

PAUL RICOEUR E O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO

PAUL RICOEUR AND THE PROBLEM OF RECOGNITION

Paulo Gilberto Gubert*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é demonstrar como Ricoeur situa a discussão acerca do reconhecimento, tendo como pano de fundo a questão da alteridade. O autor entende que a luta (Hegel), a violência (Hobbes) e o desprezo (Honneth) são formas de reconhecimento do outro que negam sua alteridade e que ocultam um desejo de solidão mediante a morte do outro. Por conta disso, Ricoeur não nega a realidade dos conflitos cotidianos, mas propõe que as experiências de reconhecimento pacífico, delineadas pelo caráter desinteressado do ágape, possam representar uma trégua na luta e uma tentativa de evitar a violência infligida a outrem.

PALAVRAS-CHAVE: Reconhecimento; luta; violência; desprezo; dom

ABSTRACT

The aim this work is demonstrates as Ricoeur situates the discussion about of the recognition, having as background the otherness question. The author understands that struggle (Hegel), violence (Hobbes) and contempt (Honneth) are forms other's recognition that deny its otherness and that conceal a desire for solitude through the death of other. Because of this, Ricoeur does not deny the reality of the everyday conflicts, but proposes that experiences pacific recognition, delineated by the disinterested character of agape, may represent a truce in struggle and an attempted of avoid the violence inflicted the others.

KEYWORDS: Recognition; struggle, violence; contempt; gift

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: frpaulogubert@yahoo.com.br

1. *O estado de natureza enquanto negação do reconhecimento*

A tese hegeliana¹ da luta por reconhecimento procura apresentar uma resposta moral à interpretação político-naturalista de Hobbes. Neste contexto, o adversário de Hegel não é o *Leviatã*, ou a concepção de Estado de Hobbes, mas a teoria do estado de natureza² descrita por este.

A teoria do estado de natureza consiste em uma hipótese acerca da brevidade da vida humana na ausência de um Estado. A hipótese hobbesiana revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta infligida pelo outro (RICOEUR, 2010). Apesar da radicalidade de sua teoria, Hobbes certamente pôde observar que a realidade cotidiana do medo e da violência está presente nas sociedades de todas as épocas, o que significa que sua hipótese é pessimista, mas não é de todo fantasiosa em relação à natureza humana.

O estado de natureza se caracteriza pela “guerra de todos os homens contra todos os homens³” (HOBBS, 1983, p.75) e se funda em três paixões primitivas: a competição, a desconfiança e a glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 1983, p.75). A competição é amparada pela comparação, que gera a inimizade responsável pela eliminação ou pela rendição de um ao outro. Segundo Ricoeur, esta é a gênese de “uma estrutura de

¹ Segundo Ricoeur (2010), o texto *Fenomenologia do espírito* tem como tema central a luta por reconhecimento. Nesse sentido, Reichert do Nascimento e Rossatto assinalam que “a conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom* se inclui no debate mais geral da problemática do reconhecimento, realizado recentemente pelos intelectuais de língua alemã, inglesa e francesa. Ela já é um esboço bem delineado da tese principal que Ricoeur vai defender amplamente neste debate: a ideia hegeliana de luta por reconhecimento tem seu principal mérito assentado na superação moral da moderna tendência da filosofia política que, de Maquiavel a Hobbes, se fundamentou na pressuposição de que há uma luta natural por autoconservação. Além disso, ele introduz aos poucos a tese complementar de que a noção de luta violenta não pode continuar ainda hoje com a palavra final no tema do reconhecimento: ela deve ser completada e corrigida pela ideia não violenta de dom” (2010, p.347).

² A fábula de origem, o estado de natureza descrito por Hobbes, no *Leviatã*, publicado em 1651, representou um adversário permanente para a filosofia política moderna, inclusive para Hegel (RICOEUR, 2010).

³ Para Hobbes, a guerra não implica meramente na batalha, “ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (1983, p.75).

negação do reconhecimento⁴ que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda” (2006, p.180).

