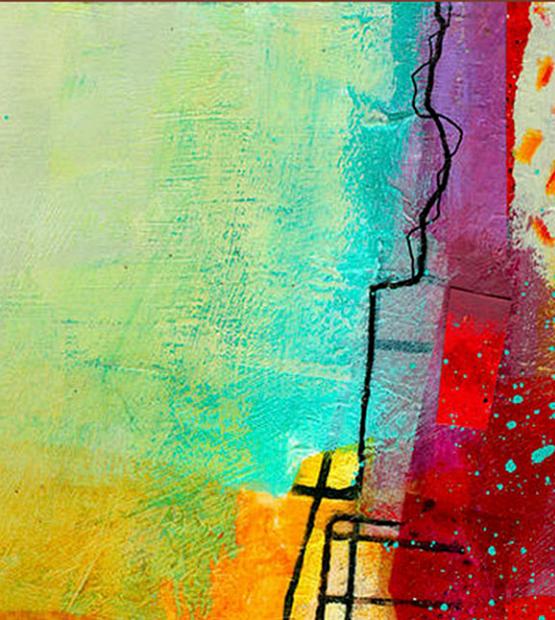


Paulo Gilberto Gubert

DA
RECIPROCIDADE
À
MUTUALIDADE



a questão da Assimetria
Originária em Ricoeur



O livro versa sobre a questão da assimetria originária em Paul Ricœur. Defendemos a tese de que a precedência da assimetria da mutualidade ante a simetria da reciprocidade resguarda, simultaneamente, tanto a alteridade quanto a insubstituibilidade de cada pessoa, por meio do reconhecimento mútuo. Sustentar tal tese implica, por um lado, em demonstrar que a simetria não deve ser desconsiderada, uma vez que este conceito é imprescindível para a constituição da ética, da moral e do direito. Por outro lado, significa considerar a possibilidade da suspensão da luta por reconhecimento através de experiências efetivas de reconhecimento mútuo, simbolizadas pela troca de dons entre protagonistas; e passar, desse modo, da negatividade à positividade, de tal forma que o menosprezo e a negação não reduzam o reconhecimento a um desconhecimento originário. Enfim, implica em conceder primazia à pessoa ante a norma, isto é, assegurar que a mutualidade das relações não seja dissolvida pelo caráter impessoal da lógica da reciprocidade.



Da reciprocidade à mutualidade

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Marcelo Fabri

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof.^a Dr.^a Adriane da Silva Machado Möbbs

Universidade Católica de Pelotas (UCPel)

Prof. Dr. Osmar Miguel Schaefer

Universidade Federal de Pelotas (UFPeL)

Da reciprocidade à mutualidade

A questão da assimetria originária em Ricœur

Paulo Gilberto Gubert



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Jane Davies

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GUBERT, Paulo Gilberto

Da reciprocidade à mutualidade: a questão da assimetria originária em Ricœur [recurso eletrônico] / Paulo Gilberto Gubert -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

172 p.

ISBN - 978-65-5917-090-6

DOI - 10.22350/9786559170906

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Paul Ricœur; 2. Ética. Direito; 3. Fenomenologia; 4. Política; 5. Antropologia; 6. Alteridade; 7. Reconhecimento; 8. Assimetria originária; I. Título

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Para Andréia, Lucas e Paola

Acredito que é preciso viver por direito e por autoridade, não por recompensa nem por graça [...]. Evito submeter-me a qualquer tipo de obrigação, mas sobretudo àquela que me vincula por dever de honra. Procuo não fazer nada que não me seja dado fazer e aquilo pelo que a vontade permanece hipotecada por título de gratidão, e recebo com maior bom grado os ofícios que estão à venda. Acredito que para estes últimos eu dou apenas dinheiro, para os outros, dou a mim mesmo.

(Michel de Montaigne)

Sumário

| | |
|--|------------|
| Apresentação | 13 |
| Noeli Dutra Rossatto | |
| Prefácio | 17 |
| Marcelo Fabri | |
| 1 | 23 |
| Introdução | |
| 2 | 30 |
| A alteridade e a simetria | |
| 2.1 A pequena ética | 30 |
| 2.1.1 A visada de uma vida plena | 32 |
| 2.1.2 A obrigação da norma..... | 41 |
| 2.1.3 Deliberar bem: a sabedoria prática | 54 |
| 2.2 O ego e o alter ego | 61 |
| 2.3 O mesmo e o outro..... | 71 |
| 2.4 O desafio da dissimetria..... | 79 |
| 3 | 83 |
| O reconhecimento | |
| 3.1 O desconhecimento originário..... | 83 |
| 3.2 O desejo de ser reconhecido | 88 |
| 3.3 Do menosprezo ao reconhecimento | 94 |
| 4 | 102 |
| Da reciprocidade à mutualidade | |
| 4.1 <i>Ágape</i> e justiça: distanciamento e proximidade..... | 102 |
| 4.2 A força mágica do <i>hau</i> | 107 |
| 4.3 A lógica da reciprocidade | 109 |
| 4.4 Da indistinção à estratégica distinção no uso dos conceitos de mútuo e de recíproco..... | 117 |

| | |
|--------------------------------------|------------|
| 5..... | 124 |
| A simetria e a dissimetria | |
| 5.1 A categoria do sem-preço | 124 |
| 5.2 O reconhecimento recíproco | 127 |
| 5.3 O reconhecimento mútuo | 132 |
| 5.4 O dom cerimonial | 136 |
| 5.5 A norma de reciprocidade..... | 141 |
| 5.6 A assimetria originária..... | 151 |
| Conclusão | 159 |
| Referências..... | 162 |

Apresentação

Noeli Dutra Rossatto ¹

O livro *Da reciprocidade à mutualidade. A questão da assimetria originária em Paul Ricœur*, de Paulo Gilberto Gubert é, sem dúvida, um texto de referência tanto para os especialistas na obra ricoeuriana como também para aqueles interessados em aplicar suas ideias a distintas áreas do saber, tais como o Direito, a Comunicação Social, a Sociologia, a Pedagogia, a História e a Política, entre outras.

O título do livro remete para dois temas polêmicos do debate acadêmico atual. *Da reciprocidade à mutualidade* indica um deslocamento impingido a esses dois conceitos no interior da vasta e intrincada obra do pensador francês. É neste deslocamento que esses conceitos adquirem significado e função na complexa dialética que entrecruza as relações interpessoais com as institucionais, passando pelo si-mesmo. *A questão da assimetria*, por sua vez, evoca um problema de não tão fácil resolução no debate atual: que, inicialmente, eu não sou o outro. Tal problema contrasta com a retórica da modernidade que insistiu e insiste ainda na tese contrária, muitas vezes velada sob expressões repetidas em uníssono, tais como “somos todos iguais”, “ninguém está acima da lei”; ou, em sua forma evangélica, “somos todos irmãos”. Tomadas como ponto de partida, essas afirmações, que se tornaram senso comum, podem vir a ser usadas contra as suas próprias reivindicações originais, às vezes dando lastro ao fundo falso que suporta os acalorados discursos de ódio, que não fazem mais que a apologia sectária da discriminação e da violência contra o diferente, o diverso, o estrangeiro.

¹ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria

Por isso tudo, a proposta principal do livro entronca um problema paradoxal: como preservar a assimetria original, que nos faz únicos, singulares e diferentes, sem deixar de reivindicar a igualdade no plano jurídico, social, econômico e político. O paradoxo se torna mais complexo se acrescentarmos que a defesa radical da assimetria pode nos levar à rejeição e à deposição do outro; e de modo inverso, a exigência exagerada da simetria pode culminar com a perda da identidade pessoal resultante da fusão com o outro. Gubert tem presente esses dois aspectos. Também tem presente que alguns filósofos já tentaram resolver esse intrincado paradoxo, conduzidos pela categoria de reconhecimento. Na tentativa de equalizar a saudável relação com o outro, alguns encontraram resposta nos sentimentos positivos, tais como a empatia (E. Husserl e E. Stein) e a simpatia (M. Scheller). Também não faltaram os que foram em busca do reconhecimento do outro mediante sentimentos negativos, tais como o ódio (T. Hobbes), o desprezo (G. Hegel) e a vergonha (J.-P. Sartre). De tudo isso, uma coisa parece certa para o autor do presente livro: essa complexa dialética entre o mesmo e o outro não poderá tomar como ponto de partida a igualdade.

A questão então sofre uma inversão: como garantir a assimetria original nas relações interpessoais?

Seguindo os passos de Ricœur, Gubert reserva os termos “assimetria” e “mutualidade” para referir a experiência existencial em que prevalece a posição original em que não sou o outro; e “simetria” e “reciprocidade” evocam um segundo momento em que a igualdade passa a balizar as relações interpessoais e institucionais. A simetria, portanto, está reservada para a esfera do direito, da moral e da política, enquanto a assimetria remeterá à afirmação original da singularidade humana, tornando-se problemática quando negada, usurpada ou não reconhecida.

Um dos temas que aglutina essa discussão – e que já está indicado indiretamente no próprio título do livro – é o reconhecimento do outro. Na sequência dos estudos de A. Honneth, os quais retomam a vertente hegeliana da dialética do senhor e do escravo, aplicada aos conflitos sociais,

Ricœur alerta que a última palavra em relação ao reconhecimento do outro não deve ser pronunciada pela luta. Ao contrário, a luta, como luta por reconhecimento, terá de ser balizada pela economia do dom. O que é, então, a economia do dom? Ricœur trata esta questão em seu artigo *Luta por reconhecimento e economia do dom*, que está na origem de seu último livro *Percurso do reconhecimento* (2004). Na tentativa de articular uma nova resposta à questão do reconhecimento do outro, Gubert retoma os diferentes momentos em que o filósofo francês tratara o tema no decorrer de sua vasta obra. Verifica que, desde o artigo *Simpatia e respeito* (1954), passando por *O si-mesmo como um outro* (1990), até chegar em sua última obra, Ricœur mantém a viva dialética entre mutualidade e reciprocidade como base da articulação da identidade pessoal e do reconhecimento do outro. No entanto, a novidade que aparece no tratamento da questão do reconhecimento do outro é a economia do dom. Ricœur articula este conceito a partir da antropologia cultural, que trata a relação de troca de dons entre tribos primitivas. Não obstante, o que para alguns estudiosos é um remanescente das relações capitalistas de troca e para outros a expressão das relações de reciprocidade, será colocado em questão no presente livro. Para precisar a economia do dom, Gubert entende que Ricœur não só se distancia da interpretação marxista, que guardava o fantasma da infraestrutura econômica, como também da concepção que, por uma via distinta chegava ao mesmo resultado, ao entender que as relações de troca de dons se regulavam pela reciprocidade. Por sua vez, segundo Gubert, Ricœur propõe, recupera e reforça o reconhecimento do outro guiado pela gratuidade, pela bondade e o sem preço. Neste sentido, sobressai-se uma posição soberana: a de que a superação da luta por reconhecimento implicaria em experiências efetivas de reconhecimento mútuo, simbolizadas pela troca desinteressada entre os protagonistas; e assim, a pessoa humana pode adquirir lugar e primazia ante toda a norma, lei ou regra formal.

Por fim, o livro pode servir para subsidiar o debate atual entre reconhecimento e redistribuição. O problema reside na seguinte questão:

frente a polarização entre redistribuição e reconhecimento, qual seria a saída?

Um dos vetores desse debate é a tese de que, com a globalização, a busca por igualdade e justiça sociais abandonou o campo da economia, que era a esfera da redistribuição, e se deslocou para as políticas de identidade, terreno que até então pertencia ao reconhecimento. Com efeito, as reivindicações políticas dos movimentos sociais deixaram de fazer parte da luta por distribuição equitativa de bens e passaram a ser por reconhecimento de identidades (de gênero, étnica e cultural, entre outras). Em qualquer caso, parece que o debate não consegue abandonar os quadros do marxismo estruturalista. A diferença é que, na velha divisão entre infraestrutura econômica e superestrutura ideológica, prevalecia a primeira sobre a segunda.

A contribuição para esse debate consiste em repensar essas práticas com base no esquema ricoeuriano retomado por Gubert. Em primeiro lugar, consiste em admitir como ponto de partida a anterioridade do reconhecimento mútuo, ancorado no mundo da vida ético, em relação ao reconhecimento recíproco, próprio às esferas formais do direito, da moral e da política. Em segundo, consiste em reativar o dinamismo que aciona o vai-e-vem da dialética entre reconhecimento e redistribuição. E por fim, consiste em fazer da luta por reconhecimento o momento de um movimento contínuo que se orienta e culmina com a economia do dom. Podemos enriquecer esse debate com a leitura do presente livro. Que esta apresentação sirva de convite aos leitores.

Prefácio

*Marcelo Fabri*¹

A maior parte das relações humanas é regida pelas regras do comércio e da troca. Simone Weil dizia que a “gravidade” rege os movimentos *naturais* da alma humana, e que somente a “graça” faz exceção a essa regra². Estamos sempre inseridos numa “causalidade” que dispensa as “asas da alma”, para dizer com Platão. Ficamos presos à terra e ao mundo. O que esperar dos outros, senão a retribuição daquilo que lhes damos? O jogo das trocas e da reciprocidade impera no mundo em que vivemos. É o que se passa, por exemplo, numa amizade por conveniência ou utilidade, para a qual o que conta é a permuta de certos bens, é a vantagem que cada um pode ter no âmbito de uma certa convivência “amigável”. Mas o sujeito ético, se ele for de fato possível, não poderia se satisfazer com este regime de permuta, ou de reciprocidade marcada pelo interesse que cada lado das partes manifesta, explicitamente ou não. Um sujeito ético é aquele que, para falar com os gregos, intenciona e aspira à “vida boa”, que não mede suas ações pelo cálculo egoísta, mas por um bem que cabe a uma sabedoria prática buscar realizar, em meio às situações contingentes da vida.

Um filósofo como Paul Ricœur diria que a relação mútua do *si* e do *outro de si* importa muito para a vida social e política. Tal relação ultrapassa o âmbito do mundo privado e pessoal. Ela se dá, sobretudo, na busca de uma “vida boa” (Aristóteles) *com* os outros e *para* os outros, nas instituições justas. Ricœur mostra que o universalismo normativo, que marcou em grande medida a modernidade, é insuficiente para respeitar a realidade do *si-mesmo* enquanto sujeito imerso na ação. Para ele, a ética

¹ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria

² Cf. WEIL, S. *La pesanteur et la grâce*, Paris: Plon, 1988, p. 41.

tem prioridade sobre a moral. A ética implica intencionar uma vida realizada (*accomplie*) e, sendo assim, é sempre teleológica. Já a moral diz respeito à articulação desse intencionar com normas caracterizadas, ao mesmo tempo, pela pretensão à universalidade por um efeito de constrangimento (*contrainte*). Sendo assim, ela é deontológica, de efetuação limitada, embora legítima e indispensável, da visada ética. Do ponto de vista da ética, a universalidade é uma concepção parcial.

Mas, eis o mais decisivo, aqui: só há busca de reciprocidade e igualdade porque, desde o início, o *si* é atravessado por uma dissimetria originária, um “não estar no mesmo plano que o *outro*”. De que se trata?

A visada de uma “vida boa” implica a condição respondente de um *si* interpelado pela alteridade. O *si* não é uma entidade fechada, que se constitui buscando apenas o que lhe pertence ou cumprindo seus deveres, mas um *eu* que tomou consciência de que a autêntica reciprocidade não é uma permuta, uma situação de intercâmbio, um equilíbrio em meio a forças antagônicas, mas um modo de responder a uma solicitação. Toda busca de reciprocidade pressupõe a solicitude, isto é, a vigilância, a inquietação, a atenção ao que não vem de mim, mas de outrem.

O que define o lugar da solicitude na trajetória da ética é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do *si* e do *outro* na dinâmica da solicitude³.

Levinas ensinou que a constituição do *si-mesmo* remonta a uma assimetria originária, na qual o “eu” se descobre interpelado por uma alteridade não escolhida. O “eu” em sentido nominativo seria uma situação “posterior” em relação ao originário da injunção. Na situação ética, portanto, a primeira palavra é sempre do *outro*. Reconhecendo a importância da tese levinasiana, mas já reagindo criticamente à sua unilateralidade, Ricœur procura trazer um equilíbrio aristotélico à posição de Levinas. Como isto se dá? Estando entre os outros, o *si* sente-se como sendo

³ RICŒUR, P. *O si-mesmo como outro*, São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 212.

também um *outro*. Tudo se passa como se a impossibilidade de ser substituído (núcleo da tese levinasiana) fosse inerente à prática discursiva de que nós, sujeitos pessoais, nunca poderemos prescindir. Mas a solicitude, entendida como espontaneidade benevolente, sempre ligada ao que Ricœur chama de estima de si, permite pensar cada pessoa humana como sendo “*insubstituível* em nossa afeição e em nossa estima”⁴. Ou seja, a solicitude não é o dever puro e simples, mas a condição para que possamos reconhecer uma certa *mutualidade* nas relações humanas, de tal modo que um *eu* pode ser *insubstituível* para um *outro*.

Graças à solicitude, no espaço do insubstituível, os papéis são reversíveis: não só o *si* pode estimar o outro como um *si-mesmo*, mas também estimar-se a si mesmo como *outro*. Não é verdade que, nos sofrimentos vividos por aqueles que amamos, descobrimos que também somos insubstituíveis para eles? Somos amados ou individuados pelo amor desses entes queridos⁵. Ora, além do amor, a inquietação pela justiça é fundamental para a constituição de um *si* autêntico.

Paulo Gilberto Gubert, com seu livro admirável, realiza a nosso ver um diálogo frutífero e urgente entre dois grandes filósofos: Ricœur de Levinas. Ele talvez não concorde com esta proposição, pois sua obra vai muito além desta interlocução. Teimosamente, iremos nos guiar pelo referido diálogo, que nem sempre é explícito no livro que ora prefaciamos. Na perspectiva levinasiana, com efeito, a justiça, pensada como necessidade de comparar realidades incomparáveis, lembra ao *eu* a assimetria originária que o constitui. O *outro* como próximo de mim já anuncia os outros distantes de mim. Anuncia o “estrangeiro”, entendido como alguém que está longe de minha esfera de propriedade. Com o que Ricœur está de pleno acordo: “A pluralidade inclui terceiros que nunca serão rostos. Uma defesa do anônimo, no sentido próprio do termo, é assim incluída na visada mais ampla da verdadeira vida”⁶. O *si-mesmo* se encontra numa

⁴ Ibid., p. 213 (itálico do autor).

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 216.

encruzilhada: está entre a atenção à palavra do rosto e o compromisso com a justiça. A responsabilidade por outrem não pode distinguir-se da justiça. O eu que se descobriu responsável é aquele que tomou consciência de que sem a justiça, não será possível a construção de um mundo em que cada um possa viver humanamente, especialmente os mais fracos.

Mas, aqui, a reflexão de Ricœur procura ir além do que afirma Levinas. Pois descrever o *si* no acusativo (Levinas) implica reconhecer, paradoxalmente, a importância deste *eu* como poder de iniciativa. A ética pressupõe uma justificação de si ou um conceito forte de ipseidade. Se for verdade que a responsabilidade pelo outro é a origem de toda significação (Levinas), também se pode dizer que outrem, enquanto rosto que me individua, deve poder contar comigo ou prestar contas da promessa que eu mesmo faço, bem como do compromisso que assumo, enquanto responsável. O *para-outrem* de que fala Levinas implica, segundo Ricœur, a manutenção de si, isto é, de uma ipseidade forte.

Se o *si-mesmo* é passividade originária, responsabilidade não escolhida, pura exposição (Levinas), não se pode deixar de lado (e é isso que nos lembra Ricœur) o “poder” que nos caracteriza como sujeitos corporais: o ser humano é um existente capaz. Pois não é verdade que podemos sempre falar e nos reconhecer em nossas capacidades? Quando o “eu” fala, não se trata de um termo lexical do sistema da língua, “mas de uma expressão autorreferencial por meio da qual designa a si mesmo aquele que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular. A esse título, ele é *insubstituível*”⁷.

Insubstituível não só no falar, mas também no fazer⁸. Quem é o “eu”? Aquele que pode exercer seu poder na ação, o “quem” de uma intervenção concreta no mundo. O *si* é um “poder de começar”, um “poder de iniciativa”. Somos entes capazes de responder pelo que dizemos e realizamos, aqui e agora, nas diferentes situações. Ora, se é verdade que o “eu” pode falar e começar, também está em suas mãos a aptidão: ele pode narrar-se

⁷ RICŒUR, P. *Percurso do reconhecimento*, São Paulo: Loyola, 2006, p. 111 (Itálico nosso).

⁸ *Ibid.*, p. 113.

a si mesmo, compreender-se como um personagem de uma narrativa. Afinal, ninguém poderia viver sem uma história, sem poder contar sobre si uma narrativa dotada de sentido. Esta unidade narrativa será, por fim, muito mais do que invenção ou ficção pela qual nos iludimos, mas a condição para que alguém possa individualizar-se como capaz de cumprir suas promessas, de reconhecer-se como indivíduo responsável⁹.

No que diz respeito a outrem e aos outros, “quanto mais se ampliam nossos poderes, mais se amplia nossa capacidade de lesar, e maior é nossa responsabilidade pelos danos”¹⁰. Aqui se faz notar o valor do mundo da linguagem (o mundo social), no qual a relação inter-humana, que vai do *um* ao *outro*, tem como pano de fundo o compromisso ético com a justiça relativa a todos os que me olham quando outrem me olha. Meu compromisso ético tem, assim, uma dimensão pública, está inevitavelmente ligada ao espaço público. O *si* em sentido forte é aquele que pode cumprir sua promessa relacionada a outrem o qual, por sua vez, ao exigir de mim esse cumprimento, lança-nos no âmbito do social compreendido sob a lógica da cooperação (e não da totalização).

Ora, ao inserir a assimetria (herança levinasiana) no registro na potência, Ricœur reconhece um paradoxo: a afirmação de nossa força de responder vai de par com a confissão de nossa própria fragilidade. Por quê? Porque, mesmo que nosso desejo seja o de responder, assumindo esta responsabilidade em nossos atos, há sempre um *não-poder* que nos acomete, ou ainda: há o *não-poder-falar* que sempre espreeita ou ameaça nossa capacidade de responder. O ser humano está atravessado por diversas formas de incapacidade. É a humana condição falando em todos nós. O *si-mesmo* forte, capaz de responder, é aquele que se constitui por uma fragilidade inquestionável, que faz dele um si sempre às voltas com a tarefa de conquistar, adquirir, cultivar e preservar a própria responsabilidade¹¹.

⁹ Ibid., p. 117-118.

¹⁰ Ibid., p. 122.

¹¹ Cf. Ibid., p. 119-121.

Nesse esforço ou empenho, a mediação possível entre fragilidade e responsabilidade não se resolve no plano especulativo, nem se “harmoniza” na guerra dos vários egoísmos uns contra os outros. A lógica proposta é outra, e pensamos poder resumi-la com a seguinte passagem da obra de um filósofo muito admirado por Ricœur:

Duas pessoas não são, uma em relação à outra, como dois combatentes, um dos quais deve vencer e o outro sucumbir, mas como dois mediadores na busca de um bem que lhes é comum: e o que cada um obtém favorece o outro (...). Em nossas relações com outros homens, assim como nas relações conosco mesmos, o que importa é empregar todas as forças da consciência e reconciliá-las, obrigá-las a se sustentarem e a *cooperarem*¹².

Seria isto a mutualidade: um trabalho infundável de cooperação? Pois a assimetria não é apenas o ponto de partida de uma ética da alteridade, ou do *si* responsável pelo outro até a substituição (Levinas), mas também da relação inter-humana que, mesmo reconhecendo a assimetria trazida pelo rosto, faz ver que há um “dom” que vai de um ao outro de forma mútua, uma visada da vida boa *com* o outro e *para* os outros, numa constante luta para que as instituições sejam de algum modo a garantia mínima de que as “desigualdades” ou desumanidades sejam enfrentadas. O dom de um *si* capaz de se abrir a outrem não assenta no desejo ou expectativa de retribuição. Ele talvez seja o emblema do humano em nós: aspiração a uma relação de “amizade” na qual o *si* e seu *outro* contam como parceiros numa lógica avessa a qualquer tipo de despersonalização e de totalização. Este, por assim dizer, diálogo nem sempre explícito de Ricœur com Levinas é um dos pontos fortes da tese defendida por Paulo Gilberto Gubert. A solicitude dedicada ao pensamento de ambos foi talvez o elemento determinante para se sustentar a possibilidade e a urgência da luta contra a dissolução da mutualidade das relações “pelo caráter impessoal da lógica da reciprocidade”. A nosso ver, o diálogo deve ganhar continuidade.

¹² LAVELLE, L. *O erro de Narciso*, São Paulo: É Realizações, 2012, p. 170 (Itálico nosso).

Introdução

A tese que intentamos defender, por meio desta pesquisa, é de que a assimetria – e não a simetria – originária entre o si e o outro, situada no âmago da mutualidade – e não da reciprocidade – no plano das relações entre protagonistas da troca de dons, assegura a cada pessoa seu caráter insubstituível e habilita a alteridade enquanto conceito basilar para a definição de reconhecimento mútuo simbólico na filosofia de Paul Ricœur (1913-2005).

O conceito de assimetria é abordado por Ricœur – ora explicitamente, ora de forma velada – desde a publicação do artigo *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, em 1954, até encerrar com o livro *Parcours de la reconnaissance*, em 2004. Isto denota a proeminência da questão da assimetria no pensamento de Ricœur, sobretudo quando de suas abordagens acerca de temas filosóficos clássicos, como a ética, a fenomenologia, a política e a antropologia.

Destas abordagens resultam fecundas interpretações, dentre as quais destacamos a questão da simetria e da assimetria, bem como sua inter-relação com os conceitos de reciprocidade, de mutualidade, de alteridade e de reconhecimento. Estes conceitos são imprescindíveis para a compreensão da problemática filosófica que envolve a questão da assimetria originária, enquanto conceito fundacional de nossa tese.

Defender tal tese interpretativa implica, de um lado, em analisar a evolução do pensamento do autor com o objetivo de demonstrar que, de início, ele não estabelece distinção entre os conceitos de mutualidade e reciprocidade. Porém, esta distinção paulatinamente tornar-se-á indispensável em seus textos tardios.

De outro lado, implica em avaliar a especificidade da posição ricœuriana em relação a autores da tradição que defenderam outra perspectiva. Neste sentido, ao invés de buscar uma superação da dissimetria originária entre o si e o outro, Ricœur busca salvaguardar justamente o primado desta dissimetria. Isto implica em uma confrontação com o pensamento de autores contemporâneos que, tal como Marcel Hénaff, afirmaram a primazia de uma norma de reciprocidade ante a alteridade. A este respeito, entendemos que os argumentos hénaffianos – na medida em que se fundam no primado da simetria – não oferecerão uma resposta satisfatória à questão da assimetria originária que constitui a alteridade e fundamenta o reconhecimento mútuo.

Ao lado disso, implica também em rever a posição da historiografia que – ao interpretar o pensamento de Ricœur por um viés puramente ético ou jurídico – defende a superação da dissimetria entre o si e o outro, enquanto caminho que conduz da dissimetria à reciprocidade e, desta, à alteridade e ao reconhecimento. Neste caso, são desconsiderados os pressupostos assimétricos que antecedem a moral e o direito.

Por nossa parte, defendemos que, em Ricœur, a alteridade não pode ter como pressuposto uma simetria entre o si e o outro, por mais que esta seja fundamental para o desenvolvimento da ética e da justiça. Contudo, quando se trata de alteridade e reconhecimento, somente a dissimetria na relação entre o si e o outro é que pode preservar a insubstituibilidade do outro, resguardando uma justa distância em relação ao si, no âmago da mutualidade.

No artigo *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, a problemática da simetria e da dissimetria é introduzida por Ricœur em uma discussão que envolve Husserl e Kant, a simpatia e o respeito, a afetividade e a norma. Neste contexto, verificamos uma tentativa do autor de integrar uma fenomenologia da simpatia a uma ética do respeito. Ao concluir o texto, Ricœur apresenta, em caráter introdutório, duas questões centrais para nossa pesquisa, isto é, as noções de luta e de

conflito, bem como o alerta de que o conflito pode desencadear a violência na luta por reconhecimento.

Posteriormente, em uma discussão de cunho ético, em *Soi-même comme un autre*, o autor procura enfatizar a necessidade da simetria tanto para a invenção das normas, quanto para assegurar a aplicabilidade da justiça. Neste contexto, o autor encontra na solicitude o ponto de convergência entre a reciprocidade da amizade aristotélica e da Regra de Ouro, formalizada no imperativo categórico kantiano. No entanto, preocupado em desenvolver sua tese da complementaridade entre a deontologia e a teleologia, Ricœur não estabelece uma clara distinção entre reciprocidade e mutualidade, atribuindo um caráter simétrico a ambas.

Entretanto, as questões da simetria e da assimetria, bem como a distinção entre a reciprocidade e a mutualidade, revelam-se fundamentais e recebem uma atenção especial no *Parcours de la reconnaissance*. Neste texto, Ricœur desenvolve uma dialética entre a reflexividade e a alteridade, denominada reconhecimento mútuo. De acordo com esta dialética, é a identidade, isto é, o que faz cada um ser o que é, que solicita ser reconhecida, ao passo que, simultaneamente, a identidade do outro também anseia por reconhecimento.

Neste sentido, entendemos que o ponto de partida para a concepção do conceito ricœuriano de identidade está fundado na resistência à pretensão de imediatidade do *cogito*, conforme afirma Ricœur no livro *Réflexion faite*. Ademais, em *Soi-même comme un autre*, nosso autor anuncia sua despedida das filosofias do *cogito* desde o prefácio do livro – intitulado *La question de l'ipséité* –, ao afirmar que o “eu” que duvida, expresso no *cogito* cartesiano é tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida. Sendo assim, este “eu” cartesiano não é ninguém. E antes, em *O conflito das interpretações*, o autor já havia afirmado que o *cogito* cartesiano era uma verdade “tão vã quanto invencível; não nego que seja uma verdade; é uma verdade que se põe a si mesma; a esse título, não pode nem ser verificada, nem deduzida [...]”. Mas esta verdade é uma verdade

vã, é como um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro” (1988b, p. 21).

Esta resistência em conceder ao eu o lugar de fundamento se caracteriza, em primeiro lugar – pela intenção ricœuriana de “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito” (RICŒUR, 1991b, p. 11) –, por meio da distinção entre “si” e “eu”. A imediatidade do eu é expressa na primeira pessoa do singular, por meio de expressões como “eu duvido”, “eu penso”, “eu sou”. O si, por sua vez, é um pronome reflexivo que, ao ser associado ao termo “se”, no modo infinitivo, confere plena significação à expressão que o autor considera – no *Soi-même comme un autre* – canônica: “designar-se a si mesmo”.

Neste contexto, Ricœur defende a tese do *cogito* quebrado – ferido em sua autossuficiência –, isto é, um *cogito* que é constituído, atravessado pela alteridade. Isto significa que o *cogito* perde seu poder de fundamentação última e cede lugar ao conceito de pessoa. Neste ponto, fica evidente a influência do projeto personalista de E. Mounier no pensamento de Ricœur. Em seu livro *O personalismo*, Mounier assinala que “pessoa não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súpula, poderia ser inventariada, mas é, exatamente, o não inventariável” (1964, p. 84).

Em *Lectures II*, Ricœur concede ao conceito de pessoa uma precedência ante os conceitos de consciência, de sujeito e de eu. Isto se deve ao fato de que, para nosso autor, a consciência se funda em uma ilusão de transparência que ruiu com o advento da psicanálise freudiana. Da mesma forma, a ilusão de fundação última do conceito de sujeito transcendental sucumbe à crítica das ideologias da escola de Frankfurt. Por último, é a sombra do solipsismo teórico que paira sobre o conceito de eu.

Por conseguinte, é evidente que Ricœur privilegia o conceito de pessoa em detrimento do *cogito*. Disso resulta o propósito – no *Soi-même comme un autre* – de oferecer uma alternativa à ambição de fundamentação última das filosofias do *cogito*, por meio do desenvolvimento da

hermenêutica do si, isto é, de uma identidade pessoal embasada na dialética que vincula a mesmidade à ipseidade e esta, à alteridade.

A questão da identidade pessoal ricœuriana resulta da confrontação entre os dois principais usos do conceito de identidade, a mesmidade e a ipseidade. Esta concepção de identidade se funda na dimensão temporal da existência humana, por meio de dois emblemáticos modelos de permanência no tempo, quais sejam, o caráter e a promessa.

A mesmidade significa a estrutura da permanência invariável no tempo, mesmo quando tudo parece ter mudado. Por analogia, a mesmidade pode ser pensada como o código genético de uma pessoa, no qual podemos verificar a organização de um sistema combinatório, isto é, “a estrutura invariável de um instrumento em que todas as peças tenham sido progressivamente mudadas” (RICŒUR, 2014, p. 117). Sendo assim, o caráter significa esta continuidade ininterrupta, um modo de permanência no tempo por meio do qual temos a possibilidade de sempre identificar uma pessoa como sendo ela mesma.

A ipseidade, por sua vez, se caracteriza pela constância a si, pela perseverança, pela fidelidade. Para Ricœur, “a ipseidade é a maneira de [uma pessoa] se comportar de tal modo que outrem pode *contar* com ela” (2014, p. 177). Por outro lado, para nosso autor, “é outrem que pode exigir que eu mantenha a minha promessa” (RICŒUR, 1988a, p. 83). Isto significa que é a promessa dirigida ao outro que torna a pessoa responsável por suas ações.

