõe intuições morais a serem desenvolvidas conforme os princípios de sua teoria do agir comunicativo. Na leitura aqui proposta, não há em Habermas um esclarecimento necessário e suficiente do que sejam sofrimentos injustos a serem historicamente identificáveis como violações da dignidade humana. Com efeito, a noção de “sofrimento injusto” carrega consigo a representação do que Ricoeur chamaria de “sofrimento que é mas não deveria ser”. Dessa representação ética ou intuição moral dificilmente se separará o teor normativo do sofrimento indigno daquele subjetivo que lhe é intrínseco do sofrer.

Com Ricoeur, o tema do sofrimento humano é agora ancorado na perspectiva do involunário, do enigmático, do narrativo e do simbólico que precede ao labor filosófico propriamente dito. Não obstante, quando se trata do sofrimento injusto, o filósofo francês oferece uma delimitação conceitual ao considerá-lo como “violência injusta”, sendo essa definida como diminuição ou mesmo destruição por algum outro da(s) capacidade(s) de ser e de agir de um sujeito humano, digno de estima e de respeito.

Em Ricoeur, a violência injusta reveste-se de uma dimensão antropológica subjetiva e objetiva ao se inscrever simbolicamente como figuras partilhadas da indignação, as quais atuam como signos de reconhecimento “do que é mas não deveria ser” entre os partícipes de nossa comum humanidade. Sem essa ancoragem simbólica, o próprio sofrimento humano, especialmente o injusto, jamais poderia ser partilhado como signo de uma comum indignação pela violação da dignidade humana, mesmo entre os teóricos que suspeitam dos direitos humanos.

Referências

AQUINO, Ranhilio Callangan. *The dialectics of power, rights, and responsibility*. *Kritike*, Manila (Filipinas), v. 3, n. 1, p. 1-9, 2009. Disponível em: http://www.kritike.org/journal/issue_5/aquino_june2009.pdf. Acesso em: 10 fev. 2023.

ADORNO, Theodor W. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press, 1998.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte. *Who believes in human rights? Reflections on the European convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DOBARD, John Maurice. *Against Dignity: Toward a New Nontheistic Framework for Human Rights*. University of Chicago, Division of the Social Sciences, Department of Political Science, 2013.

HABERMAS, Jurgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona - Buenos Aires - México: Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jurgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jurgen. O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. *In: Jurgen Habermas. Sobre a Constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 7-38.

HASTRUP, K. *Violence, Suffering and Human Rights: Anthropological Reflections*. *Anthropological Theory*, United Kingdom, 3, p. 309–323, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14634996030033004>. Acesso em: 10 fev. 2023.

LOHMANN, G. *As definições teóricas de direitos humanos de Jürgen Habermas: o princípio legal e as correções morais*. *Trans/Form/Ação*, Marília, 36, p. 87-102, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732013000400007>. Acesso em: 15 fev. 2023.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1988.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução: Lucy Moreira Cesar. 2. ed. São Paulo: Editora Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur: a Declaração Universal dos Direitos Humanos – um novo sopro*. Trad. Sergio Salles. *Synesis*, Petrópolis, v. 5, n. 2, 2013. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/433/242>. Acesso em: 15 dez. 2022.

RICOEUR, Paul. El sufrimiento no es el dolor. *Isegoría*, Madrid, n. 60, p. 93-102, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.06>. Acesso em: 15 fev. 2023.

SALLES, S. S. *Paul Ricoeur e o paradoxo dos direitos humanos*. Peri, Florianópolis, v. 6, p. 209-228, 2014a.

SALLES, S. S.; SALLES, Denise Mercedes N. N. L. Os Direitos Humanos, entre Suspeição e Atestação. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 70, p. 361-382, 2014b.

SALLES, Sergio de Souza; DA SILVEIRA FERNANDES, Geovana Faza. A ética do discurso em Habermas. *Conhecimento & Diversidade*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 21, p. 51-69, nov. 2018. Disponível em: https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/4687. Acesso em: 3 abr. 2022.

Recebido em: 2 de abril de 2023.

Aprovado em: 2 de maio de 2023.