Os seres humanos são capazes de atacar e de matar uns aos outros devido à sua própria natureza. A vida humana é descrita no *Leviatã* como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1983, p.76). Por conseguinte, movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, portanto, a morte violenta, os humanos abrem mão de seus direitos individuais sobre as coisas e se submetem a um contrato que institui o Estado. Contudo, Ricoeur observa que se trata de uma desistência não apenas individual, mas também recíproca, uma vez que a mutualidade “está inscrita na definição do contrato” (2006, p.183). Ele esclarece que

abandonar o que se tem sobre algo, desfazer-se da liberdade que se tem de impedir um outro de se beneficiar do direito que é seu sobre essa mesma coisa constituem preliminares a todo ato de fazer contrato. Por sua vez, esse abandono de um direito se divide em *renúncia* simples e em *transferência* em benefício de um outro; daí provém a primeira obrigação, a de não impedir esse outro de se beneficiar da transferência. Pela primeira vez, os epítetos ‘recíproco’ e ‘mútuo’ são pronunciados sob o signo não mais do estado de guerra, mas da busca da paz (RICOEUR, 2006, p.182, grifos do autor).

A reciprocidade do contrato contribui para estabelecer limites ao estado de natureza, tornado possível graças ao abandono simultâneo dos direitos de ambos os contratantes. Isso representa, para Ricoeur, o reconhecimento de uma igualdade originária, expressa na filosofia hobbesiana pelo termo *acknowledgement*⁵. Todavia, a questão é saber se o contrato será suficiente para restabelecer as condições de possibilidade para o bem viver em comum. Por conseguinte, apesar de a igualdade ser reconhecida e legitimada pelo contrato, Ricoeur assinala que a questão é identificar se pode haver um fundamento que seja distinto do medo, “um fundamento moral⁶ que se pode dizer que dá a dimensão humana, humanista, à altura do projeto político” (2010, p.358).

⁴ Segundo Ricoeur (2006), a negação do reconhecimento pelo estado de natureza, na verdade representa um desconhecimento de outra forma de reconhecimento chamada paz.

⁵ *Acknowledgement* ou reconhecimento. Para Hobbes, cada um deve reconhecer os outros “como seus iguais por natureza” (1983, p.92).

⁶ Conforme esclarece Ricoeur, o *Leviatã* “exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória” (2006, p.230).

Por fim, Ricoeur afirma que o contrato, na verdade, porta em si apenas a aparência da reciprocidade, dado que não se verifica o desenvolvimento de uma dimensão de alteridade em Hobbes. Ele esclarece que “não é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta [...], mas a parte de alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato” (RICOEUR, 2006, p.185). Ademais, a alteridade representa o princípio e o fundamento da resposta que Hegel procura dar a Hobbes.

2. A luta por reconhecimento

O desafio de buscar um fundamento moral que represente uma experiência “tão originária quanto o medo da morte violenta” (RICOEUR, 2006, p.187) é enfrentado por Hegel por meio do conceito de reconhecimento (*anerkennung*⁷). Este conceito abarca três aspectos distintos e complementares: a consciência-de-si, a negatividade e a vida ética.

Primeiramente, o reconhecimento procura garantir o vínculo entre a reflexão de si e a orientação para o outro⁸. Para Hegel, “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (2008, p.142, grifos do autor).

A negatividade representa o segundo componente do reconhecimento. Ela pode ser interpretada, sustenta Ricoeur, como motor da dinâmica que move a orientação do polo negativo ao positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (2006, p.188). A questão nodal do problema da negatividade, ligado ao desejo de

⁷ Em alemão *anerkennen* se traduz por reconhecer; *anerkennung*, por reconhecimento (tradução nossa).

⁸ Neste ponto, Ricoeur afirma que Hegel é tributário de Fichte, pois este “é o primeiro a ligar a ideia de reflexão sobre si a uma ideia de orientação para o Outro. Essa determinação recíproca da consciência de si e da intersubjetividade, é obra de Fichte” (2010, p. 359). Além disso, justamente o que “permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento é a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível” (2006, p.189 grifo do autor).

reconhecimento, pode ser mais bem vislumbrada na dialética da luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo⁹.

O terceiro componente do conceito de reconhecimento está manifesto no conceito hegeliano de vida ética. Ricoeur emprega em francês o termo *vie éthique* (vida ética) buscando a melhor comparação para a tradução do termo alemão *sitten*, que ele traduz por costumes. Isto se deve ao fato de que na filosofia hegeliana, Ricoeur observa que,

ao invés de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra «*ethos*», os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais (2010, p.359, grifo do autor).