Neste ponto, Ricœur vislumbra que a ipseidade revela-se fecunda, na medida em que põe em jogo uma nova dialética, que se estabelece entre o si e o diverso de si. Neste sentido, para a mesmidade, o outro é apenas o oposto ou o distinto do “mesmo”. A ipseidade, por sua vez – além de não configurar uma oposição de princípio entre o mesmo e o outro –, denota uma abertura à alteridade, por meio da promessa. O autor vai além, afirmando que a alteridade não se acrescenta à ipseidade a partir de fora, mas pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade.

O conceito de alteridade é o pano de fundo pelo qual perpassa toda a questão que envolve nosso trabalho de pesquisa. A este respeito, dividimos nosso texto em quatro capítulos, por meio dos quais objetivamos confirmar a hipótese de que a assimetria da mutualidade contribui decisivamente para assegurar o reconhecimento do si mesmo pelo outro e, simultaneamente, o respeito à intimidade do outro, isto é, o reconhecimento de sua identidade.

No primeiro capítulo, de cunho ético-fenomenológico, investigaremos de que modo Ricœur enfrenta aquele que considera ser o principal desafio da fenomenologia, isto é, a superação da dissimetria enquanto pressuposto para a constituição de comunidades históricas com valores em comum, dirigidas por normas de justiça que, por sua vez, são salvaguardadas pelas instituições. Neste contexto, a reciprocidade será a peça chave tanto para endossar a tese da complementaridade entre deontologia e teleologia, quanto para fundamentar a justiça.

Diante disso, entendemos que iniciar esta pesquisa pela questão da ética implica não meramente seguir a cronologia de publicação dos livros *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004), mas demonstrar que é por meio da ética, que muitos conceitos centrais para nossa tese emergem na filosofia de Ricœur, como por exemplo a reciprocidade, a simetria e a alteridade. Esta última antecede a ética e, sendo assim, será reservada para o que o autor denomina como uma dialética de segundo grau que se estabelece com a fenomenologia, sobretudo com autores como E. Husserl e E. Levinas.

No segundo capítulo, abordaremos a questão do reconhecimento, aproximando-o da filosofia política. Para tanto, apresentaremos o percurso traçado por Ricœur, partindo do desconhecimento originário hobbesiano, expresso no medo da morte violenta; em segundo lugar, será demonstrado de que forma Hegel apresenta uma resposta a Hobbes, por meio de um fundamento moral que seja distinto do medo e esteja alicerçado no desejo de reconhecimento. Este desejo, fundado na consciência de si, é que impulsiona a luta. Neste sentido, muito embora A. Honneth

apresente uma atualização do problema hegeliano do reconhecimento, a questão reincide em uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de oferecer uma alternativa ao problema da luta infundável.

No terceiro capítulo, apresentaremos uma discussão – de caráter antropológico – centrada nos conceitos de reciprocidade e de mutualidade. Para tanto, em primeiro lugar, a discussão será introduzida por meio de uma dialética entre a unilateralidade do ágape e a lógica de reciprocidade da justiça. Em segundo lugar, será explicitada a enigmática questão do dom que, por sua vez, muito embora pareça advir da pura generosidade – ou de uma força mágica, como afirma M. Mauss –, reivindica um contradom, isto é, a reciprocidade – mas não uma reciprocidade que significa a simples regra de troca, como em C. Lévi-Strauss. Por último, pretendemos demonstrar de que forma os conceitos de “mútuo” e de “recíproco”, inicialmente utilizados por Ricœur de maneira indistinta, se tornarão essenciais na medida em que o autor estabelece uma clara distinção entre os mesmos.

Enfim, no quarto capítulo pretendemos desenvolver a questão da assimetria originária, alicerçada nos conceitos de mutualidade e de reciprocidade. De um lado, será considerada a instituição de uma norma de reciprocidade – fundamentada na simetria –, por M. Hénaff. Por outro lado, defenderemos a tese de que, em Ricœur, a dissimetria originária entre o si e o outro, enquanto núcleo da mutualidade, na relação estabelecida por meio dos dons trocados entre protagonistas, preserva o caráter insubstituível do outro – pois resguarda uma justa distância em relação ao si –, e assegura que o reconhecimento mútuo simbólico não seja subordinado à uma lógica da reciprocidade, mas à uma fenomenologia da mutualidade.

A alteridade e a simetria

2.1 A pequena ética

O principal referencial teórico da ética de Ricœur é o livro *Soi-même comme un autre*, mais especificamente os capítulos sétimo, oitavo e nono. Estes capítulos demarcam a elaboração mais sistemática e completa da ética ricœuriana, à qual o autor denomina “pequena ética”¹. Muito embora Ricœur (1990c) considere sua ética “pequena”, por aparentemente dedicar-lhe tão somente três capítulos de um livro, entendemos que se trata de uma questão central no pensamento do autor, uma vez que é abordada também em muitos de seus livros e em inúmeros artigos².

A ética ricœuriana transita entre a teleologia e a deontologia, mas é testada nos conflitos do cotidiano, quando do julgamento moral em situação, por meio do qual a convicção torna-se sabedoria prática. Neste sentido, a distinção entre ética e moral³, convencionalizada pelo autor, trata a ética enquanto visada de uma vida concluída e a moral enquanto

¹ Ricœur desenvolve, em *Soi-même comme un autre*, “une « petit éthique » qui couronne l’exploration des pouvoirs qui font de l’homme un être « capable »” (RICŒUR, 1996c, p. 4).

² A atenção destinada por Ricœur às questões de ética e de moral, também aparece nos livros: *Le juste II, La nature et la règle, Lectures 1, De la métaphysique à la morale, Du texte à l’action e La mémoire, l’histoire, l’oublié*; e nos artigos: *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy*, no qual Ricœur intenciona encontrar um fundamento para a ética que seja anterior à lei moral; *Éthique et Morale*, que traz uma explicação sucinta do projeto ético ricœuriano e *De la morale à l’éthique et aux éthiques*, considerado pelo autor como um esclarecimento e não como uma retratação acerca do papel significativo ocupado pela “moral kantiana” em sua pequena ética. Deixamos aqui a ressalva de que, não obstante tenhamos mencionado esses livros e artigos, existem muitos outros textos – especialmente entrevistas transcritas e artigos – nas quais o autor retoma as questões fundamentais da ética.

³ A respeito da distinção entre ética e moral, Ricœur (1990c) afirma que “rien dans l’étymologie ou dans l’histoire de l’emploi des termes ne l’impose. L’un vient du grec, l’autre du latin ; et les deux renvoient à l’idée intuitive de *moeurs*, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est *estimé bon* et de ce qui *s’impose* comme obligatoire” (1990c, p. 200, grifos do autor).

articulação desta visada em normas. Para Ricœur, neste ponto se distinguem claramente os legados aristotélico e kantiano: “uma herança aristotélica, na qual a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (1990c, p. 200, tradução nossa, grifos do autor).

Contudo, Ricœur (2011a) considera como fundamental para a pequena ética a não permanência na ortodoxia dos textos de Aristóteles e de Kant⁵. Inicialmente, o autor enuncia que há um primado da “visada ética aristotélica” sobre a “norma moral kantiana”. Em um segundo momento é a ética que deve passar pelo crivo da norma. Por último, ele aponta para a sabedoria prática enquanto possibilidade de fazer frente à singularidade dos inevitáveis conflitos do cotidiano, aos quais nem a ética e nem a moral conseguem oferecer uma resposta satisfatória.

Para tanto, a definição que Ricœur (1990c) propõe para a visada⁶ ética concerne a três momentos distintos e complementares, que são

⁴ “Un héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique*, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique*”. Neste sentido, Da Re considera que “la proposta etica di Ricœur ha il pregio di offrire una feconda e convincente prospettiva di interazione tra deontologia e teleologia, evitando le facili scorciatoie riduttivistiche o sincretistiche. L'una dimensione, anzi, scaturisce per così dire coerentemente dall'altra” (1993, p. 223).

⁵ Neste ponto, consideramos fundamental demonstrar de que modo Ricœur entende a relação do leitor com o texto. Sua leitura não é a do especialista, mas a do hermenêuta. Para nosso autor, não se trata de “um caso de diálogo. Não basta dizer que a leitura é um diálogo com o autor através da sua obra; é preciso dizer que a relação do leitor com o livro é de uma natureza completamente diferente; o diálogo é uma troca de perguntas e de respostas; não há troca desta espécie entre o escritor e o leitor, o escritor não responde ao leitor” (RICŒUR, 1989, p. 142). Por conseguinte, trata-se de trabalhar com a noção de autonomia do texto em si e não com a “obra completa”, ou ainda, com a “intenção” do autor. Isto significa, para Ricœur, que “esta ocupação do lugar do diálogo pela leitura é tão manifesta que, quando nos acontece encontrar um autor e falar-lhe (por exemplo, do seu livro), temos o sentimento de uma profunda reviravolta desta relação muito particular que temos com o autor na e pela sua obra. Às vezes, gosto de dizer que ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo. De fato, é quando o autor está morto que a relação com o livro se torna completa e, de certo modo, intacta; o autor já não pode responder, resta apenas ler a sua obra” (1989, p. 143).

⁶ O substantivo feminino “visée” sempre impõe dificuldades ao tradutor português. No artigo *Ética e moral*, “visée” foi traduzido por “desígnio”. No livro *Leituras 1*, o termo foi traduzido por “intenção”. Em *O si-mesmo como um outro*, na tradução de 1991, o termo foi traduzido por “perspectiva”. Em outras línguas também verificamos a mesma dificuldade, uma vez que, em *Si mismo como otro*, o termo foi traduzido por “intencionalidade” e, em *Oneself as another*, foi traduzido por “aim”. Finalmente, a tradução *O si-mesmo como outro*, de 2014, traduziu visée por “visada”. Nós adotamos esta última tradução, uma vez que, segundo A. Amaral, o termo visée pode “ser traduzido literalmente por ‘visada’, no sentido de um ato intencional que tem em mira um fim ou um alvo a atingir (em português tanto pode ser o feminino singular do adjetivo visado, como o particípio passado feminino do verbo visar). Na semântica ricœuriana indica o ato de orientar o olhar, com atenção e cuidado, numa direção precisa, designando ao mesmo tempo o próprio alvo/fim. É evidente aqui a herança fenomenológica da intencionalidade da consciência

aplicados a todo seu empreendimento ético – da complementaridade entre a perspectiva teleológica e a herança deontológica, com o recurso final ao momento da convicção –; trata-se da “*visada da ‘vida boa’, com e para outros, nas instituições justas*” (1990c, p. 202, tradução nossa, grifos do autor).

2.1.1 A visada de uma vida plena

Ricœur (1990c), no sétimo capítulo de *Soi-même comme un autre*, intitulado *Le soi et la visée éthique*, entende que a ética aristotélica é caracterizada pela finalidade a ser atingida, isto é, viver bem. Em um primeiro momento, alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. Neste contexto, a vida boa denota a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de se autoavaliar, ou seja, estimar a si mesma como boa. Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferências e, portanto, é um si caracterizado pela atividade, pelo poder de agir e pela iniciativa. No entanto, Ricœur demonstra uma preocupação inerente a este momento de análise e esclarece que o termo “estima” foi associado ao “si” para evitar confusão com o termo “eu”, ou, indo mais além, com alguma posição egológica⁸.

Ademais, para assegurar que o si não seja confrontado com qualquer possibilidade de solipsismo, Ricœur (1990c) menciona os capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, e considera que estes dois capítulos constituem um tratado da amizade; esta, por sua vez, garante a transição entre “a visada da ‘vida boa’, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária

sempre como *consciência de*, pelo que se poderia traduzir sem problema por intencionalidade, intenção, intento, intuito, ou ainda pela substantivação do verbo: ‘o visar ético’” (2011, grifo do autor).

⁷ “Visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes”.

⁸ No livro *O Justo* 2, Ricœur (2008c) assinala que a estima de si – ou autoestima – não pode ser interpretada como uma relação de si para si mesmo. De acordo com o autor, “esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento” (2008c, p. 219).

na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político⁹” (RICCEUR, 1990c, p. 213, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, Aristóteles entende que a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida” (1984, p. 179). Sendo assim, todo homem virtuoso sente necessidade de ter amigos.

Ademais, para Aristóteles, “a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (1984, p. 181). Isto significa que “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 184). Por conseguinte, a amizade implica na reciprocidade¹⁰ entre aqueles que são amigos, uma vez que a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro, justamente porque o maior bem que um amigo pode desejar ao outro, é que ele que continue sendo sempre um homem bom.

A reciprocidade pertence a uma questão mais elementar, porque é pressuposta no conceito de amizade aristotélico¹¹. Para Ricœur, “essa reciprocidade [...] vai até a comunhão do ‘viver junto’, em suma, até a intimidade¹²” (1990c, p. 214, tradução nossa). Ademais, a amizade eleva a reciprocidade ao primeiro plano de discussão¹³, uma vez que, para nosso autor,

segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *pelo que ele é* [...]. Vemos, dessa maneira, impor-se, a partir do plano ético, a reciprocidade que, no plano moral, na hora da violência, será exigida pela Regra de Ouro e pelo imperativo categórico do respeito. Esse ‘pelo que’ (pelo que o outro é) previne

⁹ “La visée de la « vie bonne », que nous avons vue se réfléchir dans l’estime de soi, vertu solitaire en apparence, et la justice, vertu d’une pluralité humaine de caractère politique”.

¹⁰ A distinção entre os conceitos de reciprocidade e de mutualidade será fundamental para a questão do reconhecimento mútuo, em *Parcours de la reconnaissance*. Contudo, em *Soi-même comme un autre*, ambos os conceitos são utilizados como sinônimos.

¹¹ De acordo com Ricœur, a amizade “celle-ci se donne d’emblée comme une relation *mutuelle*” (1990c, p. 214, grifo do autor).

¹² “Cette réciprocité [...] va jusqu’à la mise en commun d’un « vivre-ensemble » bref, jusqu’à l’intimité”.

¹³ Neste contexto, entendemos que o conceito de reciprocidade é fundamental para estabelecer as bases simétricas para a formulação dos conceitos de ética, de norma moral e de justiça.

toda deriva egológica ulterior: ele é constitutivo de mutualidade. Essa, em troca, não se permite pensar sem a relação ao bom, no si, no amigo, na amizade (RICŒUR, 2014, p. 215, grifos do autor).

Neste sentido, muito embora Ricœur (1990c) demonstre que o tratado da amizade não signifique uma tese egológica¹⁴, também não comporta um conceito aristotélico franco de alteridade. De acordo com nosso autor, “a estima de si é o momento reflexivo originário da visada da vida boa. À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo¹⁵” (RICŒUR, 1990c, p. 220, tradução nossa).

Diante deste possível encerramento do si sobre si mesmo, Ricœur (1990c) entende que a mutualidade aristotélica necessita de um acréscimo de sentido, uma vez que corre o risco de não se abrir ao horizonte da vida boa. Isto significa, para o autor, elaborar um conceito mais amplo que possa demarcar um ponto de equilíbrio no que concerne à iniciativa, isto é, à simultaneidade da passividade e da atividade, de tal forma que a igualdade prevaleça. Trata-se da solicitude, conceito “baseado fundamentalmente na troca entre *dar e receber*”¹⁶ (RICŒUR, 1990c, p. 220, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, Rossatto afirma, na esteira de Ricœur (1990c), que a amizade aristotélica apresenta uma relação insuficiente “entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio¹⁷ entre partes inicialmente desiguais” (2008, p. 30).

¹⁴ De acordo com Rossatto, “a amizade não remonta a uma atitude de enclausuramento do eu em si mesmo, insinuando uma atitude egoísta ou solipsista: ao contrário, ela se situa precisamente na abertura do si para o outro. Por si só, a amizade indica o efetivo querer viver bem com os outros” (2010, p. 52).

¹⁵ “L’estime de soi est le moment réflexif originaire de la visée de la vie bonne. A l’estime de soi, l’amitié ajoute sans rien retrancher. Ce qu’elle ajoute, c’est l’idée de mutualité dans l’échange entre des humains qui s’estiment chacun eux-mêmes”.

¹⁶ “Basé fondamentalement sur l’échange entre *donner et recevoir*”.

¹⁷ Este equilíbrio é imprescindível, uma vez que a estima de si é reflexiva e parece encerrar-se em si mesma. Isto significa que a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas se desdobra em uma dimensão de segundo grau, que Ricœur denomina dimensão dialogal. Nosso autor entende que este desdobramento significa “une rupture dans

O conceito de solicitude implica, portanto, em uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca em que o dar e o receber abarcam, simultaneamente, atividade e passividade. De acordo com Ricœur, “este ponto de equilíbrio pode ser considerado como o centro de um espectro cujos extremos opostos são marcados pelas disparidades inversas entre o dar e o receber, conforme preveleça, na iniciativa da troca, o polo do si ou o do outro¹⁸” (1990c, p. 221, tradução nossa).

No que concerne ao polo do outro, Ricœur entende que aparentemente não é possível estabelecer uma relação, se o outro é uma exterioridade absoluta, separado do eu. Neste ponto, nosso autor tem como referência a filosofia de Levinas, na qual aparentemente toda a iniciativa advém de outrem. Isto significa, para Ricœur, que o outro

se exime de toda relação. Esta irrelação define a própria exterioridade. Em virtude desta irrelação, o ‘manifestar’ do Outro no seu *rostro* se subtrai à visão de formas e mesmo à escuta de vozes [...]. Esse rosto é o de um mestre de justiça, de um mestre que *instrui* e só instrui sobre o modo ético: ele interdita o homicídio e ordena a justiça¹⁹ (1990c, p. 221, tradução nossa, grifos do autor).

Neste contexto, percebemos que Ricœur (1990c) intenciona – não romper com toda a contribuição da filosofia levinasiana –, mas meramente

la vie et dans le discours, mais une rupture qui crée les conditions d'une continuité de second degré, telle que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre” (RICŒUR, 1990c, p. 212).

¹⁸ “Ce point d'équilibre peut être considéré comme le milieu d'un spectre dont les extrêmes opposés sont marqués par des disparités inverses entre le donner et le recevoir, selon que l'emporte, dans l'initiative de l'échange, le pôle du soi ou celui de l'autre”.

¹⁹ “S'ab-sout de toute relation. Cette irrelation définit l'extériorité même. En vertu de cette irrelation, l'« apparoir » de l'Autre dans son *visage* se soustrait à la vision des formes et même à l'écoute des voix [...]. Ce visage est celui d'un maître de justice, d'un maître qui *instruit* et n'instruit que sur le mode éthique : il interdit le meurtre et commande la justice”. A respeito da questão da subjetividade e da alteridade, Douek (2011) considera que, muito embora apresentem diferenças de pensamento, Ricœur e Levinas retiram o sujeito de sua posição central, ocupada desde Descartes, para reabilitá-lo. Disso resulta “uma concepção de sujeito que inclui em si próprio a alteridade [...]: ‘si mesmo como um outro’, ou ‘o outro no mesmo’. Nessa perspectiva, não se poderia mais pensar a noção de um indivíduo fechado em si mesmo, no desconhecimento do outro. O sujeito ou a subjetividade não pode prescindir de uma discussão que envolve a ética” (DOUEK, 2011, p. 323). Ademais, entendemos que este extrato textual expressa a forma de trabalho escolhida por Ricœur, que é a noção de autonomia do texto – conforme mencionávamos acima –. Isto não significa uma desconsideração pela obra do autor em questão, uma vez que, na sequência do texto, ele afirma: “je ne pense pas limiter indûment la portée des analyses au reste admirables de *Totalité et Infini*, pour ne rien dire ici d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” (1990c, p. 221).

demonstrar o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria²⁰ da injunção, no que concerne à ética. Por conta disso, na trilha de Levinas (2012), nosso autor entende que, diante da passividade do eu, a injunção do outro apela para uma resposta que compense a dissimetria do face a face, para que a troca entre dar e receber não seja interrompida e que, conseqüentemente, o rosto não seja excluído do campo da solicitude. Esta resposta é oriunda da bondade²¹ do eu que o mantém na relação, não obstante a iniciativa do outro. Neste caso, a dissimetria inicial é compensada por meio de uma espontaneidade benevolente. Para Ricœur, o equilíbrio é restaurado na medida em que “o receber se iguala ao dar da destinação à responsabilidade, sob a guisa do reconhecimento, pelo si, da superioridade da autoridade que lhe prescreve agir segundo a justiça²²” (1990c, p. 222, tradução nossa).

Por outro lado, o problema da dissimetria também pode partir do polo do si, no qual o outro é aquele que sofre, mas que não pode agir. De acordo com Ricœur, o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas é definido principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um atentado à integridade do si²³” (1990c, p. 223, tradução nossa).

Sendo assim, partir do polo do si significa, para Ricœur (1990c), afirmar que o si mesmo toma a iniciativa de poder-fazer, por meio de sua compaixão e de sua simpatia, com o objetivo de partilhar a dor dos outros²⁴. Neste caso, o outro é reduzido à condição de alguém que meramente

²⁰ Ricœur utiliza os termos assimetria (*asymétrie*) e dissimetria (*dissymétrie*) como sinônimos.

²¹ De acordo com Ricœur, “est, en effet, remarquable que, dans de nombreuses langues, la bonté se dit à la fois de la qualité éthique des buts de l'action et de l'orientation de la personne vers autrui” (1990c, p. 222).

²² “Le recevoir s'égalé au donner de l'assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité qui lui enjoint d'agir selon la justice”.

²³ “Par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi”.

²⁴ Segundo Ricœur, Max Scheler apresentou uma distinção entre simpatia e contágio afetivo em seu livro *Nature et formes de la sympathie*, no qual a simpatia significa compartilhar um sentimento com outra pessoa sem repeti-lo nem experimentá-lo “par réduplication comme un vécu semblable” (RICŒUR, 2004a, p. 340). Por outro lado, o contágio afetivo denota “un phénomène de contamination psychologique aveugle et quasi-automatique, donc involontaire et inconscient, capable de s'amplifier par une sorte de résonance ou de récurrence affective” (RICŒUR, 2004a, p. 340). Sendo assim, a simpatia deve demarcar as fronteiras entre os indivíduos, porque se trata de um ‘sentir com’ o outro. Por outro lado, o contágio afetivo é patológico porque significa uma fusão com o outro, em que

recebe, mediante a iniciativa de um si “benevolente”. Diante disso, novamente parece haver pura passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua. Contudo, este “sofrer com” também pode – assim como na injunção oriunda do outro – iniciar um processo de igualação na qual o outro sofredor não é tão somente passivo, mas originário. Isto previne a simpatia de ser confundida com uma frugal piedade, na qual o si se regozija no seu íntimo por ter sido poupado. Neste sentido, Ricœur (1990c) entende que é à genuína simpatia que corresponde a sollicitude. Isto significa, para nosso autor, que

na verdadeira simpatia, o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, se encontra afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em contrapartida. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente extraído de sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Esta talvez seja a prova suprema da sollicitude, que a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio compartilhado das vozes ou no frágil aperto de mãos que se cumprimentam²⁵ (1990c, p. 223, tradução nossa).

A sollicitude está relacionada à espontaneidade na relação com o outro, tanto no que diz respeito ao sofrimento, quanto à injunção moral. Para Ricœur, “é essa união íntima entre a visada ética da sollicitude e a carne afetiva dos sentimentos que me pareceu justificar a escolha do termo ‘sollicitude’²⁶” (1990c, p. 224, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, o autor entende que a sollicitude só recompõe a igualdade por meio de uma

só é possível ‘sentir com’ na medida em que houver um ‘sentir como’ o outro. O contágio afetivo é o perigo que paira incessantemente sobre a simpatia.

²⁵ “Dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d’agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l’autre souffrant lui offre en retour. Car il procède de l’autre souffrant un donner qui n’est précisément plus puisé dans sa puissance d’agir et d’exister, mais dans sa faiblesse même. C’est peut-être là l’épreuve suprême de la sollicitude, que l’inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l’échange, laquelle, à l’heure de l’agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l’étreinte débile de mains qui se serrent”.

²⁶ “C’est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m’a paru justifier le choix du terme « sollicitude »”.

“confissão partilhada da fragilidade e, finalmente, da mortalidade²⁷” (1990c, p. 225, tradução nossa).

Esta igualdade simétrica, fundamentada na assimetria, possibilita a amizade entre desiguais – tanto politicamente, quanto culturalmente – e estabelece o lugar da solicitude na trajetória da ética. Isto significa, para Ricœur, que é para a estima de si, entendida aqui como o momento reflexivo da vida boa, que “a solicitude acrescenta essencialmente a *carência*, que faz com que tenhamos *necessidade* de amigos; por contracheque da solicitude sobre a estima de si, o si se apercebe *como* um outro entre os outros²⁸” (1990c, p. 225, tradução nossa, grifos do autor).

A solicitude acrescenta uma dimensão de valor nas relações intersubjetivas, isto é, a noção de insubstituibilidade de cada um. Por conseguinte, afirmar que o outro é insubstituível é reconhecer que somos todos portadores desta mesma condição. A este respeito, Ricœur assinala que “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida. É primordialmente para o outro que eu sou insubstituível²⁹” (1990c, p. 226, tradução nossa).

Ademais, Ricœur (1990c) entende que a similitude não é somente o principal atributo da amizade, mas de todas as possíveis formas inicialmente desiguais que vinculam a estima de si à solicitude para o outro. Por meio da similitude é que se torna possível vislumbrar a originalidade da solicitude, que consiste em buscar um ponto de equilíbrio para a

²⁷ “Aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité”.

²⁸ “La sollicitude ajoute essentiellement celle du *manque*, qui fait que nous avons *besoin* d’amis ; par choc en retour de la sollicitude sur l’estime de soi, le soi s’aperçoit lui-même *comme* un autre parmi les autres”. A este respeito, Garrido entende que a estima de si e a solicitude não podem ser pensadas uma sem a outra. “A estima se apresenta na forma dialógica; dizer ‘si’ não é dizer eu; este ‘si’ leva à alteridade, significa que o outro está presente. A solicitude é o desdobramento da autoestima na sua forma dialógica, porque não é algo externo ou agregado à própria estima. Temos necessidade do outro e de sua mediação [...]. A solicitude para e com os outros é a continuidade da própria estima de si em outro grau, na qual se manifestam, de forma clara, os sentimentos que são dirigidos aos outros” (2002, p. 132).

²⁹ “C’est dans l’expérience du caractère irréparable de la perte de l’autre aimé que nous apprenons, par transfert d’autrui sur nous-même, le caractère irremplaçable de notre propre vie. C’est d’abord pour l’autre que je suis irremplaçable”. Neste sentido, Villaverde afirma que, nas reflexões filosóficas em que Ricœur trata a questão da morte, “una cosa permanece invariable: su indagación en la mirada del otro para descubrir los perfiles de la propia muerte” (2011, p. 244).

desigualdade inicial. Isto significa, segundo Rossatto, que “com a solicitude o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo” (2008, p. 30).

Desta troca entre estima de si e solicitude resulta que só é possível estimar a si mesmo se o eu estimar o outro como a si mesmo³⁰. Para Ricœur, esta equivalência traz consigo “o paradoxo da troca no lugar mesmo do insubstituível. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si mesmo* e a estima de *si mesmo como um outro*³¹” (1990c, p. 227, tradução nossa, grifos do autor).

A partir da reflexão acerca da simetria da solicitude, Ricœur (1990c) passa a investigar a questão da justiça. A noção do “viver bem” com os outros, já porta em si um sentido de justiça, que vai para além das relações interpessoais e por isso necessita das instituições³², que, por sua vez, são responsáveis pela aplicação da justiça, garantindo o direito à igualdade. Ricœur entende “a instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça [...]. Dessa dupla investigação resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito³³” (1990c, p. 227, tradução nossa).

³⁰ Para Ricœur, “comme moi-même signifie : toi aussi tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d’agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d’estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t’estimer toi-même comme je m’estime moi-même” (1990c, p. 226, grifo do autor).

³¹ “Le paradoxe de l’échange au lieu même de l’irremplaçable. Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l’estime de l’autre *comme un soi-même* et l’estime de *soi-même comme un autre*”.

³² Ricœur assinala que, “par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d’une communauté historique” (RICŒUR, 1990c, p. 227, grifo do autor). Além disso, para o autor, “la prise en considération de l’institution appartient à la visée éthique prise selon son amplitude entière” (1990c, p. 234.).

³³ “L’institution comme point d’application de la justice et l’égalité comme contenu éthique du sens de la justice [...]. De cette double enquête résultera une détermination nouvelle du soi, celle du chacun : à chacun son droit”. Neste sentido, de acordo com Campanini, “il rapporto con l’altro [...] non si risolve né si esaurisce tutto sul piano della relazione interpersonale; resta infatti anche il piano dell’istituzione, di una relazione che non si costruisce sul modello dell’amicizia ma su quello del riconoscimento dei diritti della persona. L’altro, in questa prospettiva, è ‘senza volto’, ma non per questo fuori dell’orizzonte del rapporto interpersonale” (1993, p. 106, grifo do autor). Ademais, no texto *Interpretação e ideologias*, Ricœur assinala que “a instituição nada é em si mesma. Ela consiste num conjunto de regras, aplicadas aos papéis e aos comportamentos sociais, permitindo à liberdade de cada um realizar-se sem prejudicar a dos outros. Todo pensamento político fundamental deve levar em conta esse ponto crucial em que a instituição e a liberdade se entrelaçam, ou melhor, se engendram mutuamente. Se a instituição não se situa nesse trajeto inteligível, que Hegel chamava de ‘realização da liberdade’, ela se torna, então, opaca, ilisível, indecifrável, e cada um começa a sonhar com sua liberdade fora das leis” (1990b, p. 169).

Neste sentido, Ricœur (1990c) assinala que Aristóteles pôs a justiça no campo das virtudes, ou seja, da ética, no sentido teleológico. Todavia, o conceito aristotélico de justiça é marcado pelas relações interpessoais que ocorrem nas instituições. Sendo assim, Aristóteles (1984) busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a justiça distributiva, mediada pelas instituições, enquanto responsável pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma comunidade política.

De acordo com esta perspectiva, o conceito de distribuição encontra-se fundamentalmente vinculado ao conceito de justiça. Para Ricœur, a distribuição “designa um traço fundamental de todas as instituições, na medida em que estas regulam a repartição de papéis, de tarefas, de vantagens e de desvantagens entre os membros da sociedade³⁴” (1990c, p. 233, tradução nossa).

Desse modo, o que garante o núcleo ético comum da justiça é a igualdade proporcionada pela justa distribuição. Neste sentido, Ricœur (1990c), na esteira de Aristóteles (1984), afirma que o injusto é definido pelo desigual, aquele que assegura a si mesmo vantagens em demasia, prejudicando aos outros. Entretanto, é a igualdade proporcional que deve ser norteadora da justiça distributiva e não o igualitarismo. Igualdade proporcional é dar a cada um segundo seu mérito³⁵.

Enfim, para Ricœur (1990c), a justiça e a igualdade são indissociáveis e complementares³⁶. Neste sentido, a justiça não estabelece limites à solicitude, mas “a supõe, à medida que ela considera as pessoas como insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça acrescenta à solicitude, uma

³⁴ “Désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d’avantages, de désavantages entre les membres de la société”.

³⁵ “Que l’égalité arithmétique ne convienne pas tient [...] à la nature des personnes et des choses partagées” (RICŒUR, 1990c, p. 235).

³⁶ Neste sentido, Ricœur assinala que, “l’égalité, de quelque manière qu’on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu’Emmanuel Levinas nous a appris à lui reconnaître. L’égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un *chacun*” (1990c, p. 236, grifos do autor).

vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira³⁷ (RICŒUR, 1990c, p. 236, tradução nossa).

O conceito de humanidade introduz, indiretamente, a questão do formalismo kantiano, graças à sua proximidade com o conceito de universalidade. Para Ricœur (1990c), a articulação entre a visada teleológica e o momento deontológico³⁸ servirá para submeter a ética ao crivo da moral, esta caracterizada pela obrigação do imperativo categórico. O autor entende que, do confronto entre a estima de si, a solicitude e o senso de justiça com a autonomia, o respeito e os princípios de justiça, deverá resultar “uma ética enriquecida pela passagem através da norma³⁹” (RICŒUR, 1990c, p. 237, tradução nossa). Neste contexto, veremos que o conceito de igualdade continuará sendo o elemento imprescindível para estender as relações interpessoais do face a face tanto para a ética, quanto para a justiça.

2.1.2 A obrigação da norma

O capítulo oito de *Soi-même comme un autre* é intitulado *Le soi et la norme morale*. Neste capítulo, Ricœur (1990c) parte da afirmação – que é também um sobreaviso – de que o exame do caráter de universalidade da primeira formulação do imperativo categórico – “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59) – não significa uma forma de solipsismo moral, porque a universalidade não deve ser separada da pluralidade constitutiva da segunda e da terceira formulações do imperativo.

Ademais, Ricœur (1990c) entende que não há ruptura entre o formalismo e a tradição teleológica, visto que existem traços que demonstram a ligação que persiste entre a norma moral e a visada ética. Um destes traços

³⁷ “Il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d’application de l’égalité est l’humanité entière”.

³⁸ De acordo com Michel, “Ricœur reabilita de maneira surpreendente a deontologia kantiana, mesmo que somente como *momento*, no percurso de sua ‘pequena ética’” (2013, p. 35, grifo nosso).

³⁹ “Une éthique enrichie par le passage par la norme”.

corresponde ao vínculo da moral com a vida boa, manifestado no conceito kantiano de boa-vontade⁴⁰, oriundo da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e expresso nos seguintes termos: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 21). Por conseguinte, o bom sem restrição de Kant é entendido como moralmente bom, conservando a impressão teleológica⁴¹. Entretanto, a diferença consiste no fato de que o conceito de bom, para Kant, depende da vontade. Por meio da autodeterminação racional, a vontade corresponde ao poder de iniciar novos eventos. Ademais, a vontade na moral kantiana está vinculada com a lei, sendo o querer, portanto, fruto de um imperativo.

A universalidade do imperativo é marcada por uma moral da obrigação e está atrelada à ideia de constrangimento. Esta, por sua vez, vincula-se à ideia de dever⁴². O dever assume o papel de constranger a vontade, uma vez que, segundo Ricœur, “a vontade não é outra senão a razão prática, comum em princípio a todos os seres racionais; por sua constituição finita, ela é empiricamente determinada por inclinações sensíveis⁴³” (1990c, p. 240, tradução nossa).

Por conseguinte, é por meio do dever, que a vontade se torna autolegisadora, no intuito de sempre universalizar as máximas da ação do si mesmo, reconhecendo estas máximas por meio do sentimento de

⁴⁰ Kant entende que “a boa vontade é livre de determinações ou influências sensíveis; é uma vontade pura, guiada pela razão. A boa vontade está subordinada exclusivamente ao dever. Ademais, agir moralmente é agir por dever, obedecendo à máxima do imperativo categórico. Por conseguinte, somente a boa vontade pode fundamentar o valor moral de uma ação” (2007, p. 58).

⁴¹ Segundo Ricœur, são constantes as ocorrências “des termes « estime », « estimer », « estimable » dans la première section des *Fondements*, toujours en relation avec la bonne volonté. Ce n’est pas seulement l’ancrage dans la tradition téléologique que ces termes expriment, mais l’ancrage dans l’expérience morale ordinaire ; comme chez Aristote, la philosophie morale, chez Kant, ne part pas de rien ; sa tâche n’est pas d’inventer la morale, mais d’extraire le sens du *fait* de la moralité” (1990c, p. 239, grifos do autor). No que concerne ao “bom”, Ricœur afirma que, em Kant “el proyecto último de la vida moral [...], es liberar lo que podríamos llamar el “fondo de bondad”” (2001b, p. 228).

⁴² Ricœur denota, de antemão, o problema da universalidade no contexto de aplicação da norma às situações conflituais. De acordo com nosso autor, “les prédicats déontiques relevant d’une morale du devoir paraissent s’imposer du dehors - ou de haut - à l’agent de l’action, sous les espèces d’une contrainte que l’on dit précisément morale” (RICŒUR, 1990c, p. 201).

⁴³ “La volonté n’est autre que la raison pratique, commune en principe à tous les êtres rationnels ; par sa constitution finie, elle est empiriquement déterminée par des inclinations sensibles”.

respeito⁴⁴. Neste sentido, Ricœur entende que boa vontade e ação feita por dever adquirem o mesmo significado. Ademais, para nosso autor, o objetivo do procedimento crítico kantiano é “eivar esta condição finita da vontade à razão prática concebida como autolegislação, como *autonomia*. Somente neste estágio o si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral⁴⁵” (RICŒUR, 1990c, p. 241, tradução nossa, grifo do autor).

Neste contexto, Ricœur (1990c) concorda com Kant (2007) e entende que a autolegislação é o mesmo que a autonomia⁴⁶. Sendo assim, já não se trata meramente de vontade, mas de liberdade⁴⁷. Em outras palavras, a liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si mesmo. Para nosso autor, “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu todo

⁴⁴ Para Kant, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade [...]. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a *nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados” (2007, p. 32, grifos do autor).

⁴⁵ “Remonter de cette condition finie de la volonté à la raison pratique conçue comme autolégislation, comme *autonomie*. A ce stade seulement, le soi aura trouvé la première assise de son statut moral”.

⁴⁶ Acerca do princípio de autonomia da vontade, Kant menciona tratar-se de um “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações” (2007, p. 75). Disso resulta a “*dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. (2007, p. 77, grifos do autor). Isto significa que, a “*autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (2007, p.79, grifo do autor).

⁴⁷ Sobre a relação entre os conceitos de vontade e de liberdade, Ricœur entende que “le concept de volonté présente les aspects psychologiques d’un problème dont la dimension philosophique est exprimée par le concept de liberté” (1973, p. 943). Neste sentido, para o autor “une philosophie de la pratique suppose le surgissement d’un questionnement philosophique d’un autre ordre que le langage ordinaire sur l’action. Cette problématique concrète est celle de la *réalisation de la liberté*. C’est cette problématique qui met chaque volonté en rapport avec une autre volonté, avec des normes, avec des institutions. C’est cette problématique enfin qui renvoie la psychologie de la volonté à la philosophie (RICŒUR, 1973, p. 947, grifo do autor). Ademais, Ricœur afirma que, para Kant, a *Crítica da razão prática*, “être libre [...] n’est plus seulement être indépendant à l’égard de ses propres désirs, c’est être capable de subordonner son action à la loi du devoir ou, en termes kantien, de soumettre la maxime subjective de l’action à l’épreuve de la règle d’universalisation” (1971, p. 982). Porém, nosso autor considera que Kant (2002) introduz “demasiado cedo, a ideia de lei como *ratio cognoscendi* da liberdade, esta sendo, reciprocamente, a *ratio essendi* da lei. A *Crítica da Razão Prática* constitui-se, com efeito, em torno desta ligação, causando aquilo a que eu usaria chamar um curto-circuito entre a liberdade e a lei. Porém, ao mesmo tempo, aparece como um puro *factum* que a liberdade seja dada como lei e que esta lei seja a lei da liberdade. Parece-me [...] que a ideia de legislação, se introduzida demasiado cedo na ética faz, de certa forma, abortar o projeto ético, na medida em que se o regula prematuramente através do uso do conceito de legislação em epistemologia (e, portanto, no plano do entendimento objetivo) – tornando-se assim a segunda *Crítica* uma mera reprodução da primeira” (2011b, p. 130, grifos do autor).

o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poder-se-ia dizer, é a autonomia⁴⁸ (1990c, p. 245, tradução nossa).

Destarte, conforme mencionado acima, a egologia parece constituir a tônica da filosofia moral kantiana dado que, em um primeiro momento de análise, o sujeito parece não estabelecer nenhuma relação com outrem. Isto significa que a autonomia do sujeito que se autolegisla se aproxima da ideia de um sujeito autossuficiente. No entanto, Ricœur assevera que não se trata de uma autonomia egológica, mas de uma investigação pela “*universalidade* de querer, apreendida neste momento abstrato em que ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas⁴⁹” (1990c, p. 246, tradução nossa, grifo do autor).

Diante do problema do outro, que novamente vem à tona, Ricœur afirma a possibilidade de, a partir da Regra de Ouro⁵⁰, estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, proposta por Kant nos seguintes termos: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (2007, p. 69).

As duas versões da Regra de Ouro que Ricœur (1990c) toma em consideração são as oriundas do judaísmo e do cristianismo. A formulação da primeira é negativa e a segunda, positiva⁵¹. Entretanto,

⁴⁸ “Quand l’autonomie substitue à l’obéissance à l’autre l’obéissance à soi-même, l’obéissance a perdu tout caractère de dépendance et de soumission. L’obéissance véritable, pourrait-on dire, c’est l’autonomie”. Neste contexto, Ricœur afirma que, “est parfaitement légitime de voir dans le respect kantien la variante de l’estime de soi qui a passé avec succès l’épreuve du critère d’universalisation [...] Et le respect, c’est l’estime de soi passée au crible de la norme universelle et contraignante, bref, l’estime de soi sous le régime de la loi” (1990c, p. 250).

⁴⁹ “*Universalité* de vouloir, saisie en ce moment abstrait où elle ne s’est pas encore distribuée entre la pluralité des personnes”.

⁵⁰ Ricœur entende que a Regra de Ouro “es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable” (2001b, p. 235).

⁵¹ A formulação judaica da Regra de Ouro é oriunda do Talmud: “ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu’il te soit fait. C’est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire” (Talmud de Babilônia apud RICŒUR, 1990c, p. 255). A formulação cristã é originária do Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. A fórmula do Talmud serve para coibir e evitar o mal, por meio de um comando – tu não matarás!, tu não mentarás!, tu não torturarás! –. Em contrapartida, o segundo enfoque da Regra de Ouro não se constitui meramente por uma interdição. Neste sentido, segundo Abel, “a vantagem das fórmulas positivas da reciprocidade é que estas orientam a moral para o respeito benevolente pelas pessoas e não para o respeito abstrato pela lei” (1996, p. 74).

independentemente da matriz positiva ou negativa, Ricœur afirma que a Regra de Ouro enuncia uma norma de reciprocidade⁵² entre o si e o outro. Trata-se de uma norma que tem por objetivo a simetria, isto é, deixar ambos os protagonistas da ação em situação de igualdade. Isto significa, para Ricœur, que

a reciprocidade exigida se destaca sobre o fundo da pressuposição de uma dissimetria inicial entre os protagonistas da ação – dissimetria que põe um na posição de agente e o outro na de paciente. Essa ausência de simetria tem sua projeção gramatical na oposição entre a forma ativa do fazer e a forma passiva do ser feito, portanto, do sofrer⁵³ (1990c, p. 255, tradução nossa).

A dissimetria de base assume, no que concerne à alteridade, uma conotação fortemente negativa, à medida que ela pode significar a porta de entrada para o mal, que se estende desde o poder de influência até a violência, culminando com a morte do outro. A morte significa o fim da possibilidade de reciprocidade, é a figura máxima da não reciprocidade na interação (RICŒUR, 1990c).

A violência é outra das figuras da não reciprocidade enfatizadas por Ricœur (1990c). Ela é oriunda do “poder sobre” o outro, nas situações de interação, em que este “poder-sobre” se exerce – em um primeiro momento – pelo simples fato de o si agir. Entretanto, a aparente inocência do agir denota a outra faceta do poder-sobre, que

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 tido como a ocasião por

⁵² Segundo Ricœur, “la formule de Hillel et ses équivalents évangéliques expriment mieux la structure commune à toutes ces expressions, à savoir l’annonce d’une *norme de réciprocité*” (1990c, p. 255, grifo do autor). A este respeito, Corá salienta que, “ao situar a regra de ouro tanto no início do itinerário ético quanto na sua conclusão, Ricœur anuncia e ilumina uma característica fundamental desta: a reciprocidade” (2010, p. 187). Ademais, para Michel, “a lógica da reciprocidade, ressaltada na regra de ouro, tende a impedir toda relação não simétrica entre um paciente e um agente” (2007, p. 60). Esta relação entre a lógica da reciprocidade e a simetria ocupará um papel central em nossa discussão, quando de sua confrontação com a fenomenologia da mutualidade.

⁵³ “La réciprocité exigée se détache sur le fond de la présupposition d’une dissymétrie initiale entre les protagonistes de l’action - dissymétrie qui place l’un dans la position d’agent et l’autre dans celle de patient. Cette absence de symétrie a sa projection grammaticale dans l’opposition entre la forme active du faire et la forme passive du être fait, donc du subir”.

excelência do mal da violência [...] desde a influência, forma doce do poder sobre, até a tortura, forma extrema do abuso⁵⁴ (1990c, p. 256, tradução nossa).

Neste contexto, a moral é responsável por assegurar a simetria da reciprocidade, ao estabelecer o contraponto ao poder sobre, que, por sua vez, pode desencadear a violência e culminar com a morte do outro. De acordo com Ricœur, “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral⁵⁵” (1990c, p. 258, tradução nossa, grifo do autor).

Para Ricœur (1990c), a passagem da dissimetria à simetria demarca o ponto de vinculação e de interdependência entre a solicitude e a norma. Neste sentido, muito embora ambas objetivem estabelecer a simetria, a solicitude é o ancoradouro da norma moral, dado que nela as trocas mútuas entre as partes são ambas afirmativas. Ricœur esclarece que a solicitude significa, na verdade, “a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros⁵⁶” (1990c, p. 258, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, o respeito à dignidade do outro no que tange à norma moral, deve ser assegurado por meio da segunda formulação do imperativo categórico, que, por sua vez, significa o complemento entre dois conceitos, o de humanidade e o de pessoa como fim em si. A este respeito, Ricœur salienta que,

a ideia de humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio de autonomia, sem aceção de pessoas; em contrapartida, a ideia das pessoas como fins em si mesmas solicita que seja levada em conta a pluralidade das pessoas⁵⁷ (1990c, p. 258, tradução nossa).

⁵⁴ “Le *pouvoir-sur*, greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre – autrement dit, ce que cet autre subit –, peut être tenu pour l’occasion par excellence du mal de violence [...] depuis l’influence, forme douce du pouvoir-sur, jusqu’à la torture, forme extrême de l’abus”.

⁵⁵ “À toutes les figures du mal répond le *non* de la morale”. Neste sentido, Fiasse assinala que “comme l’agent a la possibilité d’exercer un pouvoir sur un autre agent, les interdits moraux sont nécessaires” (2008, p.124).

⁵⁶ “L’âme cachée de l’interdiction. C’est elle qui, à titre ultime, arme notre indignation, c’est-à-dire notre refus de l’*indignité* infligée à autrui”.

⁵⁷ “L’idée d’humanité, en tant que terme singulier, est introduite dans le prolongement de l’universalité abstraite qui régit le principe d’autonomie, sans acception des personnes ; en revanche, l’idée des personnes comme fins en elles-mêmes demande que soit prise en compte la pluralité des personnes”.

Entretanto, há um problema na segunda formulação do imperativo, que concerne ao vínculo com a primeira formulação, sustentado pelo conceito englobante de humanidade, que parece obliterar a alteridade de outrem. Novamente paira sobre a moral kantiana a suspeita de egologia. Neste sentido, para Ricœur, “a noção de humanidade pode ser vista como a expressão plural da exigência de universalidade que presidia à dedução da autonomia, portanto, para o desenvolvimento plural do próprio princípio de autonomia⁵⁸” (1990c, p. 259, tradução nossa). Além disso, o conceito de pluralidade é, de antemão, sobreposto à polaridade entre o agente e o paciente ao ser introduzido como mediador da diversidade de pessoas. Neste ponto, nosso autor entende que “a noção de humanidade tem por efeito atenuar, a ponto de esvaziá-la, a alteridade que está na raiz dessa diversidade e que dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre outra, à qual a Regra de Ouro se contrapõe⁵⁹” (1990c, p. 259, tradução nossa).

Por outro lado, Ricœur (1990c) afirma que Kant (2007) considera a Regra de Ouro problemática do ponto de vista formal. Primeiramente porque ela faz referência a sentimentos como amar e detestar, mantendo-se no campo das inclinações. Em segundo lugar, a norma de reciprocidade não possui um critério claro que possa decidir com clareza estes sentimentos, isto é, um critério discriminante, capaz de distinguir entre uma demanda legítima e uma demanda ilegítima. Dessa crítica resulta, para Ricœur, que

nenhum vínculo direto entre o si e o diverso de si pode ser estabelecido sem que seja determinado o que, na minha pessoa e na do outro, é digno de respeito. Ora, a humanidade tomada não no sentido extensivo ou enumerativo da soma dos humanos, mas no sentido compreensivo ou inicial daquilo que torna

⁵⁸ “La notion d’humanité peut être tenue pour l’expression plurale de l’exigence d’universalité qui présidait à la déduction de l’autonomie, donc pour le déploiement plural du principe même d’autonomie”.

⁵⁹ “La notion d’humanité a pour effet d’atténuer, au point de l’évacuer, l’altérité qui est à la racine de cette diversité même et que dramatise la relation dissymétrique de pouvoir d’une volonté sur une autre, à laquelle la Règle d’Or fait face”.

digno de respeito não é outra coisa que a universalidade considerada do ponto de vista da *pluralidade* das pessoas⁶⁰ (1990c, p. 260, tradução nossa, grifo do autor).

Por conseguinte, a noção de humanidade conduz do princípio de autonomia – indiferente à distinção entre pessoas – à pluralidade. Neste ponto, Ricœur (1990c) afirma que o principal benefício do conceito de humanidade é eliminar todo o princípio de alteridade radical que a solicitude contém. Isto significa, para nosso autor, que “o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, neste sentido, capaz de uma inscrição no campo da pluralidade das pessoas⁶¹” (1990c, p. 262, tradução nossa). Ademais, se o si do imperativo categórico se bastasse a si mesmo, estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular.

O ponto de equilíbrio para o conceito de humanidade encontra-se na noção de pessoa como fim em si, na medida em que esta noção estabelece a distinção entre a “tua pessoa” e a “pessoa de qualquer outro”. Em primeiro lugar, o que assegura que tanto o si quanto o outro jamais sejam tratados como meio – isto é, tenham sua dignidade respeitada – é a ideia de pessoa como fim em si mesma⁶². Ademais, a ideia de pessoa se fecharia no formalismo vazio da pluralidade se permanecesse separada da regra de reciprocidade. A este respeito, Ricœur (1990c) entende que a novidade da

⁶⁰ “Nul lien direct entre soi et l'autre que soi ne peut être établi sans que soit nommé ce qui, dans ma personne et dans celle d'autrui, est digne de respect. Or l'humanité, prise, non au sens extensif ou énumératif de la somme des humains, mais au sens compréhensif ou principiel de ce qui rend digne de respect, n'est pas autre chose que l'universalité considérée du point de vue de la *pluralité* des personnes”.

⁶¹ “Le soi impliqué réflexivement par l'impératif formel n'était pas de nature monologique, mais simplement indifférent à la distinction des personnes et, en ce sens, capable d'une inscription dans le champ de la pluralité des personnes”.

⁶² A este respeito, Ricœur salienta que “cette subtile tension à l'intérieur d'une formule qui paraît homogène reste dissimulée du fait que l'épreuve d'universalisation, essentielle à la position d'autonomie, se poursuit avec l'élimination de la maxime opposée : ne traiter l'humanité *jamais simplement comme un moyen*. Le principe d'utilité n'était-il pas le premier candidat au poste de « bon sans restriction » éliminé dès les premières pages des *Fondements* ? Mais le parallélisme de l'argument masque la secrète discontinuité introduite par l'idée même de personne comme fin en elle-même” (1990c, p. 261).

segunda formulação do imperativo categórico é trazer à tona a intenção profunda, clarificada e purificada daquilo que a Regra de Ouro já havia enunciado no plano da sabedoria popular, antes de ser passar pelo crivo da crítica Neste sentido, de acordo com nosso autor,

o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e na de outrem como um *meio*, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, repleto de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas da violência e culmina na tortura? E o que é que dá ocasião a esse deslize da violência do poder exercido por uma vontade *sobre* a outra, senão a dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro?⁶³ (RICŒUR, 1990c, p. 261, tradução nossa, grifos do autor).

Diante disso, Ricœur (1990c) assinala que o imperativo categórico e a Regra de Ouro dividem o mesmo campo de exercício e a mesma perspectiva, isto é, estabelecer a reciprocidade onde impera a ausência de reciprocidade. Sendo assim, a segunda formulação do imperativo demonstra sua originalidade ao não permitir que a noção de humanidade meramente replique a universalidade contida no princípio da autonomia.

Neste ponto, a regra de reciprocidade é responsável por abrir o caminho para o terceiro componente da deontologia, qual seja, a questão da justiça⁶⁴. Para Ricœur (1990c) a ideia do justo – enquanto sistema de distribuição que visa a repartição justa –, é o principal legado da ética para a moral. Entretanto, em um contexto deontológico e formal, o autor entende que o justo deverá ser capaz de açambarcar dois lados, isto é, ao “lado do ‘bom’ como extensão da solicitude ao ‘cada um’ dos sem-rostos da

⁶³ “Qu’est-ce en effet que traiter l’humanité dans ma personne et dans celle d’autrui comme un *moyen*, sinon exercer *sur* la volonté d’autrui ce pouvoir qui, plein de retenue dans l’influence, se déchaîne dans toutes les formes de la violence et culmine dans la torture? Et qu’est-ce qui donne l’occasion de ce glissement de la violence du pouvoir exercé par une volonté *sur* une autre, sinon la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre ?”. Nesta acepção, em *Leituras* 3, Ricœur considera que o conflito tem sua gênese na “relação assimétrica entre o que um faz e o que é feito ao outro, o que o outro sofre. Nesse sentido, o problema moral nasce de uma ameaça de violência que é inerente à situação assimétrica da interação. Quando alguém exerce um poder sobre outrem ao agir, a possibilidade de tratar esse outrem como meio e não como fim está inscrita na própria estrutura do agir humano” (1996b, p. 175).

⁶⁴ A este respeito, Hénaff afirma “c’est bien en cela que la Règle d’Or est du plus grand intérêt. Elle exprime une très vieille sagesse qui a été et demeure au cœur de l’exigence de respect qui anime les pratiques morales et les formes de justice de toute société, la nôtre incluse” (2004, p. 328).

sociedade; do lado do ‘legal’, tanto o prestígio da justiça parece se dissolver no da lei positiva⁶⁵ (RICŒUR, 1990c, p. 265, tradução nossa, grifos do autor).

A deontologia somente conseguirá atingir o ápice de sua formalização a respeito da justiça, através de uma teoria puramente processual que, por sua vez, depende de uma tradição contratualista. Segundo Ricœur, tal tradição supõe

a *ficção* de um contrato social graças ao qual um agrupamento de indivíduos consegue superar um suposto estado primitivo de natureza, para aceder ao estado de direito [...]. A ficção do contrato tem por objetivo e por função separar o *justo* do *bom*, substituindo, por meio de uma deliberação imaginária, todo compromisso prévio concernente a um pretendido bem comum. Segundo esta hipótese, é o procedimento contratual que supostamente engendra o ou os princípios de justiça⁶⁶ (1990c, p. 266, tradução nossa, grifos do autor).

Para Ricœur (1990c), o contrato desempenha, no que concerne às instituições, o mesmo papel que a autonomia no plano da moralidade. Todavia, enquanto que o princípio kantiano de autonomia pode ser considerado um fato da razão, ou seja, o fato de que a moralidade existe, o contrato é apenas uma ficção, por mais que seja a ficção fundadora de uma república.

A principal função da ficção é separar o “justo” do “bom”, afirma Ricœur (1990c). De acordo com esta perspectiva, já não cabe às instituições que visam o bem comum a responsabilidade pelos princípios de justiça, mas ao contrato social. Neste sentido, nosso autor entende que a filosofia kantiana não conseguiu superar o enigma da fundação da república. Isto significa, para Ricœur, que Kant (2003) – em *A metafísica dos costumes* – pressupôs, sem justificar, um vínculo entre autonomia e contrato social

⁶⁵ “Du côté du « bon » en tant qu’extension de la sollicitude au « chacun » des sans visage de la société ; du côté du « légal », tant le prestige de la justice paraît se dissoudre dans celui de la loi positive”.

⁶⁶ “La *fiction* d’un contrat social grâce auquel une certaine collection d’individus réussissent à surmonter un état supposé primitif de nature pour accéder à l’état de droit [...]. La fiction du contrat a pour but et pour fonction de séparer le *juste* du *bon*, en substituant la procédure d’une délibération imaginaire à tout engagement préalable concernant un prétendu bien commun. Selon cette hypothèse, c’est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice”.

“pelo qual cada membro de uma multidão abandona sua liberdade selvagem tendo em vista recuperá-la na forma de liberdade civil como membro de uma república⁶⁷” (1990c, p. 267, tradução nossa).

O enigma da fundação da república é retomado por J. Rawls em seu livro *Uma Teoria da Justiça*. Segundo Ricœur, é através do conceito de justiça⁶⁸ como equidade que Rawls propõe “a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus interesses individuais. Contratualismo e individualismo avançam assim de mãos dadas⁶⁹” (1990c, p. 267, tradução nossa).

Dessa forma, Rawls (2000) assume uma posição frontalmente anti-teleológica. Porém, o embate de Rawls é com relação a uma versão específica de teleologia, isto é, o utilitarismo⁷⁰. A este respeito, Ricœur afirma que o utilitarismo é teleológico porque “define a justiça pela maximização do bem para a maioria⁷¹” (1990c, p. 269, tradução nossa).

O contraponto de Rawls (2000) ao utilitarismo é, evidentemente, de caráter deontológico. Sendo assim, Ricœur (1990c) entende que é do contrato social que derivam os princípios da justiça distributiva. Neste contexto, a questão da igualdade novamente ocupa um papel central na discussão⁷². Muito embora os princípios de justiça – ou “princípios de distribuição”, que indicam os direitos e deveres que competem a cada um –

⁶⁷ “Par lequel chaque membre d’une multitude abandonne sa liberté sauvage en vue de la recouvrer sous forme de liberté civile en tant que membre d’une république”.

⁶⁸ Rawls assinala que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (2000, p. 3). A este respeito, Ricœur considera que, “enquanto em Kant a ideia de justo se aplica principalmente às relações de pessoa a pessoa, em Rawls a Justiça se aplica principalmente às instituições – ela é a virtude por excelência das instituições – e apenas secundariamente aos indivíduos” (2008b, p. 63).

⁶⁹ “L’idée d’un contrat originel entre des personnes libres et rationnelles soucieuses de promouvoir leurs intérêts individuels. Contractualisme et individualisme avancent ainsi la main dans la main”.

⁷⁰ Em sua crítica ao utilitarismo, Rawls afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros [...]. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais” (2000, p. 4).

⁷¹ “Définit la justice par la maximisation du bien pour le plus grand nombre”.

⁷² De acordo com Ricœur, “est remarquable, à cet égard, que, chez Rawls comme chez Aristote et sans doute tous les moralistes, c’est le scandale de l’inégalité qui met en mouvement la pensée” (1990c, p. 272).

devam ser escolhidos sob o véu da ignorância⁷³, este procedimento pode desencadear conflitos, uma vez que, em um sistema social de distribuição, existem muitas maneiras de repartição de vantagens e obrigações admissíveis. Por conta disto, é necessário que o sistema seja, respectivamente, equitativo e estável (RICŒUR, 1990c). Para tanto, Rawls (2000) propõe a equidade que supõe desigualdades consentidas entre os parceiros do contrato, na situação inicial do véu da ignorância, como necessária para que se estabeleça a justiça.

Aparentemente, existe uma contradição em conceber a justiça através de desigualdades consentidas, uma vez que estas desigualdades seriam responsáveis por perpetuar o caráter injusto e desigual entre os parceiros que compõem a sociedade. No entanto, o princípio da equidade é constituído de dois momentos distintos, que justificam a tese das desigualdades consentidas. O primeiro concerne ao exercício da cidadania, que deve ser igual para todos. Trata-se da liberdade de expressão, de assembleia e de voto, além da disputa por cargos públicos. O segundo momento, diz respeito ao princípio da diferença. Este princípio está mais vinculado à divisão das riquezas e a repartição das funções de autoridade e de responsabilidade. A repartição das riquezas não necessita ser igual para todos, mas deve ser de acordo com as necessidades de cada um (RAWLS, 2000).

Por conseguinte, na posição original entre os parceiros prevalece a incerteza, pois ninguém sabe que lugar ocupará na sociedade real. Neste ponto, Ricœur concorda com Rawls (2000) e afirma que todos optarão pelo *maximin*, termo equivalente a dizer que “os parceiros são levados a escolher o arranjo que maximiza a parte mínima⁷⁴” (1990c, p. 274, tradução nossa).

⁷³ Acerca do véu da ignorância, Rawls assinala que “de algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício” (2000, p. 147). Disso resulta a principal característica do véu da ignorância, isto é, na posição original, ninguém sabe qual será seu status na sociedade.

⁷⁴ “Les partenaires sont censés choisir l’arrangement qui maximise la part minimale”.

Neste contexto, a questão fundamental para Ricœur – em *Uma teoria da justiça* –, é identificar se há possibilidade de um pacto não histórico assegurar o funcionamento de uma sociedade histórica.

Ricœur (1990c) entende que Rawls (2007) recorre a um sentido ético de justiça que, de certa forma, estaria pressuposto na teoria deontológica⁷⁵. Este sentido ético se verifica pelo fato de que Rawls considera a necessidade de uma pré-compreensão acerca do significado de justo e de injusto. Dessa forma, seria possível aos parceiros compreenderem, identificarem-se e, por fim, aderirem aos princípios de justiça, na situação original do véu da ignorância.

No plano das instituições, Ricœur (1990c) assinala que, o contrato rawlsiano firmado sob o véu da ignorância ocupa o mesmo posto reivindicado pela autonomia kantiana no que tange à moralidade. Porém, para nosso autor, “enquanto a autonomia pode ser dita um ‘fato da razão’, o contrato social parece só poder fundamentar-se em uma ficção, uma ficção fundadora certamente, todavia, uma ficção⁷⁶” (RICŒUR, 1990c, p. 277, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, se o contrato social de Rawls somente pôde ser firmado através de uma ficção é porque existe um fundamento teleológico que é anterior ao contrato. De acordo com Ricœur, “é porque os povos, escravizados durante milênios a um princípio de dominação que transcende seu querer-viver-junto, não sabem que são soberanos, senão em virtude de um contrato imaginário, mas em virtude do querer-viver-junto, que eles *esqueceram?*”⁷⁷ (RICŒUR, 1990c, p. 277, tradução nossa, grifo do autor).

⁷⁵ Rawls afirma que “em seus estágios iniciais, uma teoria da justiça é precisamente isso, uma teoria. É uma teoria dos sentimentos morais (para evocar uma denominação do século XVIII) que estabelece os princípios que controlam as nossas forças morais, ou, mais especificamente, o nosso senso de justiça” (2000, p. 54).

⁷⁶ “Alors que l’autonomie peut être dite un « fait de la raison », le contrat social paraît ne pouvoir s’autoriser que d’une fiction, une fiction fondatrice certes, mais néanmoins une fiction”.

⁷⁷ “Est-ce parce que les peuples, asservis pendant des millénaires à un principe de domination transcendant leur vouloir-vivre-ensemble, ne savent pas qu’ils sont souverains, autrement qu’en vertu d’un contrat imaginaire, mais en vertu du vouloir-vivre-ensemble qu’ils ont *oublié* ?”.

Enfim, Ricœur (1990c) considera que a passagem da visada ética pelo crivo da norma moral não resolve uma questão fundamental. Trata-se dos conflitos suscitados pelos casos difíceis, que exigem um julgamento moral em situação por meio da convicção oriunda da sabedoria prática. Esta não significa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que – muito embora nossas práticas sejam guiadas pelos princípios da moralidade – existem situações nas quais a moral da obrigação entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição primeira da ética.

2.1.3 Deliberar bem: a sabedoria prática

O capítulo nove de *Soi-même comme un autre*, intitulado *Le soi et la sagesse pratique: la conviction*, é introduzido por meio de um interlúdio, no qual Ricœur (1990c) apresenta uma leitura crítica da peça teatral *Antígona*⁷⁸, de Sófocles (2011). O objetivo de tal empresa é demonstrar que a “transição da *catarse* à convicção consiste, essencialmente, em uma meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral⁷⁹” (1990c, p. 288, tradução nossa, grifo do autor). Neste contexto, a tragédia pode ser comparada às experiências-limite vividas no cotidiano, uma vez que ambas são geradoras de aporias.

⁷⁸ A personagem principal que confere também o nome à peça teatral de Sófocles (2011) é Antígona. O conflito que permeia esta peça tem sua gênese na questão que envolve o sepultamento de Polínice, irmão de Antígona e para o qual ela desejava assegurar um funeral digno – de acordo com as leis dos deuses –. Contudo, Polínice atentou contra as leis da cidade de Tebas e o governador da cidade, Creonte, havia instituído uma lei impedindo que os mortos que atentassem contra a lei da cidade fossem enterrados. Isto significava um grande problema, pois, se o corpo não fosse enterrado, a alma do morto não faria a passagem imediata para o mundo dos mortos. Diante disso, Antígona desafia as leis da cidade e enterra o irmão. Creonte, por sua vez, condena Antígona à morte, indiferente aos apelos de seu filho Hemon, noivo de Antígona, que implora ao pai pela vida dela. Além disso, Tirésias – o profeta cego – também tenta alertar Creonte antes que fosse tarde demais, mas não foi ouvido. Não respeitar as leis dos deuses e sentenciar Antígona à morte significou uma grande desgraça a Creonte, que culminou com o suicídio de seu filho Hemon e de sua esposa Eurídice (SÓFOCLES, 2011). Para Ricœur (1990c), a peça *Antígona* demonstra a imprudência de Creonte, que não ouviu a ninguém, nem ao desesperado Hemon e nem mesmo à sabedoria de Tirésias. Creonte julgou o caso individualmente, deliberou mal e foi injusto em sua decisão, que culminou em tragédia. Isto significa, para nosso autor, que “os conflitos ocorrem precisamente no momento em que caracteres obstinados e inflexíveis se identificam tão completamente com uma regra particular que se tornam cegos para quaisquer outras” (RICŒUR, 2011a, p. 14).

⁷⁹ “Transition de la *catharsis* à la conviction consiste pour l’essentiel dans une méditation sur la place inévitable du conflit dans la vie morale”.