Ricoeur salienta que a filosofia política hegeliana está configurada sobre as bases da *anerkennung* em suas três dimensões, conforme exposto acima. Destarte, é igualmente no campo da filosofia política que se estabelece a luta por reconhecimento, “que continuará a

⁹ A dialética do senhor e do escravo representa, para Hegel (2008), o momento em que a consciência-de-si busca pela certeza da verdade de si mesma. Primeiramente, o outro é percebido como um objeto externo, um ser vivente. Ademais, o outro é entendido como uma duplicação da consciência-de-si. Segundo Hegel, “o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*” (2008, p. 143, grifo do autor). Contudo, Hegel (2008) assinala que a consciência-de-si só pode ser consciência-de-si enquanto for reconhecida como tal por outra consciência. Neste contexto, Hegel introduz a dialética do senhor e do escravo para demonstrar como se dá o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas (SOARES, 2009). Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – portanto, nega sua própria condição – e, durante a operação de reconhecimento, suprassume o outro, “pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro” (HEGEL, 2008, p.143, grifo do autor), para depois retornar a si mesma. No entanto, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Dessa forma, afirma Hegel, “*eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (2008, p.144, grifos do autor). “Esse reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (SOARES, 2009, p. 60). Entretanto, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte (SOARES, 2009). “O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado” (SOARES, 2009, p. 61). Ricoeur assinala que a dialética culmina em um distanciamento, “numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento [...]. O senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos ‘nós pensamos’. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes [cada um em relação ao outro]” (2010, p.357). Desse modo, para Hegel, “a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma [...]. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma consciência*” (HEGEL, 2008, p. 159, grifos do autor). Portanto, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricoeur salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. Por conseguinte, ele afirma que infelicidade da consciência é um “produto” da civilização (RICOEUR, 2010).

fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, [a injustiça] (RICOEUR, 2006, p.188).

Ricoeur esclarece que essa conexão entre reconhecimento e injustiça, “ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo¹⁰” (2006, p.189). O adágio traz à tona o sentimento de indignação que ocupa, “em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes¹¹” (2006, p.189).

Além de projetar uma resposta à Hobbes, Ricoeur (2010) afirma que o conceito de *anerkennung* possui extrema relevância para o contexto geral da obra, tendo sido elaborado sucessivamente por Hegel em manuscritos anteriores¹² à *Fenomenologia do Espírito*. No manuscrito *Filosofia real* ele apresenta os três modelos de reconhecimento que evidenciam o caráter histórico e intersubjetivo de sua filosofia política: o amor, o direito e o Estado.

O primeiro modelo de reconhecimento é marcado pela afetividade das relações que vão desde o erotismo, passando pela amizade e chegando ao respeito mútuo. Neste caso, Ricoeur assinala que “a palavra amor é um termo que define todas as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente” (2010, p.360).

O segundo nível é marcado pelas relações contratuais, portanto abstratas e meramente jurídicas. Ricoeur salienta que “as relações contratuais para Hegel são sempre relações da frágil qualidade humana, porque na relação de contrato, principalmente em torno da propriedade, separa-se de preferência mais do que se une o ‘isto é para mim’ do ‘isso é para ti’” (2010, p.360). Na relação contratual não se consolida um ato de reconhecimento, dado que o separar conserva um ambiente de desconfiança entre os proprietários envolvidos.

¹⁰ Segundo Ricoeur, é primeiramente pelo senso de injustiça que o indivíduo sente-se tocado. “Injusto! Que injustiça! [...]. É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto [...]. Ora, o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso de justiça; pois a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina” (1991, p.231).

¹¹ O desejo de ser reconhecido representa o motivo originário, situado por Hegel frente a frente com o medo da morte violenta (RICOEUR, 2006).

¹² De acordo com Ricoeur (2010), estes manuscritos são *Sistema da vida ética*, de 1802 e *Filosofia real*, escrito entre 1804 e 1806.

Para além das relações afetivas e contratuais, situa-se o terceiro nível, comunitário por excelência: o Estado. Entretanto, Ricoeur menciona que “é uma questão de grande controvérsia saber se a descrição e a construção do Estado hegeliano não estão ainda carregadas de desconfiança mútua” (2010, p.360).

3. A fenomenologia do desprezo

A negatividade é o móbil que impulsiona Ricoeur a estabelecer uma reatualização contemporânea da *anerkennung* hegeliana a partir de uma discussão com o texto *A luta por reconhecimento* de Axel Honneth, publicado em 1992¹³. Este livro tem como tema central a tese de que a luta por reconhecimento pode impulsionar o desenvolvimento social (HONNETH, 2003). Neste contexto, Ricoeur (2010) assinala que é nas experiências negativas de desprezo e de insatisfação que está fundado o desejo de reconhecimento.

Ademais, os três modelos de reconhecimento intersubjetivo herdados de Hegel são o amor, o direito e a estima social. Neste sentido, o trabalho de Honneth é demonstrar o encadeamento dos três modelos e sua correlação com as formas negativas do desprezo¹⁴. Para Ricoeur, este encadeamento significa “a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do reconhecimento em sua fase pós-hegeliana, com os três modelos de reconhecimento fornecendo a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração” (2006, p.203).

O amor representa o primeiro modelo de reconhecimento. Ele perpassa as relações familiares, de amizade e eróticas, ou seja, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003, p.159). Portanto, o reconhecimento, em primeira instância, está em um nível pré-jurídico.

¹³ De acordo com Ricoeur, Honneth acusa Hegel de monologismo, pois se trata de uma “filosofia da consciência na qual é o si que fundamentalmente se opõe a si mesmo ao se diferenciar” (2006, p. 202). Nesse sentido, Ricoeur reafirma, com Honneth, “o caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta” (2006, p.202).

¹⁴ Segundo Ricoeur, “pode-se dizer que todo o empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de luta” (2010, p.361).

Neste nível, as necessidades concretas é que confirmam os sujeitos mutuamente (RICOEUR, 2006).

De acordo com Ricoeur (2006), Honneth identificou que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser verificados desde a primeira infância, a partir dos estudos da psicanálise social pós-freudiana de Mead e de Winnicott. Trata-se dos sentimentos de abandono e de desprezo que se antepõem ao complexo de Édipo e que situam a criança frente a duas possibilidades: confiança ou isolamento. Ricoeur esclarece que “a criança busca, no desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento” (2010, p.361). Isto representa, nos amores da vida adulta, a maturidade emocional expressa na capacidade de ficar só. Neste caso, o que permanece é o “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência¹⁵” (RICOEUR, 2006, p.204).

Na trilha de Honneth, Ricoeur assinala que a forma de desprezo correspondente a esse primeiro modelo de reconhecimento é a ideia da reprovação. Cada pessoa busca ser aprovada pelas pessoas que ama, especialmente pelos amigos e pelos familiares. A não aprovação significa uma humilhação que atinge o nível mais elementar, o pré-jurídico, do estar-com o outro. Neste caso, “o indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse” (RICOEUR, 2006, p.206).

O segundo modelo de reconhecimento é o do plano jurídico¹⁶ e está fundamentado nos pilares da liberdade e do respeito. Ricoeur afirma que, por um lado, o predicado livre indica o “sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito [...] é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos” (2006, p.211).

O nível jurídico implica num movimento simultâneo, em que, por meio da norma, o indivíduo se torna portador de direitos e de deveres. Para Honneth, este modelo de

¹⁵ Ricoeur utiliza também os termos desligamento e ligação para exemplificar a capacidade de ficar só. “O desligamento fala sobre o sofrimento da ausência e da distância, a provação da desilusão, e a ligação fala sobre a força de alma que se encarna na capacidade de ficar só. Mas é a confiança na permanência da solicitude recíproca que faz do desligamento uma provação benéfica” (2006, p.205).

¹⁶ Ricoeur afirma estar mais interessado no nível dos afetos (pré-jurídico) e no nível político (pós-jurídico), pois “a esfera jurídica não ocupa tanto espaço: ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento” (2010, p.361).

reconhecimento é altamente exigente, uma vez que “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (2003, p.182). Ricoeur esclarece que

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 [...]. [Trata-se] da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas (2006, p.211).