A leitura que Ricœur (1990c) propõe acerca da *Antígona* aponta para a necessidade da convicção estar alicerçada na sabedoria para tomar as decisões corretas e justas e, conseqüentemente, deliberar bem. Porém, a instrução pelo trágico não denota um aprendizado moral, muito embora duas lições possam ser aprendidas⁸⁰. Primeiro, que o conflito é inevitável; segundo, que o trágico abre o caminho para o momento da convicção, que está para além da catarse. Neste sentido, Ricœur entende que “a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a reorientar a ação por sua própria conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica⁸¹” (1990c, p. 288, tradução nossa).

Ricœur (1990c) assinala que a inevitabilidade do conflito reporta ao conceito de respeito kantiano, no qual o autor identifica duas vertentes que se dividem na interpretação do imperativo, a universalista e a pluralista; “a vertente universalista do imperativo, simbolizada pela ideia de humanidade, e a vertente que podemos dizer pluralista, simbolizada pela ideia de pessoas como fins em si mesmas⁸²” (1990c, p. 305, tradução nossa). Para Ricœur, não se tratam de vertentes em oposição, pois “a humanidade designa a dignidade *como aquilo pelo que* as pessoas são respeitáveis, a despeito – ousamos dizer – de sua pluralidade” (2014, p. 303). Sendo assim, Kant (2007) não dá lugar ao conflito, visto que somente a universalidade da regra deverá reger as máximas que, por sua vez, coordenam as ações.

Entretanto, é justamente neste ponto que se apresenta a possibilidade do conflito. De acordo com Ricœur (1990c), a alteridade concernente à

⁸⁰ De acordo com Rossatto, “a sabedoria trágica deixa duas lições principais. A primeira não é ética. Consiste precisamente em ensinar que a tragédia não foi escrita para dar uma lição de moral. Ao contrário, ela conduz a um impasse ainda maior que tem como ápice um desenlace ameaçador: ou você decide bem ou sofrerá as mais terríveis conseqüências [...]. A ameaça, sim, exige uma resposta ética. Sendo assim, a solução ao impasse não poderá vir da sabedoria trágica: ela apenas nos deixa ante uma ‘aporía ético-prática’. É daí que provém a segunda lição: um convite a reorientar a ação” (2010, p. 56, grifo do autor).

⁸¹ “La tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l’homme de la praxis à réorienter l’action, à ses propres risques et frais, dans le sens d’une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique”.

⁸² “Le versant universaliste de l’impératif, figuré par l’idée d’humanité, et le versant qu’on peut dire pluraliste, figuré par l’idée des personnes comme des fins en elles-mêmes”.

ideia de pluralidade, em determinadas circunstâncias, entra em descompasso com o universalismo das regras inerentes à ideia de humanidade⁸³. Isto significa, para Ricœur, que “o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas. Nessas condições, a sabedoria prática pode consistir em dar a prioridade ao respeito das pessoas, em nome da solicitude dirigida às pessoas em sua singularidade insubstituível⁸⁴” (1990c, p. 305, tradução nossa). Portanto, o conflito surge na aplicação das máximas às situações concretas, pois é neste momento que a alteridade de cada pessoa deve ser reconhecida.

Neste sentido, a segunda formulação do imperativo categórico, ao considerar o sujeito como fim em si mesmo – a partir da ideia de humanidade – traz à tona um problema. Ricœur considera que se trata de uma limitação, na medida em que o trajeto de aplicação da norma moral desconsidera as

situações singulares, em que o outro se ergue em sua singularidade insubstituível [...]. A consideração das pessoas como fins em si mesmas introduz um fator novo, potencialmente discordante, com relação à ideia de humanidade, a qual limita-se a prolongar a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade⁸⁵ (1990c, p. 308, tradução nossa).

Ricœur entende que a questão da falsa promessa, conforme enunciada por Kant⁸⁶ (2007), demonstra mais claramente o tom discordante

⁸³ A este respeito, Rossatto menciona que a “sabedoria prática, ou o juízo prudencial [...] consiste basicamente na compreensão de que o agente moral autônomo inventa um comportamento adequado à singularidade de cada caso, de cada situação existencial, de cada contexto de ação [...]. Isso implica de saída que a moderna noção de autonomia tem de ser enfraquecida, pois já não poderá ser vista enquanto uma *autonomia autossuficiente*, como aquela pensada por Kant. A autonomia terá de ser situada e, portanto, limitada pelas reais condições da existência singular” (2010, p. 46, grifo do autor).

⁸⁴ “Le respect tend alors à se scinder en respect de la loi et respect des personnes. La sagesse pratique peut dans ces conditions consister à donner la priorité au respect des personnes, au nom même de la sollicitude qui s’adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable”.

⁸⁵ “Situations singulières, où autrui se dresse dans sa singularité irremplaçable [...] La considération des personnes comme des fins en elles-mêmes introduit un facteur nouveau, potentiellement discordant, par rapport à l’idée d’humanité, laquelle se borne à prolonger l’universalité dans la pluralité au détriment de l’altérité”. A este respeito, Rossatto considera que “o respeito não pode ser tomado apenas em relação à lei, mas diante do outro, pois este como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada” (2008, p. 33).

⁸⁶ Acerca da questão da falsa promessa, Kant propõe, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a seguinte questão: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir?” (2007, p. 33). O autor contesta a falsa promessa, propondo duas novas questões: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha

entre humanidade e alteridade. Na censura kantiana à falsa promessa – porque ela está em desacordo com a lei universal do imperativo – o outro, aquele que efetivamente poderia vir a ser prejudicado ou beneficiado não parece ser realmente tomado em consideração, uma vez que é toda a humanidade e não precisamente o outro que foi ferido por uma falsa promessa. Neste sentido, a falsa promessa é uma forma de violência situada no uso da linguagem. De acordo com Ricœur, “não é antes a integridade pessoal que está em jogo nos ditos deveres para com os outros? Não é o si mesmo que se despreza ao pronunciar um falso juramento?”⁸⁷ (1990c, p. 308, tradução nossa).

Da preocupação com a integridade pessoal resulta, para Ricœur (1990c), a necessidade do recurso à Regra de Ouro, “na medida em que esta leva em conta a dissimetria inicial entre o agente e o paciente, com todos os efeitos de violência derivados dessa dissimetria. Tratar outrem somente como um meio é já começar a lhe fazer violência”⁸⁸ (RICŒUR, 1990c, p. 309, tradução nossa).

A promessa autêntica, isto é, a promessa mantida, não pode ser vinculada tão somente a um ato de discurso, que o agente pode manter no plano da interlocução. Em cada promessa há uma questão moral implícita e que traz consigo a razão pela qual é preciso manter-se fiel à palavra dada. A este respeito, Ricœur entende que “prometer é uma coisa. Ser obrigado

máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: – Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente (2007, p. 34). Por último, Kant assinala que “pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem simplesmente como meio” (2007, p. 70).

⁸⁷ “N’est-ce pas plutôt l’intégrité personnelle qui est en jeu dans les devoirs dits envers autrui ? N’est-ce pas soi-même qu’on méprise en prononçant un faux serment ?”.

⁸⁸ “Dans la mesure où celle-ci prend en compte la dissymétrie initiale de l’agent et du patient, avec tous les effets de violence ressortissant à cette dissymétrie. Traiter autrui seulement comme un moyen, c’est déjà commencer de lui faire violence”.

a guardar suas promessas é outra. Chamamos de princípio de fidelidade à obrigação de cumprir as promessas⁸⁹ (1990c, p. 309, tradução nossa).

O princípio de fidelidade envolve simultaneamente o indivíduo que promete e o destinatário da promessa, que obriga o primeiro a cumprir com o prometido. Isto significa que há uma confiança mútua anterior ao ato de discurso enunciado pela promessa. Esta confiança gera expectativa, que, por sua vez, exige engajamento. A este respeito, Ricœur (1990c), na esteira de G. Marcel, entende que engajamento significa uma resposta fiel ao outro que interpela o si, à qual “Marcel dá o belo nome de disponibilidade⁹⁰” (RICŒUR, 2014, p. 310).

A este respeito, Ricœur assinala que, uma vez constatada “a cesura tão cuidadosamente ocultada por Kant entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas⁹¹” (1990c, p. 312, tradução nossa), a disponibilidade é que permite o redirecionamento do imperativo categórico a uma abertura para a estrutura dialógica⁹² concernente à Regra de Ouro. Entretanto, no decurso da aplicação das máximas do imperativo às situações concretas⁹³, a reciprocidade da promessa pode ser responsável por dar início ao conflito. Por conta disto, nosso autor entende que,

se a fidelidade consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra [...]. A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à

⁸⁹ “Promettre est une chose. Etre obligé de tenir ses promesses en est une autre. Appelons principe de fidélité l’obligation de tenir ses promesses”.

⁹⁰ “Marcel donne le beau nom de disponibilité”. O livro mencionado por Ricœur é *Être et Avoir*, publicado por Gabriel Marcel em 1935.

⁹¹ “La césure si soigneusement occultée par Kant entre le respect pour la règle et le respect pour les personnes”.

⁹² Neste sentido, Ricœur acrescenta que a “structure dialogique doit d’ailleurs s’analyser en structure dyadique, ou duelle, mettant en jeu deux personnes - celle qui promet et l’obligataire envers qui la première s’engage” (1990c, p. 310).

⁹³ Para Ricœur, o universalismo que rege as regras morais não leva em conta os “*contextes historiques et communautaires d’effectuation de ces mêmes règles*” (1990c, p. 318, grifo do autor). O autor entende que a ambição universalista da autonomia parte de um princípio que não é egológico, nem monológico, mas pré-dialógico. Entretanto, o indivíduo autônomo, no qual se fundamenta a regra de reciprocidade, não pode mais ser considerado autossuficiente. Segundo Ricœur, a autonomia é tributária da heteronomia, em um contexto em que o si autônomo passa a ser compreendido sob o enfoque de uma alteridade tripartida, que situa “l’autre de la liberté sous la figure de la loi que pourtant la liberté se donne, l’autre du sentiment sous la figure du respect, l’autre du mal sous la figure du penchant au mal. A son tour, cette triple altérité, intime au soi, rejoint l’altérité proprement dialogique qui rend l’autonomie solidaire et dépendante de la règle de justice et de la règle de réciprocité” (1990c, p. 320).

exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra⁹⁴ (RICŒUR, 1990c, p. 314, tradução nossa).

De acordo com Ricœur (1990c), a sabedoria prática se circunscreve a três elementos fundamentais. São eles: o princípio do respeito kantiano, da justa medida aristotélica e a convicção, a qual, por sua vez, deve sempre vir acompanhada da opinião de outros antes de confirmar uma decisão. Porém, não se trata de uma opinião qualquer, mas daquela oriunda do aconselhamento e do diálogo com os mais sábios e esclarecidos dentre os homens e as mulheres. Conforme afirma o autor, “o *phronimos* não é necessariamente um homem só⁹⁵” (RICŒUR, 1990c, p. 318, tradução nossa, grifo do autor).

A sabedoria prática, por sua vez, corresponde a uma solicitude crítica, que continua centrada na alteridade do ser humano. A este respeito, Ricœur considera que é para “a solicitude, preocupada com a alteridade das pessoas [...], que o respeito remete, no caso em que ele próprio é fonte de conflitos⁹⁶” (1990c, p. 318, tradução nossa). Isto significa, para o autor, que já não se trata de pensar na solicitude como portadora de certa ingenuidade. Do contrário, a solicitude passou pelo crivo do respeito e, portanto, da norma moral. Disso resulta, para Ricœur, que “essa *solicitude crítica* é a forma que a sabedoria prática assume na região das relações interpessoais⁹⁷” (1990c, p. 318, tradução nossa, grifo do autor).

⁹⁴ “Si la fidélité consiste à répondre à l’attente de l’autre qui compte sur moi, c’est cette attente que je dois prendre pour mesure de l’application de la règle [...]. La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l’exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle”. Um exemplo de aplicação da sabedoria prática concerne, segundo Ricœur, à questão de se devemos dizer a verdade aos moribundos, “sans tenir compte de la capacité du mourant à la recevoir, par pur respect de la loi supposée ne tolérer aucune exception ; ou bien mentir sciemment, de peur, estime-t-on, d’affaiblir chez le malade les forces qui luttent contre la mort” (1990c, p. 313). Neste caso, a sabedoria prática consistirá em “inventer les comportements justes appropriés à la singularité des cas” (1990c, p. 313). Isto significa ter sensibilidade, em primeiro lugar, para com o outro que sofre e, desse modo, saber escolher a forma mais adequada de falar a verdade para o moribundo. A este respeito, Ricœur menciona que “une chose est de nommer la maladie, une autre d’en révéler le degré de gravité et le peu de chances de survie, une autre d’assener la vérité clinique comme une condamnation à mort” (1990c, p. 313).

⁹⁵ “Le *phronimos* n’est pas forcément un homme seul”.

⁹⁶ “C’est à la sollicitude, soucieuse de l’altérité des personnes [...], que le respect renvoie, dans les cas où il est lui-même source de conflits”.

⁹⁷ “Cette *solicitude critique* est la forme que prend la sagesse pratique dans la région des relations interpersonnelles”.

Por último, Ricœur (1990c) entende que, a passagem das relações interpessoais para a esfera política, isto é, para o contexto de aplicação da justiça, não significa o acréscimo de uma terceira instância à ética e à moral. Neste sentido, a *sittlichkeit*, ou vida ética hegeliana⁹⁸, tem a vantagem de analisar a efetuação concreta das ações que podem ser consideradas sensatas, por meio de uma avaliação sobre a inevitável presença do conflito na vida moral. Todavia, o autor salienta que o recurso a uma instância declarada superior à moralidade, capaz de pensar a si mesma – o Estado –, não contribui para sua investigação que, neste ponto, está centrada na singularidade inerente à visada da vida boa. Por conseguinte, a sabedoria prática, que é o momento da convicção, “resta a única saída disponível; sem nunca constituir uma terceira instância por acrescentar àquilo que chamamos até aqui visada ética e norma moral⁹⁹” (RICŒUR, 1990c, p. 279, tradução nossa).

Neste mesmo sentido, Ricœur entende que o problema da equidade de Rawls (2000) é que a concepção puramente procedimental da justiça não leva em conta a diversidade de bens – e os interesses que se vinculam aos bens – que serão distribuídos pelas instituições. Este procedimento abre as portas para o conflito. Ademais, “numa sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão em número e em gravidade, mas se multiplicarão e se aprofundarão¹⁰⁰” (RICŒUR, 1990c, p. 300, tradução nossa). Diante disso, Ricœur (1990c) entende que apenas do debate público, cujo desfecho permanece aleatório, poderá nascer alguma ordem de prioridade. Tal ordem, porém, valerá apenas para um povo, durante certo

⁹⁸ Ricœur emprega, em francês, o termo “*vie éthique*” no intuito de encontrar a melhor comparação para a tradução do termo alemão “*sitten*”, que ele traduz por “costumes”. A justificativa apresentada pelo autor é a de que, na filosofia hegeliana, “au lieu de partir de l’idée abstraite du devoir moral, de l’obligation, on part de la pratique des mœurs ; il y a là une sorte d’écho à Aristote qui précisément a écrit une éthique à partir du mot « ethos », les mœurs ; donc comme on ne pouvait pas employer le mot « mœurs » en français comme l’allemand emploie « Sitten », on a traduit par éthique ; dans le mot vie éthique, il y a une volonté de concrétude de la pratique des hommes et pas seulement de leurs obligations abstraites morales” (2004c, p. 13, grifos do autor).

⁹⁹ “Reste la seule issue disponible, sans jamais constituer une troisième instance qu’il faudrait ajouter à ce que nous avons appelé jusqu’ici visée éthique et norme morale”.

¹⁰⁰ “Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s’approfondiront”.

período da história, sem nunca alcançar uma convicção irrefutável válida para todos e para sempre.

Neste ponto, entendemos que a “pequena ética” ricœuriana – da visada da vida boa, com e para outros nas instituições justas – expressa, nos dois conceitos que procuramos enfatizar ao longo do texto – alteridade e simetria – a dívida que possui com a herança fenomenológica. A inquietação com os problemas relacionados à dissimetria e à egologia denota a diligência do autor para com aquele que considera ser o problema fundamental da fenomenologia, isto é, a constituição da intersubjetividade, do *alter ego*.

A seriedade com a qual Husserl e Levinas enfrentam esta questão revela a importância da discussão filosófica acerca do problema do outro. Em um cenário no qual aparentemente não há conciliação possível entre ambos os autores, dado que cada um constrói sua filosofia embasado em um polo diametralmente oposto ao do outro – Husserl do lado do *ego* e Levinas do lado do *alter* –, Ricœur vislumbra o que considera ser uma grande descoberta da fenomenologia, isto é, a dissimetria originária.

2.2 O ego e o alter ego

No livro *A l'école de la phénoménologie*, Ricœur (2004a), após realizar uma análise das *Meditações cartesianas*, de Husserl (1985), afirma estar decepcionado com a fenomenologia no tocante ao problema do outro. Não obstante, o autor salienta o papel fundamental da fenomenologia em alçar a questão da alteridade para o primeiro plano das discussões filosóficas.

A decepção ricœuriana concerne à tentativa da fenomenologia de explicar a existência do outro por meio de seus modos de aparecer ao *ego*. A este respeito, o autor entende que a gênese do problema está na *Quinta meditação cartesiana* de Husserl (1985), na qual duas exigências são elevadas ao extremo. Primeiramente constituir o outro em mim e, em

segundo lugar, constituir o outro como outro¹⁰¹, ou seja, todo sentido da alteridade está alicerçado e provém do *ego*.

Ademais, Ricœur (2004a) entende que o problema do outro demarca os limites da fenomenologia transcendental. Isto se deve ao fato de que, para Husserl, todo o sentido real da existência de um outro ser só pode ser conferido na vida intencional do eu e “a existência dos outros ‘se constitui’ para mim” (1985, p. 118). Trata-se de uma constituição transcendental das subjetividades estranhas.

Para Ricœur (2004a), a origem do problema do outro pode ser explicada por meio da distinção husserliana entre atitude natural e questionamento filosófico – ou atitude fenomenológica¹⁰². Por um lado, nosso autor salienta que, na atitude natural, há indivíduos que se comunicam e que estabelecem relações aparentemente simétricas. Todos estes indivíduos são reais, sendo que nenhum deles é eu – *ego* –, todos são outros. Entretanto, “isto é verdade somente para um observador que não faz parte do campo da experiência. Neste sentido, eles não são mesmo outros, uma vez que o eu não está tematizado. Não há então nem eu nem o outro; há outros reais” (RICŒUR, 2009, p. 221). Por outro lado, o questionamento filosófico, traz como protagonista um indivíduo em situação de

¹⁰¹ No texto *Meditações cartesianas*, Husserl afirma que “é necessário dar-se conta do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*” (1985, p. 116, grifo do autor). Entretanto, Husserl observa o quanto esta afirmação pode ser problemática: “como é que o meu *ego*, no interior do seu ser próprio, pode, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui [?]” (1985, p. 121, grifo do autor).

¹⁰² No texto *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl (2006) considera que o método fenomenológico consiste em um ato livre de um sujeito. Trata-se de uma atitude, uma orientação, expressa pelo conceito de *Einstellung*. Esta atitude implica em dois momentos distintos. Primeiramente é preciso entrar no domínio da consciência e de suas vivências. Em segundo lugar, o ingresso se dá no domínio dos fenômenos transcendentais. A este respeito, a fenomenologia transcendental pode ser considerada uma ciência das essências, ou ciência eidética. Portanto, trata-se de uma ciência que unifica toda a diversidade das ciências naturais. Sendo assim, o desafio é passar do fenômeno psicológico para a essência pura. Isto só é possível por meio de uma racionalização da vida, ou seja, a *epoché*, que põe entre parênteses o mundo factual. Esta dimensão factual diz respeito a tudo o que está dado, ou seja, a realidade dos fatos. Ademais, para Sokolowski (2012), a atitude natural é a posição original, na qual o sujeito está orientado para o mundo, intencionando coisas, fatos e situações. A atitude fenomenológica, por sua vez, consiste em descrever todas as intencionalidades do *ego* junto com seus correlatos; por exemplo, ao descrever a crença no mundo, toma-se o mundo como seu correlato. Esta atitude – transcendental – é que permite levar a cabo as reflexões filosóficas. Portanto, passar da atitude natural para a atitude fenomenológica significa tornar-se filósofo.

assimetria e, por conta disto, capaz de reorientar toda a alçada da experiência. Isto significa, para Ricœur que,

de agora em diante, ‘o’ mundo se torna *mundo-para-mim*. Mas, com essa reorientação do mundo como sentido para mim, sobrevém igualmente uma dissimetria no campo da experiência: há eu e há o outro. Ao passo que, em uma experiência sem sujeito, os homens são todos tão reais uns como os outros, na experiência reflexiva, um só é eu e todos os outros são outros. [Assim], a relação eu-outro nasceu como problema filosófico (2009, p. 221).

Neste sentido, Ricœur (2004a) menciona que, para Husserl (1985) o outro é um resíduo de uma operação abstrativa do *ego*. Todavia, para nosso autor, “esse resto é ao mesmo tempo o primeiro elo de uma cadeia de significações, segundo a qual *ego* quer antes de tudo dizer ‘meu’ *ego* e depois *alter ego*” (RICŒUR, 2009, p. 222, grifos do autor).

Neste contexto, segundo Ricœur, o principal obstáculo da fenomenologia “está em dar conta da ruptura entre o modo como uma pessoa se anuncia e a maneira como uma coisa se mostra¹⁰³” (2009, p. 309). Para o autor, se trata de um enigma que envolve, simultaneamente, a pessoa enquanto presença estranha e semelhante. Esta presença não é ôntica, isto é, de um objeto qualquer. A este respeito, Ricœur entende que,

em primeiro lugar meu percebido é também apercebido como percebido pelo outro e a presença do outro que fita a mesma coisa que eu irradia a sua presença sobre o meu próprio percebido. Mas o outro é não somente aquele que olha as mesmas coisas no mesmo mundo, mas que trabalha nas mesmas obras e habita os mesmos locais. Assim as coisas estão não só prenhes do olhar do outro, mas carregadas de sua labuta e impregnadas [de sua] presença sutil e diversamente qualificada (2009, p. 310).

Diante do desafio de distinguir a presença das pessoas do emaranhado das aparências das coisas, Husserl (1985) empreende a suspensão,

¹⁰³ “Est de rendre compte de la coupure entre la manière dont une personne s’annonce et la manière dont une chose se montre”.

ou *epoché* da presença do outro¹⁰⁴, por meio do *ego* transcendental, que, por sua vez, não se confunde com o eu enquanto simples fenômeno do mundo¹⁰⁵. Trata-se, afirma Husserl, “de uma *estrutura essencial da constituição universal* que apresenta a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte do mundo objetivo” (1985, p. 119, grifos do autor).

A este respeito, Husserl assinala que a atitude transcendental trata, primeiramente, “daquilo que me é próprio” (1985, p. 121), isto é, do não estranho. Para este autor, é precisamente pelo fato de ter abstraído de toda “espiritualidade estranha, [que se] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123). Isto significa, para Ricœur (2004a), que não se trata da experiência de um *ego* originário, cronologicamente anterior à experiência do *alter ego*, mas de uma filiação de sentido, ou seja,

o sentido ‘outro’ é tomado de empréstimo ao sentido ‘eu’, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a ‘mim’ e ao ‘meu próprio’, para dar sentido ao ‘outro’ e ao ‘mundo do outro’. Há ‘estranho’ porque existe ‘próprio’, e não o contrário. O sentido ‘eu’ se transfere de mim para o outro, se é verdade que o outro é um *alter ego*. Eis precisamente por que a redução à esfera própria não constitui nenhuma dissolução do outro em mim, mas justamente o reconhecimento do paradoxo como paradoxo (2009, p. 220, grifos do autor).

O paradoxo corresponde à possibilidade de solipsismo transcendental¹⁰⁶ que envolve a *epoché*, ao constituir o outro a partir da redução à

¹⁰⁴ No intuito de a tese da constituição transcendental das subjetividades estranhas, Husserl assinala que, “devemos, segundo as exigências do nosso método, proceder *no interior da esfera transcendental universal, a uma nova εποχή, tendo como objetivo delimitar o objeto de nossas investigações*” (1985, p. 119, grifo do autor).

¹⁰⁵ O fenômeno do mundo se constitui exclusivamente na esfera própria do *ego*. Isto significa que é por meio da redução fenomenológica que se atinge a esfera de pertença. Neste sentido, segundo Husserl, é necessário “possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro que não eu’; e sem ter esta última ideia não posso ter a experiência de um ‘mundo objetivo’”. Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’” (1985, p. 123, grifo do autor). No entanto, Ricœur entende que “não se pode pensar, aqui, no problema hegeliano da duplicação da consciência: há na experiência do eu sozinho todos os sinais de uma transgressão em direção a um outro eu. Toda a continuação da V Meditação consiste em estender as linhas de sentido pelas quais a experiência do próprio remete ao estranho” (2009, p. 220, grifo do autor).

¹⁰⁶ A este respeito, Ricœur assinala que é preciso investigar, “a que preço se pode dar conta da presença do outro a partir dessa redução heroica – pois há heroísmo nessa luta pela constituição do mundo, que ousa se enfiar no gargalo de estrangulamento do solipsismo transcendental” (2009, p. 310).

esfera do próprio. A este respeito, Ricœur (2004a) afirma que a genialidade de Husserl (1985) consiste em enfrentar simultaneamente a exigência do método fenomenológico e a da alteridade do outro¹⁰⁷. Trata-se de uma tentativa de equilibrar o idealismo¹⁰⁸ do método com a apreensão do outro, isto é, a empatia, designada pelo termo alemão *emfühlung*. Este conceito de empatia se refere a tudo aquilo que concerne à experiência de outrem, no quadro de uma teoria transcendental desta experiência.

A respeito do equilíbrio, Ricœur (2004a) afirma que, de um lado, o idealismo determina que “o outro, como a coisa, seja uma unidade de modos de aparição, um sentido ideal pressuposto” (2009, p. 311); em contrapartida, é preciso “‘transgredir’ a minha esfera própria de experiência, para fazer surgir, nos limites do meu vivido, um *acréscimo* de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido em meu vivido” (RICŒUR, 2009, p. 311, grifo do autor). Para tanto, Husserl (1985) formula a tese da apreensão analogizante¹⁰⁹ do outro que, segundo Ricœur, procura harmonizar “a preocupação descritiva de respeitar a alteridade do outro [com] a preocupação dogmática de fundar o outro na esfera primordial de pertença” (2009, p. 313).

Todavia, a noção de apreensão analogizante não resolve o enigma da existência do outro, uma vez que, segundo Ricœur (2004a) ela se sustenta sobre uma realidade assimétrica que tem a primazia, ou seja, o *ego*. Nesse

¹⁰⁷ Ricœur entende que Husserl, “para se manter fiel ao idealismo que presidiu à redução e à constituição da coisa, [...] quer mostrar como o outro é um ‘sentido’ que se constitui ‘na’ esfera de pertença, naquilo que me é o mais próprio. Com efeito, é na minha experiência mais pessoal que o corpo do outro se perfila. Faz parte da minha paisagem vital: é visto, ouvido, tocado” (2009, p. 311, grifos do autor). Por conseguinte, segundo Ricœur, além de manter-se fiel ao idealismo do método, Husserl “tem o intuito de respeitar o sentido que se liga à presença do outro, como um outro que não é eu, como outro eu, que tem seu mundo, que me percebe, que se dirige a mim e estabelece comigo relações de intersubjetividade de onde saem um só mundo da ciência e múltiplos mundos de cultura” (2009, p. 311).

¹⁰⁸ Para Ricœur, o texto *Meditações Cartesianas* significa o auge e também os limites do idealismo husserliano. Neste sentido, o autor salienta que é preciso replicar ao idealismo por meio de uma interpelação: “o ‘valor óntico’ (para usar a linguagem de Husserl) que se liga à ‘presentificação’ do outro na ‘apresentação’ de seu corpo não será de natureza irreduzível ao ‘valor óntico’ que se liga às unidades de sentido pressupostas que chamamos ‘coisas?’” (RICŒUR, 2009, p. 314).

¹⁰⁹ De acordo com Husserl, a analogia é o ato que permite ao *ego* perceber o outro como algo mais do que um simples organismo, isto é, um corpo físico. Por meio da analogia admite-se a intencionalidade do outro enquanto coexistente. Porém, Husserl entende que a coexistência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (1985, p. 139). Isto significa, para Ricœur que, graças à tese da apreensão analogizante, “pode-se vencer o solipsismo sem o sacrifício da egologia. Noutros termos, pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu” (2009, p. 227).

ponto, o problema da tese husserliana fica evidente. Como estabelecer a simetria entre o *ego* e o *alter ego*?

Em primeiro lugar, o corpo próprio é tomado como “centro de perspectiva e de orientação, como ponto zero e como aqui, como referência existencial e como poder carnal do presente vivo” (RICŒUR, 2009, p. 310). Alicerçado nisto, Husserl (1985), estabelece uma equiparação em pares, isto é, um emparelhamento, designado, em alemão, pelo termo *Paarung*¹¹⁰. O emparelhamento não significa a apreensão das vivências reais do outro, mas a apresentação daquilo que é presentificado pelo outro por meio de seu corpo. Isto significa que as vivências do *alter ego* não podem ser confundidas com as vivências do *ego*¹¹¹.

De acordo com Husserl (1985), a constituição do fenômeno do *alter ego* depende essencialmente da tese da apreensão analogizante. Ricœur, por sua vez, entende que

Husserl não é capaz de explicar o fato de que todas as analogias jogam de objeto para objeto no interior da esfera primordial e que esta vai do conjunto da esfera primordial para outro vivido que é o vivido de um outro. Husserl está de acordo: ‘Nada do sentido transferido – a saber, o caráter específico do corpo vivo – pode ser realizado no original em minha esfera primordial’. Estranha analogia que não vai mais somente do modelo para o semelhante, mas do próprio para o estranho (2009, p. 312, grifo do autor).

¹¹⁰ A respeito do conceito de emparelhamento, Ricœur assinala que, “com efeito, não há em sentido radical senão uma única realidade primordial, eu, que, no entanto, se transgride a si mesma em um ‘outro’, mediante uma espécie de multiplicação por similitude que Husserl denomina ‘emparelhamento’ (*Paarung*). O corpo do outro está ali, ele mesmo, ‘presentificando’ o vivido do outro que não está lá, ele mesmo, sob pena de se confundir com o meu. Assim, o outro não é um momento de minha vida, embora o desenrolar de sua vida seja indicado por seu corpo cuja ‘apresentação’ se produz em minha esfera própria de pertença” (2009, p. 312).

¹¹¹ Husserl entende que o corpo é a única realidade dada originalmente ao eu. Trata-se da “minha esfera primordial, o meu corpo, referindo-se a si mesmo” (1985, p. 148). Entretanto, o autor infere que, é por meio do elo analógico entre o meu corpo e o do outro que “o corpo que aparece na *minha* esfera monádica [...], apreendido como o organismo corporal de um outro, como o organismo do *alter ego*, é-o ao mesmo tempo, como o *mesmo corpo*, [...] do qual o ‘outro’ tem a experiência na *sua* esfera monádica” (1985, 150, grifos do autor). Isto significa, para M. L. Pelizzoli, que “há uma estrutura intencional do *ego* que o vê como *alter ego*, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É conseqüentemente a ‘mesma natureza’, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu, mas [...] não ‘sou’ ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá” (1994, p. 37, grifos do autor).

A este respeito, Ricœur (2004a) entende que, não obstante a tese da analogia consista em manter o mesmo modelo da constituição da coisa como modelo para a constituição do vivido do outro, há um empenho husserliano em salvaguardar a presença do outro. Em outras palavras, isto significa que, muito embora a apreensão analogizante permita ao *ego* conceber, potencialmente, a experiência do *alter ego* como uma experiência própria¹¹², o problema do outro persiste como um enigma. Ademais, apesar da dificuldade da analogia em demonstrar a existência do outro, a tentativa de equilíbrio entre o idealismo e a empatia se manteve.

Diante disso, pretendemos demonstrar que, de uma decepção inicial, a interpretação de Ricœur passará à tese de que, na fenomenologia husserliana, o pressuposto para a existência do eu é o outro, culminando com o elogio da descoberta da dissimetria originária enquanto fundamental para o problema da alteridade e do reconhecimento.

Para tanto, verificamos, em *Soi-même comme un autre* que, de acordo com Ricœur (1990c) – muito embora Husserl (1985) tenha efetuado a redução do *alter* à esfera do *ego* –, o *alter* não é tão somente uma contrapartida do *ego*, mas pertence à constituição basilar de seu sentido. A este respeito, entendemos que esta interpretação de Ricœur encontra respaldo na afirmação husserliana de que os outros “não são, todavia, simples representações e objetos representados em mim, unidades sintéticas de um processo de verificação que se desenrola ‘em mim’, mas justamente ‘outros’” (HUSSERL, 1985, p. 116). Isto significa, para Ricœur, que “Husserl sabe, como todos, que não estamos sozinhos [...]. Como cada um, ele compreende, antes de qualquer filosofia, a palavra outrem como algo que significa outro que não eu” (2014, p. 391).

Entretanto, este entendimento comum, da atitude natural – pré-filosófica –, é entendido por Husserl (1985) como um conhecimento não

¹¹² Acerca da questão da experiência própria, Ricœur considera, na esteira de Husserl (1985), que, “lá adiante” onde está o outro é um ‘aqui’ possível de meu corpo, um lugar aonde posso ir” (2009, p. 313, grifos do autor). Ademais, no que tange ao problema da experiência simultaneamente atual e potencial, Ricœur entende que “aquilo que o outro percebe me é analogicamente sugerido por aquilo que eu veria de lá. Mas o ‘aqui’ do outro difere essencialmente do meu ‘aqui’ potencial, aquele que seria o meu, se eu fosse até lá, pois é o teu e não o meu” (2009, p. 313, grifos do autor).

fundado, isto é, como um pré-conceito. Isto significa, para Ricœur, que o *ego*, por meio da *epoché*, suspende, “para tornar inteiramente problemático, tudo o que a experiência ordinária deve a outrem, a fim de discernir o que, nessa experiência reduzida à esfera do próprio, requer a posição de outrem como posição tão apodítica quanto a sua” (2014, p. 392). Sendo assim, aparentemente, o sentido do *alter* somente poderá ser constituído com base na esfera do *ego*¹¹³. Porém, Ricœur percebe a circularidade deste argumento na medida em que “a constituição da coisa permanece tacitamente [sendo] o modelo desta constituição¹¹⁴” (1990c, p. 383, tradução nossa).

Ademais, nosso autor afirma que, na fenomenologia husserliana, a presença do outro integra a própria constituição da esfera do *ego*. Isto significa que o *ego* e o *alter* entendem que um não é o outro e que um não pode ser um mero objeto de pensamento do outro. Ademais, segundo Ricœur, “juntos, visamos o mundo como uma natureza comum; juntos também, edificamos comunidades de pessoas capazes de comportar-se no palco da história [...]. Esse teor de sentido precede a redução ao próprio” (2014, p. 393).

A este respeito, Ricœur (1990c) salienta que a esfera do próprio, isto é a manutenção da identidade do *ego*, só atinge sua própria identificação por meio do outro. Do mesmo modo, o corpo próprio¹¹⁵, se não for pré-

¹¹³ Nesse sentido, Ricœur afirma que é “la détermination des pensées comme des actes et le jeu qui en résulte entre passivité et activité qui singularisent par principe l’*ego* [...]”. L’*ego* a un *style*, à savoir le caractère d’une personne. Plus fondamentalement encore, l’*ego* est ce à quoi appartiennent toutes les pensées, au sens le plus large du mot, et fait de toutes les transcendances des modalités de son intériorité. L’*ego* se laisse alors penser comme *monade* et la phénoménologie comme *égologie transcendantale*” (1990c, p. 383, grifos do autor). Sendo assim, a esfera do próprio é derivada da *epoché*, isto é, da suspensão da presença do outro (RICOEUR, 2004a).

¹¹⁴ “La constitution de la chose demeure tacitement le modèle de cette constitution”.

¹¹⁵ A respeito da distinção que Husserl (1985) estabelece entre carne (*leib*) e corpo (*körper*), Ricœur considera que a carne é o que há de mais originariamente próprio do eu e consiste em uma “réduction au propre d’où seraient exclus tous les prédicats objectifs redevables à l’intersubjectivité. La chair s’avère ainsi être le pôle de référence de tous les corps relevant de cette nature propre” (1990c, p. 374). Neste sentido, *leib* significa “je, en tant que cet homme : voilà l’altérité prime de la chair au regard de toute initiative” (1990c, p. 375). No que concerne ao corpo, Ricœur afirma que é preciso “*mondanaiser* la chair pour qu’elle apparaisse comme corps parmi les corps. C’est ici que l’altérité d’autrui en tant qu’étranger, autre que moi, paraît devoir être, non seulement entrelacée avec l’altérité de la chair que je suis, mais tenue à sa façon pour préalable à la réduction au propre. Car ma chair n’apparaît comme un corps parmi les corps que dans la mesure où je suis moi-même un autre parmi tous les autres, dans une appréhension de la nature commune, tissée, comme le dit Husserl, dans le réseau de l’intersubjectivité” (1990c, p. 377, grifo do autor).

concebido como um corpo entre outros corpos, não pode servir como análogo ao corpo do outro, isto é, a percepção analógica fica inviabilizada¹¹⁶. Isto significa, de acordo com Ricœur, que “somente uma carne (para mim) que é corpo (para outro) pode desempenhar o papel de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne¹¹⁷” (1990c, p. 384, tradução nossa, grifo do autor).

Ricœur (1990c) considera que, muito embora a fenomenologia transcendental tenha fracassado em constituir o *alter ego* por meio da egologia, apresentou descobertas importantes, como, por exemplo, o modo paradoxal de doação do outro. Isto significa, para nosso autor, que “as intencionalidades que visam o outro como estranho, isto é, outro que não eu, *excedem* a esfera do próprio na qual, contudo, elas se enraízam¹¹⁸” (RICŒUR, 1990c, p. 384, tradução nossa, grifo do autor).

A percepção analogizante, na qual está fundado o modo de doação do outro, se distingue da doação originária à medida que esta deve ser imediata, procedente da própria carne. A questão fundamental é que a doação do outro não permite ao *ego* vivenciar o vivido do *alter ego*, porque as vivências do outro não podem ser convertidas em doação originária. Isto significa que há uma fronteira, ou seja, uma assimetria, entre o *ego* e o *alter ego*, que não pode ser ultrapassada.

Ricœur (1990c) salienta que Husserl (1985) procura superar a dissimetria através do conceito de apresentação¹¹⁹, isto é, por meio da percepção analogizante, “que tem por sede o corpo do outro percebido

¹¹⁶ De acordo com Ricœur, “Husserl lui-même parle ici, comme on l’a noté précédemment, d’une « mondanéisation » par quoi je m’identifie à l’une des choses de la nature, à savoir un corps physique. Cette mondanéisation consiste dans un authentique entrelacs (*Verflechtung*) par quoi je m’aperçois comme chose du monde” (1990c, p. 384, grifo do autor).

¹¹⁷ “Seule une chair (pour moi) qui est corps (pour autrui) peut jouer le rôle de premier *analogon* au transfert analogique de chair à chair”.

¹¹⁸ “Les intentionnalités qui visent autrui en tant qu’étranger, c’est-à-dire autre que moi, *excellent* la sphère du propre dans laquelle pourtant elles s’enracinent”.

¹¹⁹ Na tradução de Maria Goreti Lopes e Souza das *Cartesianische Meditationen* o termo *appräsentation* (*analogische apperzeption*), é traduzido por co-apresentação (apercepção por analogia) (HUSSERL, 1985, p. 138). Ricœur, no *Soi-même comme un autre*, traduz por *appräsentation* (*saisie analogisante*) (1990c, p. 385); que, por sua vez, foi traduzido para o português em *O si-mesmo como um outro*, por apresentação (percepção analogizante) (RICŒUR, 1991, p. 388).

acolá: percepção analogizante em virtude da qual o corpo do outro é apreendido como carne, do mesmo modo que a minha¹²⁰” (RICŒUR, 1990c, p. 385, tradução nossa). Isto implica em introduzir um novo conceito, o de formação em par de uma carne com a outra. De acordo com Ricœur, “somente um *ego* encarnado, isto é, um *ego* que é seu próprio corpo, pode formar par com a carne de um outro *ego*¹²¹” (1990c, p. 385, grifos do autor). Resulta daí o conceito de emparelhamento, que nosso autor denomina também como similitude. Entretanto, o emparelhamento jamais poderá dissolver a assimetria fundamental que separa a apresentação do outro da intuição do ego.

Neste ponto, entendemos que as noções de apresentação, de apreensão analogizante e de emparelhamento têm por objetivo harmonizar conceitos originariamente distintos, isto é, similitude e dissimetria. A este respeito, Husserl (1985) aponta para uma paradoxal e enigmática transgressão da esfera egológica, por meio da qual, segundo Ricœur, o “outro”

não está condenado a continuar como estranho, mas pode tornar-se *meu semelhante*, a saber, alguém que, *como* eu, diz ‘eu’. A semelhança baseada no emparelhamento de carne com carne vem reduzir uma distância, preencher um intervalo, ao mesmo tempo que cria uma dissimetria [...]. Se objetarem que a transferência de sentido não produz o sentido *alter* do *alter ego*, mas o sentido *ego*, será preciso responder que é realmente assim na dimensão gnosiológica (2014, p. 396).

Contudo, de acordo com Ricœur, no momento em que “a transferência analógica de mim ao outro cruza o movimento inverso do outro a mim¹²²” (1990c, p. 387, tradução nossa), a prioridade deixa de ser gnosiológica para tornar-se ética. Isto significa, para nosso autor, que “o Outro

¹²⁰ “Qui a pour siège le corps d’autrui perçu là-bas : saisie analogisante en vertu de laquelle le corps d’autrui est appréhendé comme chair, au même titre que la mienne”.

¹²¹ “Seul un *ego* incarné, c’est-à-dire un *ego* qui est son propre corps, peut faire couple avec la chair d’un autre *ego*”.

¹²² “Le transfert analogique de moi à autrui recroise le mouvement inverse d’autrui à moi”.

não é somente a contrapartida do Mesmo, mas pertence à constituição íntima de seu sentido¹²³ (RICŒUR, 1991, p. 383).

Diante disso, de que forma uma dialética do Mesmo e do Outro é capaz de responder a uma fenomenologia do si que é afetada pelo diverso de si?

Como o que está em jogo aqui é a similitude, esta dialética somente pode ser estabelecida se os pressupostos assimétricos de ambos os polos – do si e do outro – forem tomados em consideração. Isto implica em valorizar tanto as análises das *Meditações Cartesianas*, de Husserl, quanto as apreciações de *Totalidade e Infinito* e *Outramente que ser ou mais além da essência*, de Levinas. Isto significa, para Ricœur, fazer “justiça alternativamente ao primado da estima de si e ao da convocação pelo outro à justiça¹²⁴” (1991, p. 386).

2.3 O mesmo e o outro

A dissimetria que concerne à noção de alteridade radical em Levinas (1980) corresponde, segundo Ricœur, a uma ruptura¹²⁵, que tem sua gênese “no ponto de articulação da fenomenologia e da ontologia dos

¹²³ Ricœur menciona que foi Platão quem introduziu a dialética do Mesmo e do Outro, por meio de seus diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Fílebo* e *Parmênides*. Nestes diálogos, nosso autor constata a proeminência de um discurso de segundo grau, que “met en scène des méta-catégories, des «grands genres», parents du Même et de l’Autre platoniciens, qui transcendent le discours de premier degré auquel appartiennent encore des catégories ou des existentiels tels que personnes et choses” (1990c, p. 346, grifo do autor). Diante disso, o autor adverte que não pretende apresentar uma simples reformulação da ontologia de Platão. Sendo assim, “l’autre que soi ne sera pas un équivalent strict de l’Autre platonicien, et notre ipséité ne répètera pas le Même platonicien” (RICŒUR, 1990c, p. 346). A este respeito, Gentil assinala que “Ricœur exercita a atenção e o diálogo com o outro, tentando compreendê-lo em sua alteridade própria, sem reduzi-lo ao mesmo” (2008, p. 14). Por último, ressaltamos que, toda vez que forem citados ou mencionados por Ricœur os gêneros do Mesmo e do Outro (que, de alguma forma, remetam à dialética platônica), serão feitos com letra maiúscula, de forma a diferenciar do uso ordinário e recorrente no texto destes mesmos termos.

¹²⁴ De acordo com Ricœur, trata-se de movimentos dialeticamente complementares, nos quais a busca pela igualdade tem o propósito primeiro de superar a dissimetria para assegurar a reciprocidade que, por sua vez, configura as bases para a ética e para a justiça. Nesse sentido, nosso autor afirma: “mi sembra che l’esigenza etica più profonda sia quella della *reciprocità* che istituisce l’altro come il mio simile e me stesso come il simile dell’altro” (1994, p. 79, grifo do autor). Em contrapartida, para Ricœur, “que l’on parte du pôle *ego* ou du pôle *alter*, il s’agit chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les *égaliser*” (2004b, p. 256, grifos do autor).

¹²⁵ Neste ponto, Ricœur menciona a ousadia de Levinas, ao arruinar a fórmula “« pas d’autre que soi sans un soi », pour lui substituer la formule inverse : « pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité »” (1990c, p. 219).

‘grandes gêneros’, o Mesmo e o Outro¹²⁶” (1990c, p. 387, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, o núcleo da argumentação levinasiana incide em apresentar uma crítica à identidade do Mesmo, que, conforme Ricœur, “tem vínculos com uma ontologia da totalidade que minha própria investigação nunca assumiu, nem mesmo encontrou” (2014, p. 397).

Por conseguinte, Ricœur entende que, na filosofia levinasiana, “o si, não distinto do eu, não é tomado no sentido de designação por si de um sujeito de discurso de ação, de narração, de engajamento ético¹²⁷” (1990c, p. 387, tradução nossa). A este respeito, Levinas assinala que

ser eu é [...] a identidade por excelência, a obra original da identificação. O eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um ‘eu penso’ (1980, p. 24).

A este respeito, Levinas vislumbra que a primazia do Mesmo é um legado da maiêutica socrática, isto é, que não é preciso receber nada do Outro, pois tudo já está dado ao Mesmo, “como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora [...]. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia” (LEVINAS, 1980, p. 31).

Neste ponto, percebemos que a concepção de identidade de ambos os autores parece ser decisiva para suas respectivas concepções de alteridade e de ética. Diferentemente de Levinas (1980), Ricœur (1990c) concebe a identidade não como egoísmo, mas por meio de dois modos de permanência no tempo, isto é, o *ipse* e o *idem*, sendo que este último possibilita a abertura da identidade à alteridade.

Ricœur (1990c) menciona que, na filosofia levinasiana, o eu é constituído de forma universal e possui uma autofundação tão radical que, “essa

¹²⁶ “Au point d’articulation de la phénoménologie et de l’ontologie des « grands genres », le Même et l’Autre”.

¹²⁷ “Le soi, non distingué du moi, n’est pas pris au sens de désignation par soi d’un sujet de discours, d’action, de récit, d’engagement éthique”.

pretensão expressa uma vontade de fechamento, mais exatamente um estado de *separação*, de tal modo que a alteridade deverá igualar-se à *exterioridade radical*¹²⁸ (2014, p. 397, grifos do autor).

A este respeito, Ricœur (1990c) entende que a crítica de Levinas (1980) à fenomenologia de Husserl (1985) se aplica justamente ao seu tema mais relevante, o da intencionalidade¹²⁹. A intencionalidade se fundamenta em uma concepção de representação que, segundo Levinas (1980), é idealista e solipsista¹³⁰. Isto significa, de acordo com Ricœur, que “representar alguma coisa é assimilá-la a si, incluí-la em si, portanto negar sua alteridade. A transferência analógica, contribuição essencial da quinta *Meditação cartesiana*, não escapa a esse reino da representação” (2014, p. 397, grifo do autor).

Levinas (1980), não obstante utilize a fenomenologia como método, pensa uma filosofia da subjetividade que não se dobra ao primado da representação. Neste contexto, é o “aparecer” do rosto do outro¹³¹ que,

¹²⁸ Neste sentido, Levinas assinala que “o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro [...]. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o Eu é o Mesmo perante a alteridade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse ‘si’ surpreendente” (1980, p. 24). Sendo assim, o outro é absolutamente outro, não depende e não se limita ao mesmo. É metafísico. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo [...]. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LEVINAS, 1980, p. 26, grifos do autor). De nossa parte, entendemos que é preciso demonstrar que, muito embora Ricœur (1990c) demonstre os polos opostos da assimetria de Husserl e de Levinas, isto não significa que devemos confundir estes polos com uma mera dificuldade não transposta pelos autores. Do contrário, como foi demonstrado acima, Husserl (1985) procurou ir além dos limites do vivido da consciência intencional, para encontrar o sentido do *alter ego*. O mesmo podemos afirmar com relação à Levinas (1980), ou seja, não se trata de fundamentar o “infinitamente outro” em uma exterioridade radical, que parece descolada da questão da subjetividade. A este respeito, Fabri considera que “a fenomenologia husserliana surge para Levinas como possibilidade de uma visão monadológica da consciência. Isso porque o inacabado das diferentes silhuetas a partir das quais o mundo externo é dado na percepção mostra que o mundo não deixa de ser um modo de aparecer a um sujeito. Nas palavras de Levinas [...], o ‘eu detém os fios de todas as camadas da realidade, de todas as suas formas, por muito afastadas que estejam da subjetividade’. Toda realidade depende, em última instância, dessa maneira de se dar à subjetividade, tudo tem sentido para a consciência” (2012, p. 7).

¹²⁹ De acordo com Levinas, “a intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define [...] a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência” (1980, p. 14, grifos do autor).

¹³⁰ Levinas reitera que nenhuma consciência pode conter em si o “infinito de outrem” (1980, p. 183); é a subjetividade que está “fundada na ideia de infinito” (LEVINAS, 1980, p. 13).

¹³¹ Levinas entende que “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-la, de fato, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de

simultaneamente, interdita o mal e inaugura o primado da ética¹³². A este respeito, Ricœur assinala o caráter assimétrico de uma filosofia na qual a origem da imputação moral é externa ao eu, uma vez que,

é sob um regime de pensamento não gnosiológico que o outro se atesta. Esse regime é fundamentalmente o da *ética*. Quando o rosto do outro se eleva diante de mim, acima de mim, não é um aparecer que eu possa incluir no recinto de minhas representações [...]; certamente, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Esta voz me diz: ‘Tu não matarás’. Cada rosto é um Sinai que coíbe o homicídio¹³³ (1990c, p. 388, tradução nossa, grifos do autor).

Neste sentido, Ricœur (1990c) identifica que na filosofia levinasiana parece haver uma ausência de relação entre o eu e o outro porque, de um lado o eu é definido pela condição de separação¹³⁴ e de totalização; em contrapartida, ao Outro é reservado a noção de inadequação por excelência, de uma exterioridade absoluta isto é, de assimetria. Este efeito de ruptura assimétrica provém do uso da hipérbole¹³⁵ que, neste caso, atinge ambos os polos, o do Mesmo e o do Outro.

qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (1980, p. 37, grifos do autor).

¹³² Neste ponto se situa a tese central de Levinas, isto é, a metafísica precede a ontologia, à medida que “não reduz o Outro ao Mesmo, como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber” (1980, p. 30).

¹³³ “C’est donc sous un régime de pensée non gnoseologique que l’autre s’atteste. Ce régime est fondamentalement celui de l’éthique. Quand le visage d’autrui s’élève face à moi, au-dessus de moi, ce n’est pas un apparaître que je puisse inclure dans l’enceinte de mes représentations [...] ; certes l’autre apparaît, son visage le fait apparaître, mais le visage n’est pas un spectacle, c’est une voix. Cette voix me dit : « Tu ne tueras pas. » Chaque visage est un Sinai qui interdit le meurtre”.

¹³⁴ Acerca da questão da separação, Fabri apresenta um contraponto à interpretação ricœuriana da filosofia de Levinas. Fabri menciona que é o “sujeito moderno [que] se caracteriza pela separação [...]. [Diante disso, é preciso] compreender a separação como possibilidade de transcendência, isto é, como ruptura da totalidade e acolhimento do ‘outro’” (2011, p. 16).

¹³⁵ Ricœur considera que hipérbole não significa meramente “une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique systématique de l’excès dans l’argumentation philosophique. L’hyperbole apparaît à ce titre comme la stratégie appropriée à la production de l’effet de rupture attaché à l’idée d’extériorité au sens d’altérité absolue” (RICŒUR, 1990c, p. 389, grifo do autor).

Diante deste eu obstinadamente fechado, a epifania¹³⁶ do rosto do outro significa uma manifestação e não um fenômeno – como em Husserl (1985). A este respeito, Ricœur salienta que “o ‘manifestar’ do rosto subtraí-se à visão das formas e mesmo à escuta sensível das vozes” (1991, p. 393). Isto não significa ausência de interlocução; contudo, o outro se reveste da figura de um juiz de direito, portador da palavra que ensina. Disso resulta, para nosso autor, que a hipérbole se configura simultaneamente enquanto altura e exterioridade; De um lado, a altura, por meio da qual “o rosto do Outro, diz-se, me interpela como se do Sinai. [Por outro lado, a] exterioridade, [na qual] a instrução do rosto, diferentemente da maiêutica do *Mênon* de Platão, não desperta nenhuma reminiscência¹³⁷” (RICŒUR, 2014, p. 399, grifo do autor).

A hipérbole levinasiana da alteridade absoluta atinge seu ponto culminante em *Outramente que ser ou mais além da essência*. A este respeito, Ricœur (1990c) assinala que Levinas (2012) por meio deste texto, intenta ir além de todo resquício da representação, “do ‘tema’, do ‘Dito’, para abrir, além do ‘Dizer’, a era do ‘Desdizer¹³⁸’” (1990c, p. 390, tradução nossa, grifos do autor). Neste contexto, nosso autor salienta que a injunção à

¹³⁶ Segundo Levinas, “a relação com Outrem ou o Discurso é [...] uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo. Na sua transitividade não violenta, produz-se a própria epifania do rosto” (1980, p. 38). Por conseguinte, de acordo o autor, “no discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem” (LEVINAS, 1980, p. 194). Finalmente, “o discurso condiciona o pensamento, porque o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência cuja exterioridade inviolável o rosto enuncia, ao proferir o ‘tu não cometerás assassínio’. A essência do discurso é ética. Ao anunciar esta tese, rejeita-se o idealismo” (LEVINAS, 1980, p. 194).

¹³⁷ A este respeito, de acordo com Levinas, “o Eu desprende-se da relação, mas no âmbito [da relação] com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável” (1980, p. 193).

¹³⁸ “Du « thème », du « Dit », pour ouvrir au-delà du « Dire » l’ère du « Dédire »”. Em seu texto *Outramente*, Ricœur afirma que “o desafio maior que este livro [*Outramente que ser ou mais além da essência*] apresenta consiste no fato de ligar o destino da relação a ser estabelecida entre a ética da responsabilidade e a ontologia ao destino da linguagem de uma e de outra: o *Dizer* do lado da ética, o *dito* do lado da ontologia” (2008d, p. 15, grifos do autor). Isto significa, para Levinas, que a subjetividade não pode se desvincular da responsabilidade, isto é, “a significação, o dizer [...] não pode compreender-se como uma modalidade do ser: ela é o desinteresse que suspende a essência. Substituição do outro pelo Um, eu (homem) não sou uma transubstanciação movida de uma substância à outra, não me encerro em outra identidade, não descanso em um novo avatar” (2012, p. 176).

responsabilidade vai para além do “dito” e assume um caráter hiperbólico, na medida em que

é transportada a um passado mais velho que todo o passado memorável, portanto ainda suscetível de repetição numa consciência presente; a injunção depende de um aquém de todo o começo, de toda a *arché*: o desdito da *arché* denomina-se *an-archia*. Também tem caráter de hipérbole a menção do ser responsabilizado, que não seria o anverso de nenhuma atividade, portanto de uma ‘responsabilidade que não se justifica por nenhum compromisso prévio’¹³⁹ (RICŒUR, 1990c, p. 390, tradução nossa, grifos dos autor).

Neste ponto, Ricœur assinala que a subjetividade é descrita como inquietude, obsessão, perseguição, refém e, enfim, substituição do eu pelo outro¹⁴⁰, com o objetivo de “prevenir o retorno insidioso da autoafirmação de alguma ‘liberdade clandestina e dissimulada’” (2014, p. 400, grifo do autor). Disso resulta em um impasse, uma vez que, para Ricœur a hipérbole da substituição, do lado do eu, conduz à hipérbole da exterioridade, do lado do outro.

O problema da exterioridade, segundo Ricœur (1990c), reside no fato de que o outro não é apenas aquele que ensina, mas também aquele que pede para ser reconhecido em sua superioridade¹⁴¹. Neste contexto, como o eu poderá interiorizar a voz que vem do apelo ético oriundo do outro? E como o outro pode ensinar a um eu que se encontra separado de forma

¹³⁹ “Est-elle rapportée à un passé plus vieux que tout passé mémorable, donc encore susceptible de reprise dans une conscience présente ; l’injonction relève d’un en-deçà de tout commencement, de toute *arché* : le dédit de l’*arché* se nomme *an-archie*. Relève encore de l’hyperbole l’évocation de l’être assigné, qui ne serait l’envers d’aucune activité, donc d’« une responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable »”.

¹⁴⁰ De acordo com Levinas, esta “linguagem pré-original, [remete] à responsabilidade do um para com o outro, à substituição de um pelo outro e à condição [...] de refém que assim se perfila” (2012, p. 165).

¹⁴¹ A este respeito, Levinas afirma que “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma [...]. É o reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem” (1980, p. 59). É com relação ao outro enquanto mestre que Ricœur questiona: “que dire de l’Autre, quand il est le bourreau? Et qui donc distinguera le maître du bourreau ? le maître qui appelle un disciple, du maître qui requiert seulement un esclave ?” (1990c, p. 391). Nesta acepção, em Leituras 2, Ricœur assinala que “na relação do mestre com o discípulo [...], a superioridade do mestre sobre o discípulo só se distingue das superioridade do senhor, no sentido hegeliano do termo, em relação ao servo ou ao escravo, pela capacidade de reconhecimento da superioridade que iguala secretamente a relação dissimétrica de instrução ou de ensino; em sentido contrário, quando a solicitude vai do mais forte para o mais fraco, como na compaixão, ainda é a reciprocidade da troca [...] que faz com que o forte receba do fraco um reconhecimento que se torna a alma secreta da compaixão do forte” (1996a, p.166).

absoluta? Para nosso autor, a hipérbole da separação impossibilita qualquer distinção “entre “si” e “eu”, e a formação de um conceito de ipseidade definido pela sua abertura e sua função reveladora” (RICŒUR, 1991, p. 394).

Ademais, Ricœur (1990c) afirma que o objetivo da exterioridade é despertar uma responsabilidade que “responda” ao apelo do outro. Para tanto, é necessário pressupor que uma capacidade de acolhimento resulte de uma estrutura reflexiva, ou seja, uma interioridade. Esta, por sua vez, não significa total reclusão e separação. Com efeito, se a interioridade fosse reclusão absoluta, afirma Ricœur, concordando com Levinas (2012), “como ela entenderia uma palavra que lhe fosse tão estranha, que seria como nada para uma existência insular?¹⁴²” (1990c, p. 391, tradução nossa).

Neste contexto, Ricœur (1990c) observa que, da confrontação entre Husserl e Levinas não resulta um distanciamento. Do contrário, nosso autor propõe que sejam cruzados os movimentos do Outro para Mesmo e do Mesmo para o Outro, por meio de uma dialética de complementaridade¹⁴³. Neste sentido, Ricœur entende que

os dois movimentos não se anulam na medida que um se desenvolve na dimensão gnosiológica do sentido, o outro, na ética da injunção. A convocação à responsabilidade, de acordo com a segunda dimensão, remete ao poder de autodesignação, transferido, conforme a primeira dimensão, a toda a terceira pessoa supostamente capaz de dizer ‘eu’¹⁴⁴ (1990c, p. 393, tradução nossa, grifo do autor).

¹⁴² “Comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu’elle serait comme rien pour une existence insulaire ?”.

¹⁴³ Ricœur reafirma aqui a questão da promessa, enquanto elemento fundamental de seus estudos acerca da mesmidade e da ipseidade, ao indagar: “cette dialectique *croisée* du soi-même et de l’autre que soi n’avait-elle pas été anticipée dans l’analyse de la promesse ? Si un autre ne comptait sur moi, serais-je capable de tenir ma parole, de me maintenir ?” (1990c, p. 393, grifo do autor). Neste sentido, Fornari assinala que a alteridade atesta-se “como promessa que retroalimenta a espera” (2016, p. 52).

¹⁴⁴ “Les deux mouvements ne s’annulent pas dans la mesure où l’un se déploie dans la dimension gnosiologique du sens, l’autre dans celle, éthique, de l’injonction. L’assignation à responsabilité, selon la seconde dimension, renvoie au pouvoir d’autodésignation, transféré, selon la première dimension, à toute troisième personne supposée capable de dire «je »”.

Enfim, entendemos que, em *Soi-même comme un autre*, Ricœur intenta suplantar a dissimetria para assegurar a reciprocidade inerente à visada da vida boa, com e para outros nas instituições justas¹⁴⁵. Entretanto, isto não significa que o conceito de assimetria recebe uma abordagem superficial no pensamento do autor. Do contrário, Ricœur reconhece a importância e a originalidade filosóficas concernentes a este conceito, desde a publicação do artigo *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, junto ao diálogo *Justice, amour et la responsabilité: un dialogue entre Emmanuel Levinas et Paul Ricœur*, em 1954¹⁴⁶, tornando-se um conceito fundamental em *Parcours de la reconnaissance* – publicado em 2004.

¹⁴⁵ A este respeito, M. Hénaff considera que, no *Soi-même comme un autre*, Ricœur elabora um “énoncé normatif [...] pour tout collectif humain : « viser à la vie bonne, avec et pour les autres, dans des intuitions justes ». Ricœur sait bien que définir une norme ce n'est pas proposer un projet irénique ou dessiner une utopie. C'est se donner un programme d'action où, à chaque niveau, l'exigence de reconnaissance est en jeu” (2012, p. 230, grifo do autor).

¹⁴⁶ O artigo e o diálogo foram publicados na mesma edição da *Revue de métaphysique et de moral* – isto é, no volume 59, número 4, de 1954. No que concerne ao diálogo, tivemos acesso à versão italiana *Giustizia, amore e responsabilità: un dialogo tra Emmanuel Levinas e Paul Ricœur*. Acerca da questão da dissimetria, no início do diálogo, Levinas afirma: “io non penso che l'altro sia un *alter ego*, non penso che l'incontro con l'altro cominci in [...] uguaglianza perfetta. In quanto essere umano, e non come essere tra gli altri esseri, altri ha il diritto di esigere tutto da me; il mio obbligo nei confronti di altri non è simmetrico, la relazione con l'altro uomo è la dissimetria per eccellenza” (1999, p. 74). Ricœur, por sua vez, considera: “mi chiedo se non si potrebbe parlare di una doppia dissimetria. Partendo da Husserl la dissimetria avanza nell'altro senso, cioè c'è una specie di immediatezza di me stesso, mentre l'altro è conosciuto indirettamente come centro dei suoi propri pensieri, del suo proprio volere, delle sue proprie decisioni e, di conseguenza, se io non avessi la prova in me stesso di ciò che significa dire 'io', non potrei dire 'tu'. In somma c'è una specie di primato epistemologico dell' 'io' ed un primato etico del 'tu'. E allora mi sembra che sia necessario mantenere l'equivalenza di queste due dissimetrie” (1999, p. 74). A este respeito, Levinas assinala: “tuttavia se l'etico non avesse la precedenza sull'epistemologico, ogni relazione morale sarebbe compromessa. Infatti, il grande sforzo consiste certamente – se così posso dire – nel dedurre l'epistemologico dall'etico, e ciò non è impossibile” (1999, p. 75). Ricœur, por outro lado, assinala: “ma c'è qualcosa che ristabilisce la simmetria, direi que è la legge. Penso all'affermazione di Kant: 'rispettare la persona in me stesso e nell'altro'. La persona può essere lei o io. D'altronde quando le parlo dico 'io', ma so que sono una segunda persona per lei. La reciprocità dei pronomi personali va nella direzione di una specie di purificação de questa dissimetria” (1999, p. 75). A isto, Levinas responde: “non so se ho ben capito la sua obiezione. Non penso di essere ingenuo al punto da non vedere la reciprocità che è introdotta dallo stadio della legge ed il fatto che nella nostra società c'è sempre un contratto nella relazione tra l'uno e l'altro. La reciprocità è sempre presente. L'umano, invece, mi sembra come un superamento dell'essere, una cosa del tutto nuova in rapporto alla reciprocità e all'ordine dell'essere. Si tratta di dedurre l'umano dalla reciprocità, umano nel senso di Kant, che d'altronde parte dalla prima formulazione del principio categorico che si fonda sull'universalità. All'inizio abbiamo una dissimetria” (1999, p. 75). Ricœur concorda: “la penso un po' come lei a proposito del primato della reciprocità sull'universale. La reciprocità precede l'universalità” (1999, p. 76). Levinas acrescenta: “per quanto me riguarda, sostengo que la dissimetria precede la reciprocità” (1999, p. 76). Ademais, Levinas enfatiza: “quando parlo di non-reciprocità, privilegio la fraternità rispetto all'uguaglianza. La fraternità corrisponde proprio a 'io sono responsável de altri'; Caino era il fratello di Abele perché ne era responsável. Doveva responder al volto di Abele (1999, p. 81). Enfim, Ricœur, ao considerar que seguiu por muito tempo a utopia do igualitarismo e que sente dificuldade em sacrificá-la, estabelece seu ponto de concordância com Levinas: “la segue completamente quando afirma que la fraternità precede l'uguaglianza. Soltanto ho impiegato molto tempo per realizzare questa idea (1999, p. 85). De nossa parte, entendemos que, esta última afirmação de Ricœur constitui um importante ponto de apoio para nossa tese acerca da precedência da assimetria originária.

No que tange à originalidade e à radicalidade da assimetria Ricœur afirma, do lado de Husserl, que “a analogia é [...] um procedimento muito geral da experiência pré-refletida, antepredicativa. Ela é encontrada em toda referência de uma experiência nova a uma experiência originária que aí encontra seu modelo ou seu tipo” (2004a, p. 229). Por outro lado, Ricœur menciona que a hipérbole levinasiana “culmina na afirmação de que a instrução através do rosto não restaura nenhum primado da relação sobre os termos. Nenhum meio-termo vem atenuar a inteira dissimetria entre o Mesmo e o Outro” (1991, p. 393).