O reconhecimento no plano jurídico procura garantir o acesso de todos aos direitos civis e a igual participação na formação da vontade pública¹⁷. Contudo, o problema está no fato de que, nas sociedades democráticas contemporâneas, a igualdade de direitos não encontra igual equivalente no acesso aos bens produzidos. Neste ponto, entra em cena o nível pós-jurídico, representado pela estima social¹⁸.

Ricoeur (2006) afirma que a divisão equitativa na repartição revela-se frustrante à medida que traz à tona um contraste entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição dos bens. Neste sentido, parece contraditório que a mesma sociedade que produz riquezas, produza também desigualdades geradoras de pobreza e de miséria (RICOEUR, 2010).

Dessa forma, no nível pós-jurídico, a figura do desprezo corresponde ao sentimento de exclusão¹⁹ pelo não acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna²⁰. De acordo com Ricoeur, “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é

¹⁷ Em sociedades não democráticas, especialmente nas que são regidas por ditaduras, o desprezo se manifesta a cada vez que os direitos civis são negados e também na impossibilidade de participação nas decisões da esfera pública.

¹⁸ Segundo Honneth, “um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o *Ego* e o *Alter* só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente [...] para a vida do respectivo outro (2003, p.199, grifo nosso).

¹⁹ Para Ricoeur (2010), os termos negação da consideração social e falta de consideração pública se equivalem ao desprezo pela estima social, no nível pós-jurídico.

²⁰ Ricoeur acrescenta que “a experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pôde dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização” (2006, p.215).

reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens” (2010, p.362).

A negação do reconhecimento nos níveis pré e pós-jurídico serve de estímulo para Ricoeur seguir com sua investigação acerca da luta.

A interminável luta por reconhecimento representa a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro? Enquanto busca incessante, não será ela responsável por gerar uma insatisfação infinita, reflexo da consciência infeliz de Hegel²¹? (RICOEUR, 2010). A questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta.

Nesse sentido, Ricoeur apresenta a proposta na qual a infelicidade da consciência cede lugar às realizações felizes do reconhecimento. Para tanto, ele afirma ser preciso recorrer à experiência efetiva daquilo que denomina de “estados de paz” (RICOEUR, 2006, p.231). Contudo, o autor alerta para o fato de que os conflitos e a luta permanecem, a despeito das experiências de reconhecimento mútuo pacificado que serão propostas. Dessa forma, “a certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. É por isso que não se trata senão de tréguas, de melhorias, dir-se-ia, de clareiras” (RICOEUR, 2006, p.232), conforme será exposto na análise subsequente.

4. *Ágape*: generosidade versus equivalência

O principal elemento que distingue os estados de paz²² é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. À medida que contrasta

²¹ O perigo de desenvolver uma nova forma de consciência infeliz se deve a dois fatores: “um sentimento incurável de vitimização [...] [e] uma incansável postulação de ideais inatingíveis” (RICOEUR, 2006, p.231).

²² Ricoeur (2006) introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L'Amour et la Justice comme compétences*, publicado em 1990. Ele se refere especialmente à segunda parte do texto, intitulada *Agapè. Une introduction aux états de paix*. Além disso, elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristão.

também com a justiça²³, o *ágape*, enquanto modelo de estado de paz, torna-se, para Ricoeur (2006), figura privilegiada. Enquanto que a justiça se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência, o *ágape* não se vale de comparações, muito menos de cálculos. Dessa forma, conforme avalia Ricoeur, o *ágape* “torna inútil a referência às equivalências” (2006, p.235).

Neste ponto, o fundamental é que o *ágape* ignora a ideia de *contradom* enquanto retribuição ao dom. Com isso, não se trata de ignorar a relação com o outro, mas de desconhecer por completo qualquer tipo de medida, cálculo ou julgamento que poderiam surgir dessa relação. Diante disso, o *ágape* livra-se da preocupação e permite-se suspender as disputas, inclusive na justiça. Como avalia Ricoeur, “o esquecimento das ofensas que ela inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em ‘deixá-las ir’” (2006, p.235).

Diante de tamanho desprendimento, poder-se-ia pensar que o *ágape* é uma mera utopia ou até um engodo. No entanto, é o próprio discurso do *ágape* que lhe justifica e lhe dá crédito. Ricoeur esclarece que este discurso exerce

seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, [e] que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do *ágape* (2006, p.236, grifo do autor).

O elemento comum, portanto, entre o *ágape* e a justiça, é a linguagem, ou o uso do discurso. Segundo Ricoeur, o *ágape* fala e, “por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem à compreensão comum” (2006, p.236). A aproximação do *ágape* com a justiça se dá justamente pelo mandamento do amor, que é anterior a toda lei e a toda coerção moral. O autor salienta que “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me²⁴! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura

²³ Ao comparar o *ágape* com a *philia*, Ricoeur assinala que “o essencial nas análises da *Ética a Nicômaco* sobre a amizade trata das condições mais propícias ao reconhecimento mútuo, esse reconhecimento que aproxima a amizade da justiça, sobre a qual o tratado de Aristóteles diz que, sem ser uma figura da justiça, lhe é aparentada” (2006, p. 235, grifo do autor).

²⁴ Ricoeur está fazendo menção ao livro bíblico *Cântico dos cânticos*.

de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo²⁵” (2006, p.237).

Independentemente desta possível proximidade entre amor e justiça, ainda permanece a desproporção entre ambas. Isto se torna visível mesmo no âmbito da linguagem. Trata-se de uma dialética discordante, pois, segundo Ricoeur, “o *ágape* se declara, se proclama, a justiça argumenta” (2006, p.237).

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal²⁶ representam bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur (2006), a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz.

Diante disso, a questão que se apresenta é se há alguma possibilidade de conexão, ou como afirma Ricoeur, de uma “ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça” (2006, p.238). Para o autor, este vínculo não só é possível, como necessário, dado que tanto o *ágape*, quanto a justiça remetem a um mesmo mundo da ação (RICOEUR, 2006). Esta ocasião, que envolve simultaneamente confrontação e vinculação, pode ser possibilitada pelo dom. Mesmo sendo dádiva, o dom é regido por códigos sociais em que se verifica a demanda por um *contradom*. Conforme avalia Ricoeur, o *ágape*

não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu

²⁵ Em seu texto *Simpatia e respeito – Fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur (2009) já havia antecipado essa dimensão poética implicada em uma filosofia do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]. [Neste sentido], o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, ‘inventaria’ o respeito como ‘amor prático’” (RICOEUR, 2009, p.332). Ademais, em *O si-mesmo como um outro* o autor menciona que o “*ágape* bíblico depende de uma *economia do dom* de caráter meta ético” (RICOEUR, 1991, p.37, grifos do autor). Nesse sentido, segundo Corá, “Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal” (2010, p.204).

²⁶ O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricoeur, ela também pode ser entendida como justiça distributiva, ou seja, “como virtude das instituições que presidem todas as operações de partilha. ‘Dar a cada pessoa o que lhe é devido’, esta é, em uma situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça” (2006, p.238).

reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás, dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço (2006, p.238).

A partir da dinâmica do dom e do *contradom*, verifica-se que na concretude da vida, o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o *ágape* e a justiça. Contudo, isto pode gerar um mal-entendido, pois há um enfraquecimento de ambas em favor do dom. Ricoeur esclarece que, neste caso, “o *ágape* perdeu a ‘pureza’ que o exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência” (2006, p.239). Para o autor, tanto a oscilação, quanto o mal-entendido, quiçá possam ser uma chave para os paradoxos do dom e do *contradom* e ainda contribuir para a “solução desses paradoxos em termos de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p.239).

5. A regra da reciprocidade

O texto de Marcel Mauss, *Ensaio sobre o dom*²⁷, apresenta uma interpretação do conceito de reciprocidade, baseado na economia do dom²⁸, que Ricoeur considera fundamental. Ele esclarece que “Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica” (2006, p.239). Ademais, para Ricoeur (2006), a análise de Mauss parte de um estudo das sociedades arcaicas ainda vigentes e o problema principal para este autor está no caráter obrigatório de retribuição que acompanha o dom. Aparentemente, se o dom possui um caráter gratuito e livre, jamais deveria portar em si um caráter de obrigatoriedade.