A este respeito, no terceiro estudo do *Parcours de la reconnaissance*, intitulado *La reconnaissance mutuelle*, Ricœur apresenta uma releitura da questão da assimetria em Husserl e Levinas, revelando a dificuldade encontrada pela fenomenologia ao tentar igualar os inigualáveis, isto é, o eu e o outro.

2.4 O desafio da dissimetria

A língua grega é a primeira a enunciar o paradoxo da assimetria, na medida em que possui um único termo para designar o conceito de reciprocidade, assinala Ricœur (2004b). Trata-se da palavra *allelon*, “que é traduzida por ‘uns e outros’ ou, mais resumidamente, um e outro” (RICCEUR, 2006, p. 164). Neste sentido, nosso autor entende que este paradoxo é enfrentado com grande dificuldade pela fenomenologia, “ao derivar a reciprocidade da dissimetria presumidamente originária da relação do eu com outrem” (RICCEUR, 2006, p. 168).

As duas versões fenomenológicas da assimetria são claramente opostas porque tomam como ponto de referência ou o eu, ou o outro. Conforme demonstramos acima, do lado de Husserl, desenvolve-se uma fenomenologia da percepção, a partir de uma abordagem teórica. Levinas, por sua vez, estabelece uma abordagem ética e que ultrapassa, isto é, vai além da ontologia. Nesta acepção, Ricœur menciona que,

as duas abordagens possuem sua legitimidade e nosso próprio discurso não exige de modo algum que decidamos em favor de alguma delas; o que nos importa aqui é a seriedade com a qual cada um dos dois parceiros procura superar a dissimetria que, de uma certa maneira, persiste como pano de fundo das experiências de reciprocidade e não deixa de fazer aparecer a reciprocidade como uma superação sempre inacabada da dissimetria (2006, p. 168).

Dentre as duas abordagens, a mais audaciosa e radical, segundo Ricœur (2004b) é a da *Quinta meditação cartesiana*. A audácia husserliana consiste em derivar o *alter ego* do *ego* e depois constituir a comunidade de *egos* a partir do *alter ego*. Neste caso, a dissimetria se impõe “pelo caráter originário da autossuficiência do *ego* sob o regime da redução de toda transcendência natural a uma consciência transcendental para a qual toda realidade é oriunda da autoexplicitação [...] de meu *ego* como sujeito de todo conhecimento possível¹⁴⁷” (RICŒUR, 2004b, p. 247, tradução nossa, grifos do autor).

Diante disso, o desafio à egologia husserliana é, conforme demonstramos acima, a objeção ao solipsismo, uma vez que a constituição do outro como fenômeno depende da esfera do próprio, centrada no corpo carnal e sem referência alguma ao exterior desta esfera, ao outro. A respeito deste desafio, Ricœur assinala que é por meio da apreensão analogizante que a “carne minha oferece-se como *análogon* primeiro de uma carne outra, cuja experiência imediata, intuitiva, permanecerá para mim para sempre inacessível; desse ponto de vista, ela é a verdade insuperável da dissimetria originária no plano perceptivo e intuitivo” (2006, p. 169).

Esta dissimetria que, de acordo com Ricœur (2004b) se mantém simultaneamente preservada e superada é que deve servir de fundamento para a constituição de um mundo comum com o *alter ego* e de comunidades históricas que compartilham valores em comum. Por conseguinte, a

¹⁴⁷ “Par le caractère originaire de l'autossuffisance de l'*ego* sous le régime de la réduction de toute transcendence naturelle à une conscience transcendante pour laquelle toute réalité relève de l'auto-explicitation [...] de mon *ego* comme sujet de toute connaissance possible”.

constituição deste mundo em comum depende de uma relação de reciprocidade. Isto significa, para Ricœur, que se trata

de uma constituição em segundo grau: é necessário que o outro seja meu análogo para que a experiência do eu entre em composição com a experiência de outrem com base na reciprocidade, embora essas constituições em cadeia extraiam seus sentidos da experiência originária de eu mesmo como *ego*. Para uma tal fenomenologia há apenas um *ego*, multiplicado associativamente¹⁴⁸ (2004b, p. 249, tradução nossa, grifos do autor).

Se, por um lado, Ricœur (2004b) considera que Husserl enfrentou a questão da assimetria com audácia, em contrapartida, nosso autor afirma que Levinas é o filósofo da dissimetria. Neste sentido, a inversão¹⁴⁹ operada por Levinas em *Totalidade e Infinito*, na qual o outro aparece como figura central da dissimetria originária, significa uma conquista da exterioridade sem, contudo, ignorar a questão da subjetividade, ou seja, do eu. A este respeito, Ricœur, assinala que, na filosofia levinasiana, o eu

possui sua consistência própria na identificação consigo mesmo que se fecha sobre a fruição de seu mundo. O eu está ‘em casa’ nesse mundo em que habita. O estranho é aquele que perturba o que está ‘em casa’. O mesmo e o outro entram em uma relação cujos termos jamais formarão uma totalidade (2006, p. 172, grifos do autor).

Por conseguinte, o desafio da reciprocidade também é assumido por Levinas (1980). Neste caso, a relação jamais poderá ser totalizante, isto é, uma redução do Outro ao Mesmo. A este respeito, Ricœur assinala que “uma relação na qual o eu e o outro se tornariam intercambiáveis reconduziria, indo para trás, do infinito à totalidade” (2006, p. 173). Ademais,

¹⁴⁸ “D’une constitution au second degré : il faut que l’autre soit mon analogue pour qu’en outre l’expérience du moi entre en composition avec l’expérience d’autrui sur une base de réciprocité, bien que ces constitutions en chaîne tirent leur sens de l’expérience originaire de moi-même comme *ego*. Pour une telle phénoménologie, il n’y a qu’un *ego*, multiplié associativement”.

¹⁴⁹ Ricœur considera que “ce renversement est lié à un retournement plus fondamental qui place l’éthique en position de philosophie première par rapport à l’ontologie. Dans *Totalité et Infinito*, l’idée d’être est assimilée au processus d’assimilation de toutes les différences, y compris celles instituées entre moi et autrui dans une phénoménologie de la perception comme celle de Husserl. À cet égard, les deux idées d’être et de totalité se recouvrent et celle d’infini fait exception” (2004b, p. 251, grifo do autor).

esta filosofia da assimetria originária, que concede a primazia ética ao outro, somente estabelece a reciprocidade entre parceiros desiguais por meio da bondade, do serviço e da hospitalidade. A este respeito, Levinas menciona que

a metafísica ou relação com o Outro se realiza como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem se molda na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade (1980, p. 280).

Neste sentido, a universalidade da lei implica no conceito de justiça, uma vez que, segundo Levinas, em *Outramente que ser ou mais-além da essência*, é necessário que se faça “uma justiça entre os incomparáveis” (2012, p. 179).

Enfim, de acordo com Ricœur, enuncia-se aqui o enigma com o qual se deparam as “duas versões da assimetria originária entre o eu e o outro. Quer se parta do polo *ego* ou do polo *alter*, trata-se a cada vez de comparar os incomparáveis e assim *igualá-los*¹⁵⁰” (2004b, p. 256, tradução nossa, grifos do autor).

Este enigma, ou ainda, esta “ponta subversiva da dissimetria originária¹⁵¹” (RICŒUR, 2004b, p. 257, tradução nossa), deverá contribuir para que a alteridade seja preservada por meio da mutualidade do dom e do contradom, evitando que a luta por reconhecimento conflua para a violência da luta de todos contra todos¹⁵².

¹⁵⁰ “Deux versions de l’asymétrie originaire entre moi et l’autre. Que l’on parte du pôle *ego* ou du pôle *alter*, il s’agit chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les *égaliser*”. A este respeito, Ricœur afirma que “peut-être fallait-il partir de deux dissymétries : la dissymétrie moi-tu dans le sens de la connaissance, la dissymétrie tu-moi dans l’ordre éthique, pour comprendre par cette dissymétrie croisée, en quelque sorte, la mutualité et la réciprocité, et par là même, je dirai, arracher ce concept de mutualité à sa banalité (1991c, p. 10)”.

¹⁵¹ “Pointe subversive de la dissymétrie originaire”.

¹⁵² No texto *Alteridade e reconhecimento mútuo em Paul Ricœur: viver bem com e para o outro*, propomos uma breve apresentação acerca do liame entre os conceitos de alteridade e de reconhecimento.

O reconhecimento

3.1 O desconhecimento originário

A assimetria originária entre o eu e o outro é constitutiva da alteridade e decisiva para o desenvolvimento do conceito de reconhecimento mútuo em Ricœur. Neste ponto – uma vez que o conceito de alteridade já foi apresentado acima –, entendemos que, enunciar esta tese significa elevar a questão do reconhecimento¹ ao primeiro plano da discussão. Para nosso autor, o conceito de reconhecimento envolve uma transição que vai do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo. Isto implica, segundo Ricœur, em uma “inversão, no próprio plano da gramática, do verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros²” (2006, p. 10).

O “ser reconhecido” com e entre outros pressupõe que a questão do reconhecimento é de natureza precipuamente política. A este respeito, Ricœur (2004b) investiga se é possível identificar, na filosofia política

¹ Ricœur apresenta sua primeira reflexão em torno da noção de reconhecimento no texto *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, publicado em 1954, no qual ele apresenta, brevemente, a contribuição dialética e histórica que a luta por reconhecimento pode dar à ética e à fenomenologia. A este respeito, M. Hénaff entende que “cette pensée de la reconnaissance est présente dans toute l’œuvre de Ricœur depuis les textes des années 1950” (2012, p. 217, grifo do autor). Por esta razão, discordamos da afirmação de T. D. Moratalla, de que Ricœur somente inicia sua reflexão acerca do reconhecimento em *Soi-même comme un autre*. Segundo Moratalla, a filosofia do reconhecimento de Ricœur, comienza a gestarse a partir de la publicación en el año 1990 de su monumental obra *St mismo como un otro*” (2010, p. 219, grifo do autor).

² A este respeito, Reagan assinala que “Ricœur note un changement significatif, de la voix active à la voix passive. Reconnaître dans la voix active indique toutes les significations épistémiques, tandis que la voix passive (être reconnu) couvre le champ des significations appelées morales. Pour rappeler les distinctions : les significations dites épistémiques s’appuient sur les verbes ‘distinguer, penser, identifier’, tandis que les significations dites morales impliquent ‘avouer, admettre, accepter, soumettre” (2013, p. 80, grifos do autor).

hegeliana³, o desejo de ser reconhecido enquanto fundamento moral que sirva de resposta à tese de Hobbes acerca do estado de natureza⁴. Para nosso autor, “é a título de teoria do *desconhecimento originário* que a teoria hobbesiana do ‘estado de natureza’ será revisitada⁵” (RICŒUR, 2004b, p. 259, tradução nossa, grifos do autor).

De acordo com Ricœur (2004b), a teoria do estado de natureza revela um desconhecimento originário à medida que parte de uma experiência de pensamento e não da observação de um Estado concreto. Isto significa que Hobbes (1997) usa a imaginação para formular a hipótese acerca da brevidade da vida humana na ausência de um Estado. Não obstante esta imaginação esteja amparada na realidade das guerras entre Estados, das guerras civis e no medo cotidiano do roubo e do assassinato⁶ – aos quais o indivíduo está sujeito –, esta hipótese revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta.

Hobbes caracteriza o estado de natureza como “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens⁷” (1997, p. 109) e o fundamenta em três causas de discórdia, quais sejam, a competição, a desconfiança e a

³ A luta por reconhecimento é o tema principal da *Fenomenologia do espírito*, assinala Ricœur (2004c). Neste sentido, Rossatto e Reichert do Nascimento consideram 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 Ricœur 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, grifo dos autores).

⁴ De acordo com Ricœur, o constante adversário que a filosofia política tenta suprimir é o “Hobbes du *Léviathan*. On peut dire que toute la tradition du droit naturel, de Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz, et jusqu’à Fichte, tend à réfuter Hobbes” (2004c, p. 11, grifo do autor).

⁵ “C’est à titre de théorie de la *méconnaissance originnaire* que la théorie hobbesienne de l’« état de nature » va être revisitée”. A este respeito, Ricœur apresenta, de antemão, a ressalva de que “la reconnaissance réciproque risque de ne jamais en finir avec la *méconnaissance*, au sens de *déni de reconnaissance*” (2004b, p. 257, grifos do autor).

⁶ De acordo com Ricœur, “non è un caso se i fondatori della filosofia politica, Hobbes in testa, hanno situato il timore della morte violenta alla base del riflesso securitario sul quale si innestano le varie e divergenti forme del principio di sovranità” (2013b, p. 89).

⁷ Hobbes entende que a guerra não implica necessariamente em batalha, “ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (1997, p. 109). A este respeito, Corá e Reichert do Nascimento assinalam que “Hobbes é inovador sob inúmeros aspectos. Um deles é justamente a tese da insociabilidade natural, que o afasta de Aristóteles. Outra inovação é a sua concepção radicalmente nova do conceito de direito natural. Assim, no estado de natureza, o homem encontra-se numa situação de constante conflito, tensão e desconfiança, situação assinalada por uma guerra de todos contra todos” (2011, p. 413).

glória. Para este autor, “a primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 1997, p. 108).

A este respeito, Ricœur (2004b) entende, com Hobbes (1997), que os indivíduos se reconhecem como iguais ao se compararem entre si, tanto no plano das faculdades do corpo, quanto nas faculdades do espírito. Desta comparação resulta a inimizade que leva os homens ou a se destruírem ou a se subjugarem um ao outro⁸. Para nosso autor, o “um ao outro” significa, aqui, “uma estrutura de negação do reconhecimento que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda⁹” (RICCEUR, 2006, p. 180).

Ricœur (2004b) afirma ainda, na esteira de Hobbes (1997), que a guerra está necessariamente associada à paz. Neste sentido, de acordo com Hobbes, “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (1997, p. 109). Isto significa, para Ricœur, que o desconhecimento originário do estado de natureza traz consigo “a negação desse reconhecimento chamado paz” (2006, p. 180).

Ademais, para Hobbes, os seres humanos são capazes de atacarem-se e de matarem uns aos outros devido à sua própria natureza. A vida

⁸ Hobbes considera que há, entre os humanos, uma simetria que é oriunda da natureza. Para o autor, “a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. Quanto às faculdades do espírito [...] encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam [...] (1997, p. 107). Além disso, no que concerne à vaidade com relação à própria sabedoria, os homens também são iguais, porque sempre acreditam serem mais sábios do que os outros, “porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância [...]. Desta igualdade quanto à capacidade, deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (1997, p. 108).

⁹ Nesse sentido, Hobbes assinala que, “porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros)” (1997, p. 108).

humana é descrita no *Leviatã* como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1997, p. 109). Em virtude disso, movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, evidentemente, a morte violenta, os indivíduos renunciam a todos os seus direitos unilateralmente – com a condição de que a renúncia seja recíproca – e se submetem a um contrato que institui o Estado¹⁰. A este respeito, Ricœur menciona 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 (2006, p. 182, grifos do autor).

A reciprocidade do contrato contribui para estabelecer limites ao estado de natureza. Neste contexto, o contrato só é possível graças ao abandono simultâneo dos direitos de ambos os contratantes, com o objetivo de assegurar a todos absoluto direito de natureza, isto é, o direito à vida¹¹. Contudo, isto depende da aceitação da situação de igualdade entre os contratantes, até então, meramente presumida. Neste sentido, é preciso, segundo Hobbes, “*que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*” (1997, p. 129, grifo do autor). Isto significa, para

¹⁰ Segundo Hobbes, o contrato é mais do que um consentimento ou uma concórdia, é uma “verdadeira unidade de todos eles [os contratantes], numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isso, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado” (1997, p. 144, grifo do autor).

¹¹ Hobbes entende que “o *direito de natureza* [...], é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (1997, p. 113, grifo do autor).

Ricœur (2004b), o reconhecimento de uma igualdade originária, expressa, na filosofia hobbesiana, pelo termo *acknowledgement*¹².

Entretanto, Ricœur (2004b) afirma que o *acknowledgement*, muito embora exija o reconhecimento da igualdade do outro, significa também um desconhecimento, pois não constitui uma dimensão de alteridade em Hobbes (1997). A este respeito, nosso autor entende que, tanto a ideia de abandono dos direitos, quanto a da outorga do poder são egocêntricas e arbitrárias, porque

é o cálculo suscitado pelo medo da morte violenta que sugere essas medidas que têm uma aparência de reciprocidade, mas cuja finalidade continua a ser a preservação do próprio poder. Nenhum ataque proveniente de outrem justifica essa entrega do poder [...]. [Neste ponto], 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 (RICŒUR, 2006, p. 185).

Por último, Ricœur (2004b) retorna ao desafio com o qual iniciou seu percurso com Hobbes (1997), isto é, se uma experiência moral pode servir de princípio tão originário para a política quanto o medo da morte violenta. Trata-se, de acordo com Ricœur, de procurar “um fundamento moral distinto do medo¹³, que se pode dizer que dá a dimensão humana, humanista, à altura do projeto político. É nesta direção que o jovem Hegel se situa” (2010, p. 358).

¹² De acordo com o *Dicionário Oxford Escolar* (2007), *acknowledgement* significa reconhecimento. A este respeito, Ricœur assinala que, por meio do *acknowledgement* hobbesiano, *l'égalité originnaire est réaffirmée, mais en tant que consentie, reconnue*” (2004b, p. 266).

¹³ De acordo com Ricœur, “*le Léviathan* exclut tout motif originellement moral, non seulement pour sortir de l'état de guerre de tous contre tous, mais pour reconnaître l'autre comme partenaire des passions primitives de compétition, de défiance et de gloire” (2004b, p. 336, grifo do autor).

3.2 O desejo de ser reconhecido

O conceito de *Anerkennung*¹⁴, ou reconhecimento, passou a ter importância no cenário filosófico graças a Hegel, no início de sua obra filosófica do período em que viveu em Iena, entre 1802 e 1807 – que culminou com a publicação da *Fenomenologia do espírito* –, assinala Ricœur (2004b). Este conceito engloba três aspectos distintos e complementares: a consciência-de-si, a negatividade e a vida ética, nos quais nosso autor busca o fundamento hegeliano originário para a vida política que possa confrontar e substituir o desafio do medo da morte violenta.

Em primeiro lugar, o conceito de *Anerkennung* estabelece o liame entre a autorreflexão e a orientação para o outro¹⁵. De acordo com 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). Desta tentativa recíproca de relação entre o indivíduo e a intersubjetividade é que, segundo Ricœur, resulta “o princípio da resposta a Hobbes; nessa duplicação da subjetividade consiste o fundamento da filosofia política que encontrou sua primeira articulação nos fragmentos filosóficos de Hegel em Iena entre 1802 e 1807” (2006, p. 187).

Em segundo lugar, Ricœur entende que a negatividade significa o móbil 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 negatividade é, portanto, um conceito central para a filosofia hegeliana. Neste sentido, nosso autor afirma que, na *Fenomenologia do espírito*, o momento da negatividade é responsável por conceber “uma ordem dialética que é ao mesmo tempo uma história, ideal ou real, a história das oposições através da qual as consciências ‘vêm a ser’ em sua reciprocidade¹⁶” (RICŒUR, 2009, p. 327). Neste contexto, a negatividade,

¹⁴ Segundo o *Michaelis Dicionário escolar alemão* (2008), *Anerkennung* significa reconhecimento.

¹⁵ Neste ponto, Ricœur afirma que Hegel é tributário de Fichte, porque “c’est lui [Fichte] le premier qui a lié l’idée de réflexion sur soi à une idée de l’orientation vers l’Autre ; cette détermination réciproque de la conscience de soi et de l’intersubjectivité, c’est l’oeuvre de Fichte” (2004c, p. 13).

¹⁶ Em *Do texto à ação*, Ricœur (1989) entende que o problema da consciência é fundamental para estabelecer um embate fenomenológico entre Hegel e Husserl. Por meio deste confronto é que nosso autor investiga acerca da

associada ao desejo de reconhecimento, é responsável pela luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo¹⁷.

O terceiro componente do conceito de reconhecimento está descrito no manuscrito *O sistema da vida ética* e no livro *Princípios da filosofia do direito*, por meio da noção de vida ética¹⁸. Ricœur (2004c) emprega em francês o termo *vie éthique* buscando a melhor comparação para a

possibilidade aventada por Husserl de substituir o conceito hegeliano de *Geist* pelo de *alter ego*. Isto implica na defesa de uma modalidade de consciência que não recorre a nenhuma entidade superior, ou a um espírito absoluto, mas na redução das entidades coletivas e absolutas a uma rede de interações. Neste sentido, ao utilizar-se do argumento do “solipsismo”, Husserl está manifestando a inadequação do *ego* enquanto fundamento único da constituição. A intersubjetividade não permite que o *ego* estabeleça uma relação sujeito-objeto para com o outro sujeito. Esta relação deve ser entre indivíduos, ou seja, sujeito-sujeito. Nesse sentido, Ricœur entende que “o solipsismo tornou, portanto, enigmático o que se revela como evidente, a saber, que há outros, uma natureza comum e uma comunidade dos homens. Ele transforma em tarefa o que é, em princípio, um fato” (1989, p. 287).

¹⁷ A dialética do senhor e do escravo significa, segundo Hegel (2008), o momento em que a consciência-de-si busca pela certeza da verdade de si mesma. Em primeiro lugar, o outro é percebido – pela consciência-de-si – meramente como um objeto externo, um ser vivente. Em segundo lugar, o outro é entendido como uma duplicação da consciência-de-si. Isto significa, para Hegel, que “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). Entretanto, 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 intercorre o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas. Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – desse modo, 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. Porém, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Consequentemente, segundo Hegel, “*elas se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (2008, p. 144, grifos do autor). A este respeito, Soares entende que este reconhecimento é, primordialmente, “um enfrentamento, [no qual] uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (2009, p. 60). Por outro lado, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte. Nesta acepção, Soares afirma que “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” (2009, p. 61). Ademais, Ricœur considera 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, grifo do autor). 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. 158, grifos do autor). Por conseguinte, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricœur (2004c) salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. De nossa parte, perguntamos se a consciência infeliz – enquanto resultante do desejo de ser reconhecido, que, por sua vez, fomenta a luta por reconhecimento – não seria oriunda do desconhecimento da intransponível distância entre eu e o outro, isto é, da assimetria?

¹⁸ Muito embora Ricœur considere importante a questão da vida ética para o conceito de reconhecimento, ele entende que em *Princípios da filosofia do direito* “le thème de la reconnaissance et de l'être reconnu a perdu non seulement sa densité de présence, mais sa virulence subversive” (2004b, p. 274).

tradução do termo alemão *sitten*, que ele traduz por costumes. Esta tradução decorre da interpretação ricœuriana de que, na filosofia hegeliana,

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 (RICŒUR, 2010, p. 359, grifo do autor).

Os três componentes do conceito de *Anerkennung* configuram as bases para a filosofia política hegeliana. Neste sentido, para Ricœur (2004b), são os limites históricos de cada sociedade com suas formas de exclusão social, que desencadeiam a luta por reconhecimento. Isto significa, para nosso autor, que a luta por reconhecimento prosseguirá fazendo 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, [oriunda da injustiça]” (RICŒUR, 2006, p. 188).

Da correlação entre reconhecimento e injustiça¹⁹ resulta, segundo Ricœur, o sentimento de indignação que ocupa, “em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes” (2006, p. 189). A este respeito, Ricœur afirma que a indignação pela injustiça impulsiona a luta pelo reconhecimento e preserva “a correlação originária entre a relação com o si e a relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível” (RICŒUR, 2006, p. 189, grifo do autor).

¹⁹ De acordo com Ricœur, as pessoas são mais sensíveis ao senso de injustiça que ao de justiça: “« injuste ! Quelle injustice ! » [...]. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injuste et du juste [...]. Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice ; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. C'est pourquoi, même chez les philosophes, c'est l'injustice qui la première met en mouvement la pensée. En témoignent les *Dialogues* de Platon et l'éthique aristotélicienne, et leur souci égal de nommer ensemble l'injuste et le juste” (1990c, p. 231, grifos do autor).

Ademais, Ricœur entende que o sentimento de indignação também pode ser denominado como “desejo de ser reconhecido²⁰” (2004b, p. 274, tradução nossa). O desejo é o motivo originário a ser confrontado com o medo da morte violenta. Isto significa, para o autor, que esta forma passiva do verbo reconhecer é responsável por uma inversão, na medida em que o reconhecimento de si, que em Hobbes (1997) “era colocado na posição de princípio, é colocado agora na posição de resultado em relação à grande dialética que articula uma sobre a outra negatividade e institucionalização” (RICŒUR, 2006, p. 189).

Neste ponto, não obstante reconheça a influência que recebe do pensamento de A. Kojève (1947), por meio do livro *Introduction a la lecture de Hegel*²¹, Ricœur (2004b) menciona que não pretende dar seguimento ao trabalho deste autor, uma vez que considera que o trabalho de Kojève está centrado na *Fenomenologia do espírito*. Para nosso autor, *A Introduction a la lecture de Hegel* tem como cerne a luta por reconhecimento vinculada à dialética do senhor e do escravo, que, por sua vez,

apenas pode chegar a seu termo em um afastamento numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento. A saída para a luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do espírito* é, então, o estoicismo, em que o senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos “nós pensamos”. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes. O estoicismo produz então o ceticismo (RICŒUR, 2010, p. 357).

Diante disso, a interpretação hegeliana que Ricœur toma em consideração é a de J. Taminiaux, em seu livro *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Este livro remete aos manuscritos que antecederam a publicação, em 1807, da *Fenomenologia do espírito*. São eles: *Sistema da vida ética*, de 1802 e *Filosofia real*, escrito entre 1804 e 1806. Para nosso

²⁰ “Désir d'être reconnu”.

²¹ O livro *Introduction a la lecture de Hegel* foi resultado das aulas proferidas por Kojève entre os anos de 1933 e 1939, na École pratique des hautes études de Paris, que foram reunidas e publicadas por Raymond Queneau. A respeito disso, Ricœur afirma que “le thème de la reconnaissance n'est pas inconnu du public de langue française, grâce au travail de Kojève sur le grand livre de Hegel [...], *La Phénoménologie de l'Esprit*” (2004c, p. 10, grifo do autor).

autor, estes manuscritos também desenvolvem a noção de luta por reconhecimento. Contudo, trata-se de uma abordagem mais promissora, que possibilita uma interpretação para além do ceticismo. A este respeito, Ricœur (2004b), concorda com Taminiaux (1984) e menciona que, nestes textos, “a ideia geralmente exposta é a seguinte: se nós permanecemos somente no horizonte da luta por reconhecimento, criaremos uma demanda insaciável, um tipo de nova consciência infeliz, uma reivindicação sem fim” (2010, p. 358).

Ricœur entende que, em *O sistema da vida ética*, a abordagem acerca da questão do reconhecimento é incipiente, uma vez que, neste texto, “o reconhecimento jamais é evocado sem sua sombra negativa: o ‘crime’ como negação do reconhecimento” (2006, p. 194). Por conseguinte, para o autor, a negação impede que a pluralidade humana “apareça como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência, que percorre o discurso hegeliano” (RICŒUR, 2006, p. 194). Por esta razão, Ricœur demonstra maior interesse pelo texto *Filosofia real*²², no qual Hegel apresenta, de forma ascendente, os três modelos de reconhecimento que evidenciam o caráter histórico e intersubjetivo de sua filosofia política, quais sejam, o amor, o direito e o Estado.

O primeiro modelo de reconhecimento é abalizado pela afetividade das relações, tanto na sexualidade e no erotismo, quanto na amizade e no respeito mútuo. De acordo com Hegel, “o amor é a *alteridade*, imediata *coisidade* na qual o amor não se conhece imediatamente, senão que é por amor de outro²³” (2006, 173, tradução nossa, grifos do autor). A este

²² De acordo com Ricœur, no manuscrito *Realphilosophie* – em português, *Filosofia real* –, “le terme « real » indique qu’il s’agit de dire comment l’esprit, le Geist, entre dans l’Histoire, entre dans la réalité historique, comment la liberté qui est d’abord une idée abstraite devient historique. C’est donc à travers toute une histoire des conquêtes pratiques, pragmatiques et institutionnelles de l’homme que se construit ce destin - politique finalement, politique au sens large - de vivre ensemble dans des lois et des institutions” (2004c, p. 15, grifo do autor). Além disso, para Ricœur, o texto *Realphilosophie* apresenta uma resposta à teoria do estado de natureza hobbesiano, na medida em que, “la nature y figurera chaque fois comme le « supprimé ». Cette mise à distance du thème de la nature intéresse tout particulièrement mon propos qui est [...] la recherche d’une réplique à Hobbes par la promotion d’une motivation morale originaire. Hegel, en ce sens, choisit de le combattre en assumant comme lui qu’il « faut sortir de la nature ». La réplique à Hobbes consiste tout entière dans le parcours des moments de la réalisation de l’Esprit et la description du retour de l’Esprit à son ipséité : l’État surgira à la fin de ce grand détour-retour” (2004b, p. 284, grifos do autor).

²³ “El amor es la *alteridad*, imediata *coisidad* en la cual el amor no se conoce inmediatamente, sino que es por amor de otro”. A este respeito, Taminiaux afirma que “les individus sont l’amour, cet être-reconnu sans opposition de la

respeito, Ricœur afirma que “a palavra amor é um termo que define todas as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente” (2010, p. 360).

O segundo modelo é designado pelas relações contratuais, que se caracterizam por serem abstratas e por se manterem na ordem jurídica. Ricœur 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, à medida que o “separar²⁴” conserva um ambiente de desconfiança entre os indivíduos envolvidos. Neste sentido, nosso autor observa a permanência do anticontratualismo em toda a filosofia hegeliana, por meio da relação entre o crime e o contrato. Entretanto, não se trata, para Ricœur, de

uma apologia do crime, mas uma tentativa para compreender como o crime contribui à progressão da relação humana sacudindo a relação simplesmente jurídica que é de certa maneira a denúncia da pobreza espiritual. Permito-me dizer *en passant* que quando em uma sociedade acontece efetivamente a destruição de todas as relações humanas verdadeiramente ligadas à sociedade civil, à sociedade política, caímos simplesmente nas relações do direito, e é a criminalidade que de alguma maneira revela a desumanidade profunda das relações que apenas seriam as relações jurídicas (2010, p. 360).

O movimento ascendente, proposto por Hegel (2006), situa – acima das relações afetivas e contratuais – a constituição do Estado enquanto terceiro modelo de reconhecimento. Neste sentido, Taminiux (1984) assinala que o Estado é instaurado por meio de um ato constituinte da vontade universal. Isto significa, para Ricœur, que “com a problemática política, a ênfase não está mais posta na ação recíproca, mas na relação

volonté, en quoi chacun serait le syllogisme total, en quoi ils n'entrent qu'en tant que caractères, non pas en tant que volontés libres. Un tel reconnaître doit advenir. Il doit devenir pour eux ce qu'ils sont en-soi. – Leur être l'un pour l'autre est le commencement de ce reconnaître” (1984, p. 223, grifos do autor).

²⁴ De acordo com Hegel, a separação contratual “igualmente puede invertirse en su contrario: la concentración en sí. La voluntad vale como tal, está *liberada* de la realidad; precisamente por eso es lo contrario: voluntad singular y voluntad común se separan” (2006, p. 187, grifo do autor).

hierárquica entre vontade supostamente universal e vontade particular²⁵” (2006, p. 199). Contudo, nosso autor afirma 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).

Diante disso, Ricœur (2004c) menciona uma relevante tentativa de atualização do conceito de reconhecimento em Hegel. Trata-se do livro *A luta por reconhecimento* de A. Honneth, no qual seu autor investiga quais são os equivalentes concretos, em nossa experiência cotidiana, da negação hegeliana. A tese central deste livro, de acordo com Ricœur, incide no fato de “que é pelas experiências negativas do desprezo [...], que descobrimos nosso próprio desejo de reconhecimento [...]. É toda uma fenomenologia do desprezo que guia a reconstrução da herança do jovem Hegel, por Axel Honneth” (2010, p. 361).

3.3 Do menosprezo ao reconhecimento

No livro *A luta por reconhecimento*, Honneth propõe uma atualização do conceito de *Anerkennung* – conforme descrito no texto *Filosofia Real* – por meio da questão da intersubjetividade, na medida em que concebe a filosofia hegeliana como monológica. De acordo com Honneth, “nas dificuldades que [Hegel] encontra para introduzir essa dimensão nova, intersubjetiva, da ‘vontade’, transparece toda a extensão em que Hegel submeteu seu pensamento às premissas monológicas da filosofia da consciência” (2003, p. 76).

A este respeito, Ricœur reafirma a acusação de monologismo em Hegel (2006), ao mencionar que 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). Além disso, Ricœur, na trilha de Honneth, considera “o

²⁵ Neste sentido, Hegel observa que, o *Geist* – ou Espírito – “es el *poder* absoluto al que nada escapa, que vive en sí mismo y ahora tiene que llegar a verse a sí, o se convierte en *fin de sí mismo*. Como poder, la ley no tiene otro fin que el singular – lo abstracto en él –; pero su conservación por sí misma es la *organización* de su vida, el Espíritu de un pueblo, Espíritu cuya finalidad es él mismo. Su concepto es la generalidad en la perfecta libertad y autonomía de los singulares” (2006, p. 207, grifos do autor).

caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta²⁶ (2006, p. 202).