Por conseguinte, a complexidade da questão está em harmonizar as obrigações: dar, receber e retribuir, ou seja, encontrar o ponto de equilíbrio da dinâmica do dom e do *contradom*. Segundo Ricoeur, “Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas

²⁷ Texto publicado por Marcel Mauss em 1925, intitulado *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Na tradução em português, da editora Edusp, publicada em 1974, o título é: *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*.

²⁸ Ricoeur afirma, por um lado, que Mauss procura não opor “o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse” (RICOEUR, 2007, p. 486); por outro lado, sua interpretação demonstra que, se Mauss trata de uma economia, “que dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial” (2010, p.363).

práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma ‘forma primitiva’, mas que estava situada num outro plano” (2010, p.363).

Essa força primitiva seria a responsável pela retribuição? Ela residiria nas coisas trocadas entre as pessoas? Poder-se-ia designá-la como uma força mágica?

De acordo com Ricoeur (2006), Mauss simplesmente adotou a explicação dada pelos indígenas maoris da Nova Zelândia. Para estes, existe uma força mágica, denominada *hau*, que faz com que o dom retorne ao seu doador.

Ricoeur não adota a explicação do *hau*, mas também não concorda com a análise de Claude Lévi-Strauss no texto *Introdução à obra de Marcel Mauss*²⁹. Lévi-Strauss, ao criticar Mauss, exclui a força mágica e oculta do *hau* e reduz o dom a uma simples regra de troca, denominada lógica da reciprocidade. Segundo Ricoeur, “é a própria significação do dom que foi desse modo eliminada” (2006, p.240).

Tanto a interpretação de Mauss, quanto a de Lévi-Strauss, estão no âmbito de um terceiro, ou seja, de um teórico observador. Neste caso, a troca que se estabelece entre os agentes de uma ação fica relegada a um segundo plano. Ricoeur salienta que Mark Rogin Anspach – em seu texto *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, publicado em 2002 – caminha na mesma direção destes autores, ao propor uma regra da reciprocidade em que a relação “não pode ser reduzida a uma troca entre dois indivíduos. Um terceiro transcendente sempre emerge” (2006, p.241).

Não obstante sua crítica, Ricoeur (2006) assinala que há méritos nesta regra da reciprocidade. Primeiramente, o mérito consiste em açambarcar três categorias: a vingança, o dom e o mercado, enquanto figuras elementares da reciprocidade. Em segundo lugar, estas categorias se integram a partir de um círculo, que tanto pode ser vicioso quanto virtuoso. Para o autor, verifica-se assim “o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva” (RICOEUR, 2006, p.241, grifos do autor).

²⁹ O *hau*, ou força mágica, incorporado por Mauss em seu texto, suscitou uma série de discussões, segundo Ricoeur. Ele salienta a crítica de Lévi-Strauss, na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, publicada em 1950. Neste texto, Lévi-Strauss critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava (RICOEUR, 2006).

Ricoeur (2006), seguindo o raciocínio de Anspach, afirma que o círculo vicioso da vingança se perpetua enquanto os indivíduos permanecem atrelados à regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Por outro lado, verifica-se o caso do indivíduo que se recusa a retribuir violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este é o si que oferece sua própria vida a seu assassino³⁰. A reciprocidade permanece, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Ricoeur sustenta que esta oferenda do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom” (2006, p.242).

Entretanto, o paradoxo da retribuição inerente ao dom persiste. Ricoeur salienta que

o paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro (2006, p.242).

O paradoxo, na verdade é o círculo vicioso no qual agora também o dom está inserido. Segundo Ricoeur (2006), o problema consiste em manter as trocas entre indivíduos e a regra da reciprocidade em planos distintos, representados pelo círculo da vingança e pelo círculo do dom. O primeiro é verificável pela experiência, enquanto que o segundo existe somente na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Ademais, somente o teórico (observador) é que percebe o paradoxo do dom, ao distinguir que há uma hierarquia entre a reciprocidade e a troca gestual³¹. Por conseguinte, Ricoeur, na trilha de Anspach, salienta que o teórico é quem pode compreender a circularidade não viciosa da troca enquanto “unidade transcendente e as operações

³⁰ Ricoeur cita o exemplo do si que “se oferece ao carrasco dando-lhe a cabeça para ser cortada” (2006, p.242).

³¹ Ao paradoxo do contradom, Ricoeur observa que a saída proposta por Anspach situa o teórico frente a uma possibilidade de inversão. Para o teórico, os indivíduos implicados na troca poderiam estabelecer um retorno “da pergunta ‘por que retribuir?’ para a pergunta ‘por que dar?’”, colocando assim o dom retribuído na trilha da generosidade do primeiro dom” (RICOEUR, 2006, p.245).

individuais que a constituem. A transcendência da troca não impede que sua existência dependa do bom desenvolvimento dessas mesmas operações³²” (2006, p.243).

Diante disso, Ricoeur (2006) afirma que as operações entre os indivíduos são fundamentais, dado que é a partir delas que Anspach pôde propor sua tese de autotranscendência da reciprocidade. Neste sentido, a principal contribuição de Anspach foi preservar a dimensão imanente da mutualidade, mesmo que em oposição à reciprocidade transcendente. Preservar a mutualidade significa, portanto, atribuir crédito aos comportamentos entre os indivíduos³³ (RICOEUR, 2006).

A diferença entre reciprocidade e mutualidade parece ficar mais evidente quando se compara o dom ao mercado. Para o autor, o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos (RICOEUR, 2006). Neste caso, impera a lei da impessoalidade. Ricoeur (2006, p.245) esclarece que,

no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade. Assim, o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área inteira da reciprocidade; graças ao contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom.

Por conseguinte, a ação entre indivíduos que reconhecem o dom enquanto dom passa para o primeiro plano, em detrimento do enigma da terceira pessoa (teórico), que fica enfraquecido³⁴. Ricoeur esclarece que ocorre “assim a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o reconhecer por, portanto da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p.244).

Enfim, o percurso que Ricoeur propôs estabelecer até chegar ao tema do reconhecimento mútuo enfatizou, em primeiro lugar o dom, em segundo, o contradom. A

³² Ricoeur assinala que, o mérito desta interpretação “é dar razão ao mesmo tempo a Mauss, no que diz respeito à transcendência do *hau*, e a Lévi-Strauss, no que diz respeito à explicação lógica da reciprocidade da troca” (2006, p.243).

³³ Segundo Ricoeur, “esses comportamentos recolocam o primeiro dom no centro do quadro, dom que se torna modelo do segundo dom; com efeito, há diversas variantes ao ‘para que’ na expressão ‘dar para que o outro dê’; é dessas variantes que supostamente emerge a fórmula neutralizada da reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, ao contrário da mutualidade, que circula entre nós” (2006, p.244).

³⁴ Como avalia Ricoeur, “não é a coisa dada que, por sua força, exige a retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento” (2010, p.364).

reciprocidade passou, assim, para o primeiro plano. O *ágape*, figura central do primeiro momento, concentra sua força na generosidade do dom, em contraponto com as regras de retribuição da justiça. O *hau* abriu a discussão acerca do contradom enquanto enigma, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, para além das experiências efetivas.

A reflexão que ainda precisa ser aprofundada diz respeito à experiência de reconhecimento mútuo simbólico enquanto modelo de reconhecimento pacífico. Esta forma de reconhecimento, que se estabelece na dinâmica da troca de dons, se aproxima do *ágape* devido ao caráter de generosidade inerente ao dom. O contra dom, por sua vez, é marcado pela gratidão. É no gesto de receber e na gratidão que motiva a retribuição, que está a garantia do reconhecimento mútuo, pois esta maneira de retribuir se difere e se desvincula da reciprocidade imediata da lógica das trocas mercantis. A generosidade do dom não tem preço, pois reconhece o valor da pessoa do outro. A gratidão do contra dom não tem um prazo estipulado para a retribuição, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua, na qual se reconhece e se preserva o caráter insubstituível do outro. Por conseguinte, as experiências de reconhecimento mútuo simbólico quiçá possam prevenir que a luta por reconhecimento não desencadeie a violência que pode culminar com a morte do outro.

REFERÊNCIAS

CORÁ, E. J. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur.** 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

REICHERT DO NASCIMENTO, C.; ROSSATTO, N. D. Reconhecimento simbólico e dom. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010.

RICOEUR, P. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SOARES, J. S. **Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito**. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.