Neste contexto, Honneth (2003) destaca o encadeamento dos três possíveis modelos de reconhecimento intersubjetivo referidos no manuscrito *Filosofia Real*, de Hegel. Tratam-se do amor, do direito e da estima social. Nesta acepção, Ricœur entende que a questão do direito – ou esfera jurídica – não está no centro da discussão, porque

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. Esse par formado pela ideia de desprezo e pela ideia de reconhecimento parece-me ser a conquista principal dessa reatualização (2010, p. 361).

De acordo com Honneth (2003), as formas negativas do menosprezo devem ser correlatas ao encadeamento dos três modelos de reconhecimento. Para Ricœur, esta correlação 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 primeiro modelo de reconhecimento é o amor, afirma Honneth (2003). O amor permeia as relações familiares, de amizade e eróticas, isto é, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003, p. 159). Disso resulta, para Ricœur (2004b), que o reconhecimento, inicialmente, sobrevém em um nível pré-jurídico²⁷. Neste nível, são as necessidades concretas que confirmam os sujeitos mutuamente.

²⁶ Outro ponto de concordância de Ricœur, com relação a Honneth, é relativo à questão de preservar o projeto hegeliano “de fonder une théorie sociale à teneur *normative*. Cette théorie a l’ambition de donner la réplique à Hobbes, dans la mesure où la lutte procède de motifs moraux susceptibles d’occuper la place tenue par la triade de la rivalité, de la défiance et de la gloire dans la description du prétendu état de nature dans le *Léviathan*” (2004b, p. 294, grifos do autor).

²⁷ Segundo Ricœur, “le pré-juridique mérite d’être parcouru dans toutes ces dimensions par la richesse extraordinaire des sentiments négatifs qu’il comporte. Aujourd’hui nous avons certainement des échos très riches de ces

Honneth (2003) constatou – por meio do exame da psicanálise social pós-freudiana, especialmente no livro *Playing and Reality*²⁸, de D. Winnicott – que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser experimentados desde a primeira infância. Neste caso, é o sentimento de abandono que possibilita à criança desenvolver duas capacidades, a de confiança e a de solidão – ou isolamento²⁹ –. A este respeito, Ricœur entende 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 significará, na idade adulta, a maturidade emocional expressa pela autonomia e pela capacidade de ficar só. Sendo assim, o que permanecerá é a confiança entre parceiros no “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência³⁰” (RICŒUR, 2006, p. 204).

Neste sentido, Ricœur (2006) entende que a espécie de menosprezo correlato a esse primeiro modelo de reconhecimento é a reprovação. Não ser aprovado pelas pessoas que ama, significa, para o indivíduo, 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” (RICŒUR, 2006, p. 206).

composants négatifs de l'affectivité première dans la psychanalyse, dont bien sûr Hegel n'avait pas le moindre presentiment” (2004c, p. 18).

²⁸ Livro publicado em 1971. De acordo com Honneth, “Winnicott escreveu seus trabalhos da perspectiva de um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições ‘suficientemente boas’ da socialização de crianças pequenas” (2003, p. 164).

²⁹ A respeito da questão da capacidade de solidão, Ricœur considera que a criança – ao enfrentar a prova da ausência da mãe –, pode “sortir de l'état de dépendance absolue que suscite un lien libidinal de nature fusionnelle” (2004b, p. 298). Entretanto, Winnicott adverte que “a tarefa de aceitação da realidade nunca é totalmente completada, que nenhum ser humano está livre da pressão de relacionar realidade interna e externa, e que a libertação dessa pressão é oferecida por um domínio de experiência intermediária não colocada em questão (arte, religião, etc.). Esse domínio intermediário está em continuidade direta com o domínio lúdico das crianças pequenas, que estão ‘perdidas’ no seu jogo” (WINNICOTT apud HONNETH, 2003, p. 172).

³⁰ No que concerne à maturidade emocional, expressa pela capacidade de solidão, de isolamento, Ricœur menciona uma dialética entre ligação e desligamento. Para o autor, “la déliaison dit la souffrance de l'absence et de la distance, l'épreuve de la désillusion, et la liaison dit la force d'âme qui s'incarne dans la capacité d'être seul. Mais c'est la confiance dans la permanence de la sollicitude réciproque qui fait de la déliaison une épreuve bénéfique” (RICŒUR, 2004b, p. 299). Disso resulta, para Ricœur, que “cette acquisition de la capacité de solitude à partir de l'abandon et de la menace d'abandon constituerait, pour Honneth, le meilleur équivalent contemporain, moderne, de l'analyse hégélienne” (2004c, p. 18).

Entre o amor e a estima social, Ricœur (2004b) situa o segundo modelo de reconhecimento, que se funda na liberdade e no respeito. Para Ricœur, de um lado, a liberdade admite 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). Disso resulta um duplo movimento, no qual o reconhecimento das normas morais açambarca a compreensão de um indivíduo que tem direitos e que, simultaneamente, deve observar seus deveres com relação a outrem³¹.

Neste sentido, de acordo com Honneth (2003), o reconhecimento não significa uma relação entre parceiros na qual a interação somente se dá na medida em que ambos devem obediência às normas jurídicas enquanto indivíduos livres e iguais, mas de uma nova forma de reciprocidade. Trata-se, para Honneth, de um modelo de reconhecimento 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). Quer dizer, para nosso autor, que

o objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e a norma; no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa [...]. [Trata-se] da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas (Ricœur, 2006, p. 211).

Neste contexto, Ricœur entende que a capacidade de cada pessoa de reivindicar seu direito é o que pode ser chamado de dignidade humana, isto é, reconhecimento. A este respeito, Ricœur (2004b), concorda com Honneth (2003) e distingue três tipos de direitos que têm relação com o reconhecimento no plano jurídico; são os direitos civis, políticos e sociais.

³¹ Segundo Ricœur, “nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l’égard d’autrui” (2004c, p. 19).

Os direitos civis são os que objetivam proteger a vida, a liberdade e a propriedade de cada um. Os direitos políticos asseguram a participação nos processos de formação e de organização da vontade pública. Os direitos sociais são os que deveriam garantir que cada uma receba uma parte equitativa na distribuição dos bens.

Os problemas relacionados à negação dos direitos sociais é que abrem caminho para o terceiro modelo de reconhecimento honnethiano, isto é, a estima social³². A este respeito, Ricœur (2004c) considera que há uma fronteira indefinida entre o reconhecimento da igualdade de direitos entre sujeitos livres e a exclusão social, uma vez que as sociedades democráticas contemporâneas resolveram o problema da igual distribuição de direitos civis e políticos, mas não solucionaram a questão da igualdade na distribuição dos bens produzidos³³.

Neste íterim, o menosprezo corresponde ao sentimento de exclusão que uma pessoa – ou um grupo de pessoas – experimenta ao não ter acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna³⁴.

³² De acordo com 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). Neste sentido, na trilha de Honneth, Ricœur entende que o conceito de estima social “il a pour fonction de résumer toutes les modalités de la reconnaissance mutuelle qui excède la simple reconnaissance de l'égalité des droits entre sujets libres” (2004b, p. 315).

³³ Ricœur afirma que “ici c'est le mépris social qui est la forme négative nouvelle. On pourrait dire que les malheurs de nos sociétés, que Hegel avait parfaitement anticipés dans son analyse de la société civile, viennent de ce que la société civile, marquée essentiellement par l'industrialisation, par la maîtrise de ce qu'il connaissait déjà à l'époque des relations industrielles, produit en même temps la pauvreté ; il y a un lien étrange entre la production de richesse et la production d'inégalités - mais nous vivons de cela, n'est-ce pas, cruellement. On pourrait dire que la contradiction qui est source de méconnaissance, dénis de reconnaissance, c'est dans nos sociétés la contradiction profonde qu'il y a entre une attribution égale de droit (en principe nous sommes égaux comme citoyens et comme porteurs de droits) et l'inégalité de la distribution de biens : c'est-à-dire que nous ne savons pas produire des sociétés économiquement et socialement égalitaires alors que la fondation juridique de nos sociétés est le droit égal à l'accès de toutes les sources de la reconnaissance juridique. C'est ce conflit entre attribution de droits et distribution de biens qui est en quelque sorte la limite indépassable de nos sociétés contemporaines et démocratiques” (2004c, p. 19). Diante disso, nosso autor observa que, “une théorie de la justice comme celle de John Rawls trouve une de ses raisons d'être dans la formulation des règles de partage équitable dans des sociétés inégalitaires, qui sont les seules que nous connaissons” (2004b, p.312).

³⁴ A este respeito, Ricœur menciona que “l'expérience négative du mépris prend alors la forme spécifique de sentiments d'exclusion, d'aliénation, d'oppression, et l'indignation qui en procède a pu donner aux luttes sociales la forme de la guerre, qu'il s'agisse de révolution, de guerre de libération, de guerre de décolonisation” (2004b, p. 314). Trata-se, segundo Ricœur, de uma “segunda dimensão” do conceito de universalidade “qui ne concerne plus seulement la teneur des droits, mais l'extension de leur sphère d'application” (2004b, p. 314).

Quer dizer, para Ricœur, que “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é 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).

Ademais, segundo Ricœur (2004c), a contradição concerne à distância entre a universalização do jurídico e a personalização oriunda da divisão de trabalho. Esta distância significa, para nosso autor, uma “fonte de desprezo e da negação da consideração social, onde a falta de consideração pública e o sentimento íntimo de alcance à integridade andam juntas” (RICŒUR, 2010, p. 362).

Neste contexto, o menosprezo é responsável pela gênese do conflito, que, por sua vez, assume um papel central no livro *A luta por reconhecimento*, de Honneth, conforme podemos observar no subtítulo *A gramática moral dos conflitos sociais*. A este respeito, Ricœur afirma que 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).

Diante disso, a questão principal, para Ricœur (2004c) é identificar se os conflitos decorrentes da permanente luta por reconhecimento significam a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro. Neste sentido, Ricœur afirma que

a releitura dos textos de Hegel em Iena e a reinterpretação contemporânea deles conduziram-me a um momento de perplexidade que resumo do seguinte modo: o ‘ser reconhecido’ da luta pelo reconhecimento não é o tema de uma busca indefinida, criando a figura da ‘insatisfação infinita’? É uma expressão hegeliana, que isso esteja sob os traços negativos de uma negação insaciável ou positivos de uma reivindicação sem limites, então uma espécie de infelicidade da consciência como produto da civilização (2010, p. 362, grifos do autor).

Por conseguinte, Ricœur (2004c) entende que é preciso abandonar a figura de uma nova consciência infeliz³⁵ – enquanto reflexo da insatisfação infinita, geradora de conflitos – e investigar acerca de uma possibilidade de reconhecimento que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, ademais, não seja marcada pela negatividade da luta. Isto significa, para nosso autor, “colocar lado a lado as motivações de uma luta interminável [...], com as experiências, sem dúvida, raras, embora preciosas, das realizações felizes do reconhecimento” (RICŒUR, 2010, p. 363).

Finalmente, trata-se, para Ricœur (2004b), de confrontar a forma conflituosa da luta com uma forma não violenta de reconhecimento, por meio da experiência efetiva dos estados de paz. No entanto, o que está em jogo, para o autor, não é a resolução dos conflitos e, conseqüentemente, o fim da luta. Muito embora as experiências sejam de reconhecimento pacificado, Ricœur afirma que “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 clareiras³⁶” (RICŒUR, 2006, p. 232). Isto significa, para nosso autor, que, não obstante a ideia de luta esteja na origem da questão do reconhecimento, esta ideia encontra sua completude

³⁵ De acordo com Ricœur, “la tentation est ici d’une nouvelle forme de « conscience malheureuse », sous les espèces soit d’un sentiment inguérissable de victimisation, soit d’une infatigable postulation d’idéaux hors d’atteinte” (RICŒUR, 2004b, p. 338, grifo do autor).

³⁶ No que tange à questão do conflito, discordamos das interpretações “utópicas” de Brugiatielli, Villela-Petit e Marcelo. Em seu livro *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur: per un’etica del superamento dei confini*, Brugiatielli afirma ser possível ao “« uomo capace » di realizzare un suo « essere-al-mondo » all’insegna di « stati di pace », di forme di vita etiche caratterizzate dal superamento dei conflitti [...]. Si tratta di vedere se e secondo quali modalità e contesti di vita, è possibile oltrepassare la lotta per il riconoscimento” (2012, p. 113, grifos do autor). Villela-Petit, por sua vez, no artigo *Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricœur* menciona que, por meio do conceito de reconhecimento “somos de certo modo introduzidos no plano da utopia, da utopia ricœuriana, que tem seu paradigma na relação de amizade” (2007, p. 21). Enfim, Marcelo, no artigo *Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition* considera que “the festive experience of recognition, which still exists in practices different from those of archaic societies, has lost its power. In fact, it can still be considered as a metaphor, a symbol, of a transcultural experience of real recognition. This is his utopia of recognition. And it is to the effectuation of this utopia, in the form of ‘clearings’, that Ricœur calls the states of peace, under the banner of *agape*” (2011, p. 120, grifos do autor). Diante disso, entendemos que se, por um lado, Ricœur (2004b) demonstra que, em sociedades cada vez mais complexas, os conflitos sempre existirão e se multiplicarão, por outro lado, nosso autor assinala que se trata de “clareiras”, ou ainda, de “tréguas” – que tem por objetivo evitar a violência que pode ser desencadeada por meio dos conflitos que decorrem da luta por reconhecimento –, e não de uma “efetivação” da utopia, sob pena de esvaziamento do sentido desta última.

“por meio da evocação das experiências de paz pelas quais o reconhecimento pode, se não encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação do reconhecimento” (RICŒUR, 2006, p. 203).

Da reciprocidade à mutualidade

4.1 *Ágape* e justiça: distanciamento e proximidade

A tese que Ricœur intenta defender, ao trazer à tona a ideia de estados de paz¹, é a de que estes devem estar vinculados à luta pelo reconhecimento. O autor entende que, muito embora não seja comum atrelar o conceito de luta ao de paz, há uma motivação moral nas lutas pelo reconhecimento que não é meramente utópica. Sendo assim, os estados de paz devem poder corresponder às experiências pacíficas de reconhecimento mútuo, e possuir um caráter excepcional, porque se tratam de mediações simbólicas que ocorrem nas intermitências das relações cotidianas tanto de ordem jurídica, quanto de ordem mercantil (RICŒUR, 2004b).

Ricœur (2004b) entende que, na cultura ocidental, existem três modelos de estados de paz. De um lado, estão a *philia*, com o sentido de amizade, atribuído por Aristóteles, e o *eros*, no sentido contemplativo, conferido por Platão²; do outro lado está o *ágape* cristão. Para nosso autor, enquanto os dois primeiros dependem de uma lógica da reciprocidade, o

¹ Ricœur 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, *eros* platônico e *ágape* cristão (RICŒUR, 2004b).

² Muito embora Ricœur mencione o conceito de *eros* – conforme apresentado por Platão (1972) em *O Banquete* – como modelo de estado de paz, ele o faz meramente para salientar o contraste existente entre *eros* e *ágape*: “plus subtilement encore, l'*agapè* se distingue de l'*eros* platonicien par l'absence du sentiment de privation qui nourrit son désir d'ascension spirituelle. L'abondance du cœur, du côté de l'*agapè*, exclut ce sens de la privation” (2004b, p. 344, tradução nossa, grifos do autor). O mesmo vale para o conceito aristotélico – descrito na *Ética* a Nicômaco – de *philia*: “la frontière est plus dissimulée avec l'état de paix dont l'*agapè* paraît le plus proche, la *philia*. Elle concerne précisément la réciprocité” (2004b, p. 344, tradução nossa, grifo do autor).

terceiro é caracterizado pela sua generosidade, pela não exigência de retribuição. Sendo assim,

a questão será saber se o caráter unilateral da generosidade própria do *ágape* não deve ser mantido em reserva para fazer frente ao perigo inverso que atribui à ideia de reconhecimento mútuo uma lógica da reciprocidade que tende a apagar os traços interpessoais que distinguem aquilo que [...], prefiro denominar mutualidade, para distingui-la do tipo de circularidade autônoma vinculada às formas lógicas de reciprocidade³ (RICŒUR, 2004b, p. 342, tradução nossa, grifo do autor).

O principal elemento que distingue os estados de paz é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. Neste contexto, a justiça, não obstante cumpra seu papel na interrupção das disputas em situações de violência, não pode servir de fundamento para os estados de paz.

A este respeito, Ricœur publicou, em 1990, o livro *Amour et justice*, no qual pensa uma dialética que almeja estabelecer mediações práticas entre os conceitos de *ágape* e de justiça. Neste livro, nosso autor parte de uma desproporção inicial entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência. Esta última, formalizada enquanto regra de justiça e de reciprocidade. Aquela, fundada na generosidade e alheia ao conceito de recíproco (RICŒUR, 2008a).

Ao lado disso, Ricœur entende que ambos os conceitos – *ágape* e justiça – são derivados de reinterpretações da Regra de Ouro. A regra de justiça é uma formalização⁴, enquanto que o *ágape* a interpreta por meio da benevolência. Apesar do contraste entre os dois conceitos, o autor

³ “La question sera de savoir si le caractère unilatéral de la générosité propre à l’*agapè* ne doit pas être tenu en réserve pour faire face au péril inverse que fait courir à l’idée de reconnaissance mutuelle une logique de la réciprocité que tend à effacer les traits interpersonnels qui distinguent ce que [...] je préfère dénommer mutualité, pour la distinguer de la sorte de circularité autonome attachée aux formes logiques de la réciprocité”.

⁴ Este trabalho de reformulação e formalização da Regra de Ouro, Ricœur (1990c) atribui especialmente a dois autores: Kant (2007) e Rawls (1997). O primeiro, por meio da segunda formulação do imperativo categórico. De acordo com Ricœur, “la Règle d’Or et l’impératif du respect dû aux personnes n’ont pas seulement le même terrain d’exercice, ils ont en outre la même visée : établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité” (1990c, p. 262). Sobre o segundo, Ricœur escreve: “cette formalisation n’empêche pas de reconnaître l’esprit de la Règle d’Or sous la forme quasi algébrique du deuxième principe de justice de Rawls : maximizer la part minimale” (2008a, p. 37).

salienta a possibilidade de estabelecer um “equilíbrio refletido” entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência⁵.

Por outro lado, à medida que contrasta com a justiça, o *ágape*, enquanto modelo de estado de paz, torna-se, para Ricœur (2004b), figura privilegiada. Neste sentido, 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 Ricœur, o *ágape* “torna inútil a referência às equivalências⁶” (2004b, p. 344, tradução nossa).

Neste contexto, portanto, a despreocupação e o esquecimento são as características principais do *ágape*, que lhe permitem suspender as disputas – inclusive judiciais – e olvidar as ofensas. Contudo, esquecer não significa afastar ou reprimir as injúrias, mas “deixá-las ir⁷” (RICŒUR, 2004b, p. 345, tradução nossa).

Diante disso, Ricœur (2004b) reflete, com L. Boltanski⁸ a respeito da credibilidade do *ágape*: não seria este apenas um sentimento calcado na ingenuidade, na ilusão⁹ ou até mesmo na hipocrisia?

Em primeiro lugar, salientamos a importância estratégica do conceito para a tese ricœuriana do reconhecimento mútuo. Para o autor, o *ágape* não é inativo. Sua unilateralidade o habilitará “a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os gestos

⁵ A respeito deste frágil equilíbrio entre *ágape* e justiça, Ricœur assevera que “seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable peut être instauré et protégé” (RICŒUR, 2008a, p. 42).

⁶ “Rend inutile la référence aux équivalences”.

⁷ “Laisser aller”. Ricœur (2004b) entende o “deixar ir” como uma alegoria do perdão, o qual assume um papel de destaque enquanto uma das formas possíveis de reconhecimento mútuo, especialmente no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publicado em 2000.

⁸ O livro *L'Amour et la Justice comme compétences* foi publicado em 1990 por Luc Boltanski. Na segunda parte do texto, intitulado: *Agapè. Une introduction aux états de paix*, Boltanski questiona-se acerca do estatuto da teoria do *ágape*: “S’agit-il d’une construction permettant de décrire des actions accomplies par les personnes dans la réalité, d’un idéal partiellement réalisable, d’une utopie ou d’une tromperie ?”. (BOLTANSKI, 1990, p. 199, tradução nossa).

⁹ O *ágape*, por seu caráter hiperbólico, causa no ouvinte ou leitor um efeito semelhante ao da peça teatral *Antígona*, que o desorienta, sem nenhuma garantia de reorientação (RICŒUR, 2004b).

discretos dos indivíduos na situação de troca de dons¹⁰” (RICŒUR, 2004b, p. 342, tradução nossa).

Em segundo lugar, entendemos, com Ricœur (2004b), que há uma autojustificação do *ágape* em seu próprio discurso e na forma como este discurso impacta sobre a reciprocidade prática, na relação com “o próximo, não como aquele que se encontra 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*¹¹” (2004b, p. 346, tradução nossa, grifo do autor).

O *ágape* “fala”, de acordo com Ricœur, muito embora seu discurso se utilize de expressões estranhas que “se oferecem à compreensão comum¹²” (2004b, p. 346, tradução nossa). A linguagem do *ágape* é a do louvor. Por outro lado, a justiça está a serviço da disputa, ela argumenta. Todavia, é na linguagem que se estabelece uma primeira aproximação do *ágape* com a justiça, da poesia com a prosa¹³, por meio do 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-me¹⁴! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousamos falar aqui em um uso poético do imperativo¹⁵” (RICŒUR, 2004, p. 346, tradução nossa).

¹⁰ “À exercer sa fonction critique à l’égard d’une logique de la réciprocité qui transcende les gestes discrets des individus dans la situation d’échange de dons”.

¹¹ “Le prochain, non comme celui qui se trouve proche, mais celui dont on se rapproche. C’est alors dans la dialectique entre l’amour et la justice, ouverte par ce rapprochement, que consiste l’épreuve de crédibilité du discours de l’*agapè*”.

¹² “S’offrent à la compréhension commune”.

¹³ De acordo com Moratalla, Ricœur, “después de realizar una descripción esencial tanto del amor como de la justicia, y dejando bien marcada la desproporción entre ambos, datará de establecer un puente entre la “poética del amor” (lógica de la sobreabundancia, del don, de la gratuidad) y la “prosa de la justicia” (lógica de la equivalencia). El amor necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia necesita de la ‘fuente’ del amor para evitar caer en una simple regla utilitaria” (1993, p. 10, grifos do autor).

¹⁴ Ricœur está fazendo menção ao livro bíblico *Cântico dos cânticos*.

¹⁵ “Le commandement qui précède toute loi est la parole que l’amant adresse à l’aimée : aime-moi ! C’est l’amour lui-même se recommandant par la tendresse de son objurgation ; on oserait parler ici d’un usage poétique de l’impératif”. Em seu texto *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, Ricœur já havia mencionado em uma breve nota essa dimensão poética implicada em uma “filosofia” do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizon d’une méditation non plus seulement sur la limite, mais sur la création et le don [...]]. Toutefois l’amour ne saurait, en retour, s’annoncer dans le champ de la réflexion philosophique comme une reprise en sous-œuvre du respect, de même que le respect est une reprise corrective de la sympathie. Une philosophie de l’amour, si elle était possible, « inventerait » le respect comme « amour pratique»” (RICŒUR, 2004a, 359).

Proximidade e distanciamento parecem ser os termos que melhor caracterizam esta relação desproporcional entre *ágape* e justiça. Um exemplo de distanciamento é o julgamento que ocorre no tribunal¹⁶, que demonstra bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricœur, 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 vítima¹⁷. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz, caracterizado pelo *ágape* (RICŒUR, 2004b).

Ricœur (2004b) entende que o vínculo entre a poética da *ágape* e a prosa da justiça é possível e necessário, uma vez que o mundo da ação é o horizonte comum para ambos. Este liame, que envolve simultaneamente confrontação e vinculação, é possibilitado pelo dom. Nosso autor salienta que 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 reveste a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se exprime, como no resto de seu 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 um preço¹⁸ (RICŒUR, 2004b, p. 348, tradução nossa).

Nesse sentido, segundo Corá, “Ricœur 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” (2011, p. 16).

¹⁶ O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricœur, ela também pode ser entendida por meio do conceito aristotélico de justiça distributiva, isto é, “comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage. « Rendre à chacun son dû », telle est, dans une situation quelconque de distribution, la formule le plus générale de la justice” (RICŒUR, 2004b, p. 348).

¹⁷ A este respeito, Ricœur considera que a questão está envolta em um “paradoxo ligado ao ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é precisamente suplantar a vingança. Essa regressão tem início com a pretensão dos partidários de medidas de represália a exercer diretamente a vingança em seu próprio benefício” (2008c, p. 251).

¹⁸ “Ne comporte qu’un désir, celui de donner; c’est l’expression de sa générosité. Elle surgit alors dans le milieu d’un monde coutumier où le don revêt la forme sociale d’un échange où l’esprit de justice s’exprime, comme dans le reste de son règne, par la règle d’équivalence. Quelles que soient les origines archaïques de l’économie du don [...], le don est encore présent dans nos sociétés par ailleurs dominées par l’économie marchande où tout a un prix”.

Neste ponto, Ricœur (2004b) demonstra que, na concretude da vida, o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o *ágape* e a justiça. Contudo, esta oscilação pode gerar um mal-entendido, na medida em que o autor propõe uma “atenuação” de ambos em favor do dom. Isto significa que, “o *ágape* perdeu a ‘pureza’ que o exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência¹⁹” (RICŒUR, 2004b, p. 349, tradução nossa, grifo do autor).

Ricœur (2004b), na trilha de Mauss (2003), entende que, muito embora pareça ser meramente uma dádiva, isto é, pura generosidade, o dom demanda um contradom, ou seja, reciprocidade. Trata-se de um enigma²⁰ que demanda um retorno às origens do conceito.

4.2 A força mágica do *hau*

Em seu *Ensaio sobre o dom*²¹, Marcel Mauss propõe uma interpretação do conceito de reciprocidade, baseada na economia do dom, que é fundamental, embora insuficiente, para a análise do conceito de dom em Ricœur. Por um lado, ao usar o conceito de ‘economia’, Ricœur entende que Mauss “põe o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica²²” (2004b, p. 350, tradução nossa).

Por outro lado, Ricœur (2004c) vislumbra que Mauss, ao analisar a prática arcaica de trocas de dons entre os indígenas maoris neozelandeses,

¹⁹ “L’*agapè* a perdu la « pureté » qui l’exclut du monde, et la justice la sécurité que lui confère la soumission à la règle d’équivalence”.

²⁰ A este respeito, Godelier assinala que “l’enigma per Mauss sta nel fato che, pur parendogli piuttosto semplice capire perché bisogna donare, gli rimane difficile capire perché si debba restituire” (2013, p. 27).

²¹ Texto publicado por Marcel Mauss em 1925, intitulado *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Este texto faz parte de uma coletânea de escritos do autor – *Sociologia e Antropologia* –, publicada em 1950 sob o título original *Sociologie et anthropologie*.

²² “Place le don sous la catégorie générale des échanges, au même titre que l’échange marchand, dont il serait la forme archaïque”. Em muitos de seus escritos, – como em *Amour et justice, Histoire et vérité, Lectures 3: aux frontières de la philosophie, Le conflit des interprétations e Soi-même comme un autre* – Ricœur salienta o liame existente entre a economia do dom e o cristianismo, sempre em relação com o *ágape* bíblico. Porém, a partir da leitura do texto de Mauss, nosso autor reinterpreta o conceito, desvinculando o que antes era ‘economia do dom’, em ‘economia’ e ‘dom’. Isto será fundamental para estabelecer a distinção entre a lógica da reciprocidade – do lado da economia – e a fenomenologia da mutualidade – do lado do dom.

percebe que há algo diferente nesta prática, que não a circunscreve meramente a uma forma primitiva de economia comercial, mas que também não a vincula ao conceito de *ágape*. Neste sentido, Mauss salienta que o enigma reside em um caráter voluntário,

aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico (2003, p. 188).

Neste ponto, Ricœur (2004b) concorda com Mauss (2003) e assinala que, se o dom possui um caráter gratuito e livre, jamais deveria trazer consigo o peso da obrigatoriedade. Sendo assim, para nosso autor, a complexidade da questão recai sobre o problema de harmonizar a tríade de obrigações: dar, receber e retribuir, isto é, encontrar o ponto de equilíbrio da dinâmica do dom e do contradom. De acordo com esta aceção, cabe salientar a questão proposta por Mauss: “que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (2003, p. 188).

Como resposta, Mauss assume a interpretação dos indígenas maoris para um fenômeno descrito como *hau*²³, ou “o espírito das coisas” (2003, p 197). Para Mauss, se o ‘espírito’ está presente na coisa dada, então esta coisa não é inerte, mas tem poder sobre o beneficiário. O beneficiário passa a ser o proprietário da coisa dada e o *hau* acompanha seu detentor com o intuito de voltar ao seu local de origem. O autor é enfático: “podemos ainda levar mais longe a análise e provar que, nas coisas trocadas [...], há uma

²³ A propósito do *hau*, Mauss assim descreve o depoimento de um indígena maori: “O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem-preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawè*) ou desagradáveis (*hino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta” (2003, p. 198).

virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e retribuídas²⁴” (MAUSS, 2003, p. 251).

De acordo com Ricœur (2004b), a postura de Mauss (2003), ao dar crédito à explicação dada pelos maoris, segundo a qual existe uma força mágica ou virtude, denominada *hau*, que faz com que o dom retorne ao seu doador, abriu precedentes para a crítica. Claude Lévi-Strauss (2003), ao escrever a *Introdução à obra de Marcel Mauss*, que precede o texto supracitado *Sociologia e Antropologia*, critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava. Ricœur salienta ainda que Lévi-Strauss, por sua vez, apresenta uma nova interpretação para a questão que envolve o enigma da reciprocidade nas trocas de dons.

4.3 A lógica da reciprocidade

Lévi-Strauss (2003), inicialmente parece concordar com a argumentação de Mauss (2003), especialmente no que concerne aos aspectos de ordem lógica envolvidos na troca de dons, assinala Ricœur (2004b). Para Lévi-Strauss, “a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si²⁵. Mas essa troca, [Mauss] não consegue vê-la nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas [...] ‘três obrigações: dar, receber, retribuir’” (2003, p. 33, grifo do autor).

Por outro lado, Lévi-Strauss – tanto na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, quanto em *O Princípio de Reciprocidade*, que corresponde ao quinto capítulo de *As Estruturas elementares do parentesco*²⁶ –, entende que houve um equívoco, por parte de Mauss, em assumir a explicação

²⁴ De acordo com Godelier, “l’enigma così creato sembra risolversi con il fatto che c’è nelle cose donate una forza che le spinge a circolare e a tornare verso il proprietario. La soluzione si trova quindi nei ‘meccanismi spirituali’, nelle ragioni morali e religiose, nelle credenze che forniscono alle cose un’anima, uno spirito che le spinge a tornare al luogo d’origine” (2013, p. 27).

²⁵ A este respeito, Lévi-Strauss afirma: “il mio contributo [...] consiste nel mostrare che, se si approfondisce la nozione di scambio e vi si distinguono diverse modalità, si può ricondurre la spaventosa diversità delle nomenclature di parentela e delle regole di matrimonio a un piccolo numero di invarianti” (2013, p. 20).

²⁶ Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*. Texto publicado por Lévi-Strauss em 1949.

índigena que atribui ao espírito do *hau* uma virtude que faz o dom circular e retornar à sua origem²⁷.

Ademais, Lévi-Strauss assinala que a sabedoria maori é “infinitamente interessante, mas muito pouco satisfatória” (2003, p. 34), no que diz respeito à reciprocidade das trocas de dons. Essa virtude não pode existir objetivamente, “isso seria impossível, pois os bens em questão não são apenas objetos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34).

Diante deste contexto, Ricœur (2004b) salienta que, para Lévi-Strauss, a questão fundamental não reside no *hau*, mas na troca em si. Segundo este autor, “o *hau* não é a razão última da troca: é a forma consciente sob a qual homens de uma sociedade determinada, em que o problema tinha uma importância particular, conceberam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34, grifo do autor).

De acordo com Ricœur, ao recorrer à noção de inconsciente, Lévi-Strauss

reporta a explicação para um outro registro do vivido consciente, o das regras do pensamento simbólico; é a verdade da troca enquanto obediente a regras que a noção de *hau* teria como função dissimular aos olhos dos Maoris. Onde o pensamento mágico invocava uma força oculta [...], o cientista traz à luz uma simples regra de troca²⁸ (2004b, p. 351, tradução nossa, grifo do autor).

O privilégio concedido às regras e aos cálculos do cientista, em detrimento das intenções que são imanentes aos comportamentos sociais, conduz à perda da significação do dom. Esta significação permanece oculta ou aparentemente eliminada, na medida em que não mais se relacionam, de um lado, a obrigação de retribuir e, de outro, o primeiro dom. O gesto

²⁷ A crítica dirigida a Mauss é contundente: “não estamos aqui diante de um desses casos (não tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena?” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34).

²⁸ “Reporte l’explication sur un autre registre que le vécu conscient, celui des règles de la pensée symbolique ; c’est la vérité de l’échange en tant qu’il obéit à des règles que la notion de *hau* aurait pour fonction de dissimuler aux yeux des Maoris. Là où la pensée magique invoquait une force cachée [...], le savant porte en pleine lumière une simple règle de l’échange”.

primeiro, o dom enquanto ato²⁹, é sacrificado em nome de um observador externo, o cientista (RICCEUR, 2004b). Destarte, tanto a interpretação de Mauss, quanto a de Lévi-Strauss, estão no âmbito de um terceiro, ou seja, de um teórico observador. Por conseguinte, a relação que se estabelece entre os agentes da troca fica relegada a um segundo plano.

Neste sentido, Ricœur (2004b) salienta que Mark Rogin Anspach – em seu livro *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, – caminha na mesma direção de Mauss e Lévi-Strauss. Ele propõe uma regra da reciprocidade na qual a relação não se reduz a uma simples troca entre dois indivíduos. Trata-se de um sistema no qual a lógica da reciprocidade depende de um terceiro. De acordo com Anspach, “um terceiro transcendente emerge sempre, mesmo que esse terceiro não seja nada além da própria relação que se impõe como ator a pleno³⁰” (2002, p. 05, tradução nossa).

Não obstante sua crítica, Ricœur (2004b) assinala que há méritos nesta regra da reciprocidade proposta por Anspach³¹. 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.

A tese apresentada por Anspach – e que Ricœur toma em consideração – é a de que o sacrifício é o ponto-chave para que se estabeleça uma reciprocidade positiva, isto é, uma “passagem do círculo vicioso da

²⁹ A respeito disso, C. Lefort – em *Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique* – afirma: “l'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma subjectivité [...], les hommes confirmant les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses” (LEFORT apud RICCEUR, 2004b, p. 352).

³⁰ “Um tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière”.

³¹ Em um artigo intitulado *Savez-vous à qui vous avez affaire ? De la vengeance au don, de l'offense au pardon*, Anspach salienta que o princípio de reciprocidade não se limita a casos particulares, mas “elle règle les relations sociales dans notre société aussi, elle s'applique à la vie de tous les jours. Si vous me donnez un cadeau, si vous me rendez un service, je pourrais avoir envie de vous donner un cadeau ou de vous rendre un service à mon tour; si vous me faites du tort, je pourrais avoir envie de vous faire du tort par représailles” (2008, p. 181).

vingança³² (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom)” (RICŒUR, 2006, p. 241, grifos do autor).

Neste ponto, o que interessa para nosso autor não é a noção de sacrifício, mas a de reciprocidade positiva. Por este motivo, Ricoeur (2004b), na esteira de Anspach (2002), 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. Para nosso autor, esta regra “faz do vingador um assassino, transformando-o em agente anônimo de um sistema que o ultrapassa e que se perpetua³³” (2004b, p. 354, tradução nossa). Em contrapartida, quando o indivíduo ocasionalmente oferece sua própria vida a seu assassino³⁴, a reciprocidade é mantida, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Neste caso, Ricoeur assinala que, para Anspach (2002) esta oferenda do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança ao círculo virtuoso do dom³⁵” (2004b, p. 354, tradução nossa).

O problema é que esta noção de oferenda em sacrifício não contribui para decifrar o enigma da retribuição que acompanha o dom, ou seja, o contradom. Diante disso, a estratégia de Anspach (2002) para manter sua visão sistêmica é alçar o enigma a outro patamar, o de paradoxo. Nesta acepção, Ricoeur assinala que o paradoxo é assim enunciado:

como o donatário é obrigado a retribuir? E se este último é obrigado a retribuir se ele for generoso, como o primeiro dom poderia ser generoso? Dito de outra forma: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a

³² Em contraste à ideia de reciprocidade positiva, Anspach apresenta não apenas a vingança, mas também a ofensa. Ele procura entender “*pourquoi* le ressentiment provoqué par une offense est si fort, au point qu’il semble souvent disproportionné en regard de l’offense même. La réponse est probablement qu’une offense est toujours perçue à un certain niveau comme une négation de la personne, une négation de son identité, de son être” (ANSPACH, 2008, p. 182, grifo do autor).

³³ “Fait du vengeur un meurtrier, le transformant en agent anonyme d’un système qui le dépasse et qui ne se perpétue”.

³⁴ Ricoeur cita o exemplo do si que “s’offre au bourreau en lui donnant sa tête à couper” (2004b, p. 354).

³⁵ “Censé sous-tendre la transition du cercle vicieux de la vengeance au cercle vertueux du don”.

obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro³⁶ (2004b, p. 355, tradução nossa).

O paradoxo é então apresentado por Anspach (2002) como um duplo nó, que incide em um círculo vicioso no qual – não apenas a vingança – mas também o dom está inserido. Segundo Ricœur (2004b), a estratégia de Anspach para desfazer este nó duplo consiste em manter as trocas entre indivíduos e a regra da reciprocidade em dois planos distintos, que correspondem ao círculo da vingança e ao círculo do dom. O primeiro é verificável pela experiência, enquanto que o segundo existe somente na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Anspach (2002) salienta que os indígenas maoris haviam percebido o funcionamento deste círculo ao atribuir o espírito do dom a um terceiro, o *hau*. Entretanto, é apenas o teórico, enquanto observador que, simultaneamente, erige o argumento do duplo nó e entrevê os níveis distintos entre a regra de reciprocidade e a troca efetiva, gestual, que ocorre entre os indivíduos. Sendo assim, para Anspach, é o teórico, por ter uma ampla visão acerca do paradoxo do dom, que vislumbra “uma *hierarquia circular*, mas não viciosa, entre a troca como unidade transcendente e as operações individuais que a constituem³⁷” (2002, p. 44, tradução nossa, grifo do autor).

Ricœur (2004b), por sua vez, afirma que as operações entre os indivíduos são fundamentais³⁸, dado que é a partir delas que Anspach pôde propor sua tese de autotranscendência de um sistema autônomo. Neste sistema, os dois níveis são bem distintos. Trata-se, segundo Anspach, de “um primeiro nível no qual se desenvolvem as operações discretas entre os atores e o metanível no qual se encontra o terceiro, que encarna a troca

³⁶ “Comment le donataire est-il obligé de rendre? Et si ce dernier est obligé de rendre s’il est généreux, comment le premier don a-t-il pu être généreux? Autrement dit: reconnaître un cadeau en le rendant, n’est-ce pas le détruire en tant que cadeau? Si le premier geste de donner est de générosité, le second, sous l’obligation de rendre, annule la gratuité du premier”.

³⁷ “Une *hiérarchie circulaire*, mais non viciouse, entre l’échange comme unité transcendante et les opérations individuelles qui le constituent”.

³⁸ “La transcendance de l’échange n’empêche pas que son existence dépende du bon déroulement de ces mêmes opérations” (RICŒUR, 2004b, p. 356).

enquanto todo transcendente³⁹ (2002, p. 45, tradução nossa). Disso resulta, para Ricœur, que o mérito desta interpretação “é dar razão simultaneamente a Mauss, no que concerne à transcendência do *hau*, e a Lévi-Strauss, no que concerne à explicação lógica da reciprocidade da troca⁴⁰” (2004b, p. 356, tradução nossa, grifo do autor).

Diante disso, entendemos, com Ricœur (2004b) que as reinterpretações contemporâneas acerca da transcendência do *hau* e do enigma da terceira pessoa são relevantes justamente por terem trazido a questão do dom para o debate filosófico contemporâneo. Por outro lado, nosso autor entende que é preciso concentrar-se mais no comportamento entre atores quando reconhecem um dom⁴¹. Neste sentido é que a principal contribuição de Anspach (2002) foi a de preservar a dimensão imanente da mutualidade, ainda que em oposição à reciprocidade transcendente (RICŒUR, 2004b).

Anspach concebe uma noção de mutualidade centrada nos comportamentos individuais, na atividade de cada indivíduo envolvido, dado que, para este, “o dom não é possível sem tomar a dianteira⁴²” (ANSPACH, 2002, p. 225, tradução nossa). Para Ricœur (2004b) a vantagem desta concepção de mutualidade é a de que o primeiro dom assume um papel central, tornando-se modelo para o segundo dom e constituindo a fórmula “dar para que o outro dê”. Desta fórmula é que supostamente se origina a “reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, diferentemente da mutualidade, que circula entre nós⁴³” (RICŒUR, 2004b, p. 357, tradução nossa).

Neste ponto, Ricœur (2004b) apresenta uma questão que perpassa os textos, tanto de Anspach (2002), quanto de Mauss (2003) e de Lévi-

³⁹ “Un premier niveau où se déroulent les opérations discrètes entre les acteurs et le métaniveau où se trouve le tiers qui incarne l'échange en tant que tout transcendant”.

⁴⁰ “Est de donner raison à la fois à Mauss, pour la transcendance du *hau*, et à Lévi-Strauss pour l'explication logique de la réciprocité de l'échange”.

⁴¹ Este será um dos pontos fundamentais para a tese ricœuriana acerca do reconhecimento mútuo. Ricœur salienta que “le passage se fera ainsi d'un sens du reconnaître, qui est encore celui du reconnaître pour, donc de l'identification, à celui du reconnaître au sens de la reconnaissance mutuelle” (RICŒUR, 2004b, p. 357).

⁴² “Pas de don possible sans prendre les devants”.

⁴³ “Réciprocité qui tourne au-dessus de nos têtes, à la différence de la mutualité, qui circule entre nous”.

Strauss (2003); qual seria, do modo de funcionamento do círculo da reciprocidade. Trata-se de um fluxo que não pode ser interrompido, sob pena de extinção do círculo. Para tanto, primeiramente, é preciso que haja confiança. Segundo Ricœur, “Mauss falava aqui da ‘segurança’ garantida pelo *hau*. E Lévi-Strauss observava a necessidade de ‘ter confiança que o círculo se fechará’⁴⁴” (2004b, p. 358, tradução nossa, grifo do autor). Em segundo lugar, há o risco da não retribuição. Isto se deve ao fato de que, muito embora haja um circuito global que autoriza a espera pela retribuição, o dom acontece no plano da ação efetiva e, portanto, depende de um doador e de um donatário, que são os responsáveis por manter e prosseguir com o circuito das trocas entre si (RICŒUR, 2004b).

O enigma da retribuição volta assim ao primeiro plano e Anspach (2002) sugere que ele deva ser suplantado. Todavia, Anspach somente pôde propor esta superação ao mudar de plano, isto é, retornar do plano imanente da mutualidade para o plano transcendente da reciprocidade. Ricœur, por sua vez, entende que “os agentes da troca poderiam operar esta superação retornando da pergunta ‘por que retribuir?’, para a pergunta ‘por que dar?’; [assim,] o dom retribuído se coloca na trilha da generosidade do primeiro dom⁴⁵” (2004b, p. 358, tradução nossa).

Há ainda, uma última contribuição que Ricœur toma do texto de Anspach, no que concerne à regra da reciprocidade. Trata-se da comparação entre o dom e o mercado. O modelo de trocas exercido pelo mercado esvazia e contrasta com o dom de tal forma que se torna impessoal. Segundo Anspach, “o sistema de trocas em que o grupo inteiro exerce o papel de mediador da reciprocidade do modo mais absoluto é, sem dúvida, aquele no qual não há mais dom nas transações entre indivíduos, a saber, o mercado moderno⁴⁶” (2002, p. 57, tradução nossa).

⁴⁴ “Mauss parlait ici de la « sûreté » gagée par le *hau*. Et Lévi-Strauss notait la nécessité d’ « avoir confiance que le cercle se refermera »”.

⁴⁵ “Les agents de l’échange pourraient opérer ce dépassement en revenant de la question « pourquoi rendre ? » à la question « pourquoi donner ? », le don en retour se plaçant dans le sillage de générosité du premier don”.

⁴⁶ “Le système d’échanges où le groupe entier joue le rôle de médiateur de la réciprocité de la manière la plus absolue, c’est sans doute celui où il n’y a plus de don du tout dans les transactions entre individus, à savoir le marché moderne”.

Então, de que forma o enigma da retribuição ainda persiste? Ao que parece, o enigma não é decifrado, mas dissolvido pelo ato de pagar. A respeito disso, Ricœur afirma que “no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento põe fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado poder-se-ia dizer, é a reciprocidade sem mutualidade⁴⁷” (2004b, p. 359, tradução nossa).

Contudo, o que ocorre não é uma dissolução, mas uma atenuação do enigma de retribuir, em favor do fortalecimento do gesto de dar. Segundo Ricœur, “o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área inteira da reciprocidade; a favor do contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom⁴⁸” (2004b, p.359, tradução nossa).

Nesta acepção, Anspach salienta que “retribuir um dom, reconhecer a generosidade do primeiro doador por meio de um gesto correspondente de reciprocidade é reconhecer a *relação* na qual o presente precedente é tão-somente um veículo⁴⁹ (2002, p. 59, tradução nossa, grifo do autor)”. Ricœur (2004b), por sua vez, entende que, o verbo reconhecer, neste caso, funciona simultaneamente em dois níveis, que entendemos ser o da troca gestual (mutualidade) e o do metanível (reciprocidade). Para nosso autor, “na primeira parte da frase, o reconhecimento evoca a generosidade redobrada do próprio gesto de dar; na segunda parte, ele se volta para a relação e a identifica” (RICCEUR, 2006, p. 245).

Entretanto, Ricœur (2004b) assevera que, para Anspach (2002) o segundo tipo de reconhecimento – o reconhecimento da relação – permanece no âmbito da reciprocidade, pois somente é percebido por meio da construção teórica de um terceiro observador, ou seja, não

⁴⁷ “Dans le marché, il n’y a pas d’obligation de retour, parce qu’il n’y a pas d’exigence ; le paiement met fin aux obligations mutuelles des acteurs de l’échange. Le marché, pourrait-on dire, c’est la réciprocité sans mutualité”.

⁴⁸ “Le marché renvoie-t-il par contraste à l’originalité des liens mutuels propres à l’échange de dons à l’intérieur de l’aire entière de la réciprocité ; à la faveur du contraste avec le marché, l’accent tombe sur la générosité du premier donateur, plutôt que sur l’exigence du retour du don”.

⁴⁹ “Faire un don en retour, reconnaître la générosité du premier donateur par un geste correspondant de réciprocité, c’est reconnaître la *relation* dont le cadeau précédent n’est qu’un véhicule”.

envolve um reconhecimento efetivo entre os atores da troca, o reconhecimento mútuo.

Neste ponto, percebemos que a distinção entre os conceitos de mutualidade e de reciprocidade se torna essencial à medida que Ricœur (2004b) avança com a sua tese acerca do reconhecimento mútuo. Notamos que o autor teve de repensar o uso destes conceitos, aparentemente utilizados como sinônimos em seus textos anteriores. A dificuldade está justamente na proximidade semântica entre os conceitos de mutualidade e de reciprocidade na língua francesa⁵⁰ – e, vale ressaltar, também na língua portuguesa⁵¹ –, que pode gerar ambiguidades e problemas de interpretação ao passo que os conceitos, de sinônimos, passam a ter significados distintos. Cientes disso, entendemos que estes conceitos carecem de uma explicitação acerca de seu uso pelo autor.

4.4 Da indistinção à estratégica distinção no uso dos conceitos de mútuo e de recíproco

A precisão no uso de determinados conceitos acontece na medida em que estes vão se tornando elementos-chave no pensamento de Ricœur⁵². Isto inclui a distinção terminológica entre mutualidade e reciprocidade, que só aparece no texto *Parcours de la reconnaissance* (2004), seu último livro publicado em vida. De nossa parte, observamos que o uso destes

⁵⁰ No *Dictionnaire Le Petit Robert*, o termo *réciprocité*, é descrito como “caractère, état de ce qui est réciproque” (2013, p. 2142). E *réciproque* significa “qui s’exerce à la fois d’un premier terme a un second et du second au premier (d’une même relation, d’un même rapport). Simétrique [...]. Qui implique, entre deux personnes, ou deux groupes, un échange de sentiments, d’obligations, de services semblables, etc. Mutuel” (2013, p. 2142). Por seu lado, o vocábulo *mutualité* designa “caractère de ce qui est mutuel” (2013, p. 1663). *Mutuel* significa “qui implique un rapport double et simultané, un échange d’actes, de sentiments. Réciproque” (2013, p. 1663).

⁵¹ No *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*, o termo *mutualidade* é descrito como “qualidade ou estado do que é mútuo; reciprocidade, permutação, troca” (2010, p. 1445). O vocábulo *reciprocidade*, por sua vez, é apresentado como “qualidade de recíproco, recíprocação, recíproca” (2010, p. 1791). *Recíproco*, por sua vez, significa “que implica troca ou permuta, ou que se permuta entre duas pessoas ou dois grupos; mútuo” (2010, p.1791).

⁵² Em *Le conflit des interprétations* (1969) Ricœur apresenta o problema do duplo sentido e da consequente ambiguidade que pode acompanhar o uso dos conceitos. Um caso semelhante é o do conceito de economia do dom, conforme mencionado acima.

conceitos, por parte do autor, é frequente em *Soi-même comme un autre* (1990) e *Amour et Justice* (2008a).

No sétimo, oitavo e nono capítulos de *Soi-même comme un autre* – que compõem a “pequena ética” – Ricœur (1990c) utiliza amiúde os conceitos de mutualidade e de reciprocidade. Primeiramente, no sétimo capítulo, ao referir-se ao papel da autoestima, ou amor de si (*philautia*) no conceito de amizade aristotélica, o autor utiliza ambos os conceitos – mútuo e recíproco – simultaneamente e, aparentemente, sem nenhuma distinção:

qualquer que seja o lugar da *philautia* na gênese da amizade, esta se dá já de saída como uma relação *mútua*. A reciprocidade pertence à sua definição mais elementar e envolve desde então a questão disputada do primado da *philautia*. Este nunca passará de aspecto relevante da gênese de sentido, e não da cronologia dos sentimentos de mutualidade. Essa reciprocidade, veremos, vai até a comunhão do “viver junto⁵³” (RICŒUR, 1990c, p. 214, tradução nossa, grifos do autor).

Em seguida, o autor parece aproximar o conceito de mutualidade ao de amizade aristotélica e o de reciprocidade ao imperativo categórico e à Regra de Ouro. Contudo, a distinção entre os conceitos permanece confusa. Ricœur menciona que, de acordo com a ideia de mutualidade,

cada um ama o outro *pelo que ele é* [...]. Não é precisamente o caso da amizade utilitária, em que um ama o outro em razão da vantagem esperada; menos ainda da amizade agradável. Vê-se assim que se impõe, desde o plano ético, a reciprocidade, que, no plano moral, na hora da violência, será exigida pela Regra de Ouro e pelo imperativo categórico do respeito. Esse “pelo que” (pelo que o outro é) previne qualquer desvio egológico ulterior: ele é constitutivo da mutualidade. Esta, em contrapartida, não se deixa pensar sem a relação com

⁵³ “Quoi qu’il en soit de la place de la *philautia* dans la genèse de l’amitié, celle-ci se donne d’emblée comme une relation *mutuelle*. La réciprocité appartient à sa définition la plus élémentaire et enveloppe dès lors la question disputée du primat de la *philautia*. Celui-ci ne sera jamais qu’un aspect relevant de la genèse de sens plutôt que de la chronologie des sentiments de mutualité. Cette réciprocité, on le verra, va jusqu’à la mise en commun d’un ‘vivre-ensemble’”.

o bom, no si, no amigo, na amizade⁵⁴ (1990c, 215, tradução nossa, grifos do autor).

A mutualidade, para Ricœur (1990c), também circunscreve a amizade à justiça. Trata-se do “velho adágio ‘amizade-igualdade’ [que] designa exatamente a zona de interseção: cada um dos dois amigos devolvendo ao outro o mesmo que recebe⁵⁵” (RICŒUR, 1990c, p.215, tradução nossa). Entretanto, o autor enfatiza que a distinção entre ambas permanece. A amizade concerne às relações interpessoais, ao passo que a justiça gere as instituições.

Por conseguinte, em uma perspectiva aristotélica, Ricœur (1990c), salienta que a igualdade é o corolário da mutualidade. Neste contexto, a ética da mutualidade, do viver-junto corresponde à “troca entre humanos que estimam cada um a si próprio⁵⁶” (1990c, p. 220, tradução nossa).

No oitavo capítulo de *Soi-même comme un autre*, Ricœur menciona um possível vínculo entre a segunda formulação do imperativo categórico e a Regra de Ouro⁵⁷. Esta, por sua vez, em sua versão positiva e negativa, é sempre responsável por enunciar uma norma de reciprocidade (RICŒUR, 1990c). Neste sentido, no capítulo nove, ao abordar a questão da falsa promessa em Kant, o autor entende que regra de reciprocidade não apenas exprime, mas é o mesmo que a Regra de Ouro. “A promessa cessa então de vincular-se apenas à preocupação com a integridade pessoal, para entrar no espaço de aplicação da regra de reciprocidade e, mais

⁵⁴ “Selon l'idée de mutualité, chacun aime l'autre *en tant que ce qu'il est* [...]. Ce n'est précisément pas le cas dans l'amitié utilitaire, où l'un aime l'autre en raison de l'avantage attendu, moins encore dans l'amitié plaisante. On voit ainsi s'imposer, dès le plan éthique, la réciprocité, qui, au plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'Or et l'impératif catégorique du respect. Ce 'en tant que' (en tant que ce que l'autre est) prévient toute dérive égologique ultérieure : il est constitutif de la mutualité. Celle-ci, en retour, ne se laisse pas penser sans le rapport au bon, dans le soi, dans l'ami, dans l'amitié”.

⁵⁵ “Vièl adage « amitié-égalité » désigne exactement la zone d'intersection : chacun des deux amis rendant à l'autre l'égal de ce qu'il reçoit”.

⁵⁶ “Échange entre des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes”.

⁵⁷ “N'était-il pas légitime de voir dans cet impératif la formalisation de la Règle d'Or [...] ?”.

precisamente, da Regra de Ouro⁵⁸ (RICŒUR, 1990c, p. 311), tradução nossa, grifos do autor).

Em *Amour et justice*, Ricœur (2008a) afirma que a Regra de Ouro revela uma lógica da equivalência que se mostra por meio da reciprocidade, também chamada de reversibilidade. Esta regra, segundo Ricœur, é instaurada, a cada vez, “entre o que um faz e o que é feito ao outro, entre agir e sofrer e, por implicação, o agente e o paciente, os quais, ainda que insubstituíveis, são proclamados substituíveis⁵⁹” (2008a, p. 36, tradução nossa). No mesmo texto, nosso autor afirma que o princípio da moralidade é “resumido na Regra de Ouro e formalizado pela regra de justiça⁶⁰” (RICŒUR, 2008a, p. 39, tradução nossa). Ademais, ele entende que a regra de justiça – ou lógica da equivalência – é a expressão máxima da reciprocidade (RICŒUR, 2008a).

A palavra mutualidade é referida somente uma vez em *Amour et justice*. Ao mencionar a noção de interesse desinteressado – apresentada por Rawls, em *Uma teoria da justiça* –, na situação hipotética de igualdade, no contrato original, Ricœur afirma que “a ideia de mutualidade não está certamente ausente desta fórmula, mas a justaposição de interesses impede a ideia de justiça de se elevar ao nível de um reconhecimento verdadeiro⁶¹” (2008a, p. 31).

No livro *Leituras 2: a região dos filósofos*⁶², Ricœur salienta que a igualdade moral entre o si e o outro deve ser buscada por meio da reciprocidade da amizade. Quer dizer que “é na amizade que a similitude e o reconhecimento mais se aproximam de uma igualdade entre dois insubstituíveis” (1996a, p.166). O autor vai além, pois estabelece uma equivalência entre reciprocidade e reconhecimento ao afirmar que

⁵⁸ “La promesse cesse alors de se rattacher à l’unique souci d’intégrité personnelle, pour entrer dans l’espace d’application de la règle de réciprocité, et plus précisément de la Règle d’Or”.

⁵⁹ “Entre ce que l’un fait, et ce qui est fait à l’autre, entre agir et subir, et par implication entre l’agent et le patient, lesquels, bien qu’irremplaçables, sont proclamés substituables”.

⁶⁰ “Résumé dans la Règle d’Or et formalisé par la règle de justice”.

⁶¹ “L’idée de mutualité n’est certes pas absente de cette formule, mais la juxtaposition des intérêts empêche l’idée de justice de s’élever au niveau d’une reconnaissance véritable”.

⁶² Título original: *Lectures 2 : La contrée des philosophes*. Texto publicado por Ricœur em 1992.

a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante do outro. Sem reciprocidade, ou para empregar um conceito caro a Hegel, sem reconhecimento, a alteridade não seria a de um outro diferente de si mesmo, mas a expressão de uma distância indiscernível na ausência (RICCEUR, 1996a, p. 165).

Diante disso, evidenciamos que Ricœur, antes de concentrar sua atenção sobre o conceito de reconhecimento, percebe os conceitos de mutualidade e de reciprocidade como sinônimos, tal como é descrito no dicionário. Portanto, o reconhecimento ora está vinculado à reciprocidade ora à mutualidade. Então, o que isto significa? Que a igualdade, isto é, a regra de reciprocidade constituía, até então, um pressuposto fundamental para a ética e para a justiça, bem como para a alteridade e, inclusive, para o reconhecimento. Tanto é que o autor não menciona um conceito de reconhecimento, mas o expressa por meio de figuras⁶³, que se dispersam por diversas vias⁶⁴.

Sendo assim, por que é preciso passar das figuras para o conceito de reconhecimento? Por que este conceito se tornou fundamental no pensamento do autor?

A questão central parece ter sido colocada por Anspach (2002) ao enunciar que, no mercado moderno a reciprocidade se apresenta de modo absoluto. Isto implica dizer que o pagamento elimina a obrigação de retribuir que ocorre entre os atores da troca. Por conseguinte, não há mais o reconhecimento da generosidade do primeiro doador e muito menos a intenção de retribuir. Com isso, a relação também não é mais reconhecida. Se os indivíduos não mais se relacionam e, conseqüentemente, não reconhecem mais uns aos outros, é porque algo importante foi deixado de lado, isto é, a pessoa deu lugar à mercadoria. Este parece ser o problema central que impele Ricœur a buscar um modelo de reconhecimento que não esteja

⁶³ As figuras do reconhecimento, mencionadas por Ricœur em *Soi-même comme un autre*, são a estima de si (1990c, p. 344) e o perdão (1990c, p. 289).

⁶⁴ “Nesse sentido, não concebo a relação do si com o seu outro de outro modo que como a procura de uma igualdade moral pelas diversas vias do reconhecimento” (RICCEUR, 1996a, p. 166).

mais circunscrito meramente à reciprocidade, mas que se fundamente na mutualidade.

Para tanto, no *Parcours de la reconnaissance*, ao introduzir a questão do reconhecimento mútuo, Ricœur reafirma sua crítica a Lévi-Strauss, ao salientar que existem questões que não podem ser meramente abandonadas em favor de uma regra geral da reciprocidade, a saber, as questões relativas ao *ágape* e ao *hau*. O *ágape* é importante porque concentra sua força na generosidade do dom, em contraponto com as regras de retribuição da justiça. O *hau*, por sua vez, abre a discussão acerca do contradom enquanto enigma, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, para além das experiências efetivas, as quais Ricœur leva em conta quando trata do tema da mutualidade. Em suma, para nosso autor, o recurso ao conceito de reconhecimento mútuo equivale “a uma defesa em favor da mutualidade das relações *entre* os atores da troca, em contraste com o conceito de reciprocidade, situado pela teoria *acima* dos agentes sociais e de suas transações⁶⁵” (RICŒUR, 2004b, p. 360, tradução nossa, grifos do autor).

Disso resulta a distinção entre os conceitos, que nosso autor estabelece por convenção de linguagem. Ricœur designa “o termo ‘mutualidade’ para as trocas entre indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas cujos vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das ‘figuras elementares’ da reciprocidade⁶⁶ (2004b, p. 360)”. Portanto, de um lado, uma fenomenologia da mutualidade; de outro, uma lógica da reciprocidade⁶⁷. Esta distinção é fundamental para a tese ricœuriana acerca do reconhecimento mútuo. O autor, após estabelecer a distinção entre os

⁶⁵ “Le recours au concept de reconnaissance mutuelle équivaut [...], à un plaidoyer en faveur de la mutualité des rapports *entre* acteurs de l'échange, par contraste avec le concept de réciprocité situé par la théorie *au-dessus* des agents sociaux et de leurs transactions”. A este respeito, Fiasse afirma, na esteira de Ricœur (2004b), que “l'exigence de réciprocité se situe à un autre niveau que celui d'une réelle relation interpersonnelle” (2008, p. 123).

⁶⁶ “Le terme de « mutualité » pour les échanges entre individus et celui de « réciprocité » pour les rapports systématiques dont les liens de mutualité ne constitueraient qu'une des « figures élémentaires » de la réciprocité”.

⁶⁷ Ricœur afirma que, “en quittant le plan de la sociologie de l'action, nous quittons non seulement celui des justifications données par les acteurs, mais aussi celui où peuvent s'opposer deux « compétences », la justice et l'amour. L'agapè, perdue de vue, ne peut à ce stade qu'être tenue en réserve, pour le moment où la phénoménologie de la mutualité revendiquera ses droits face à la logique de la réciprocité” (2004b, p. 353).

conceitos, acrescenta que, “de agora em diante, é apenas à troca mercantil que a troca de dons será comparada, sem mais consideração nem pelas regras de equivalência da ordem judiciária, nem por outras figuras de reciprocidade como a vingança⁶⁸” (RICŒUR, 2004b, p. 360).

Nesse ínterim, Ricœur (2004b) avalia que a esfera mercantil possui limites. Sendo assim, é preciso supor que ainda existam bens não comercializáveis. Isto significa admitir a existência de uma enigmática esfera de valores compartilhados⁶⁹, que fundamentam e caracterizam o dom. Neste ponto, a reflexão de Ricœur entrecruza com a de Marcel Hénaff⁷⁰. Ambos se deparam com o enigma da retribuição intrínseca ao dom, conforme enunciado por Mauss. Em um primeiro momento, Ricœur se diz em dívida com Hénaff, particularmente por sua proposta de solução do enigma por meio da noção de sem-preço. Entretanto, há um ponto de divergência entre os filósofos no que concerne à mutualidade e à reciprocidade. Trata-se da questão da simetria e da assimetria, que será decisiva para estabelecer as bases para o reconhecimento mútuo e, conseqüentemente, para a alteridade.

⁶⁸ “C’est désormais au seul échange marchand que l’échange des dons sera comparé, sans plus d’égard ni aux règles d’équivalence de l’ordre judiciaire ni à d’autres figures de réciprocité comme la vengeance”.

⁶⁹ De acordo com Ricœur, resistir aos avanços da esfera mercantil significa andar na contramão de sociedades que “ont résolu le problème de l’égale attribution de droits, mais non celui de l’égale distribution des biens” (2004b, p. 361).

⁷⁰ Autor do livro *Le Prix de la Vérité: le don, l’argent, la philosophie*, publicado em 2002. Ricœur salienta que este livro é uma releitura do *Essai sur le don*, de Mauss. Trata-se de “une tentative de ré-interprétation de la dialectique de l’échange du don pour le sortir de son archaïsme et lui restituer un avenir” (2004c, p. 22).

A simetria e a dissimetria

5.1 A categoria do sem-preço

Os bens não venais, isto é, os bens que resistem aos avanços da esfera mercantil, constituem o ponto central da discussão acerca da categoria do sem-preço, no livro *Le prix de la vérité*, de Hénaff. A segunda parte deste livro, intitulada *L'univers du don*, é fundamental para Ricœur (2004b), uma vez que, ao partir da ideia de sem-preço, Hénaff (2002) pôde propor uma solução para o enigma da retribuição do dom.

Para tanto, Hénaff (2002), na esteira de Mauss (2003), constata que, nas sociedades arcaicas, já se verificavam relações de gratuidade. Estas relações equivalem à descoberta, entre os gregos, da noção de sem-preço, que, por sua vez, sempre deve estar vinculada à ideia de verdade. Por conta disto, Ricœur entende que, não obstante o título do livro de Hénaff seja *Le prix de la vérité*, o tema tratado é o sem-preço da verdade.

Ricœur (2004b), na trilha de Hénaff (2002) salienta que foi Sócrates quem inaugurou a discussão que se situa na interseção entre verdade e dinheiro. Ao contrário dos sofistas¹, Sócrates ensinava a verdade sem exigir uma retribuição salarial. Neste sentido, na *Apologia de Sócrates*, Platão apresenta a autodefesa do personagem Sócrates, o qual afirma, no início do julgamento, que “se tendes ouvido de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade” (2003, p. 06).

¹ No diálogo *O Sofista*, por meio dos personagens *Teeteto* e *Estrangeiro*, Platão questiona e afirma: “e a modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie, não merecerá, como gênero à parte, denominação especial? [...]. É muito fácil. Acho que encontramos o sofista” (1980, p. 11). Nesta acepção, para Hénaff, “cette attitude envers l'argent est un des premiers critères qui permettent de différencier un philosophe « ami de la sagesse » d'un Sophiste « marchand de savoirs »” (2002, p. 70).

A argumentação que põe o dinheiro e a verdade em lados opostos se aprofunda ainda mais, na medida em que é a pobreza que atesta a inocência de Sócrates. A respeito disso, Platão afirma, por meio do personagem Sócrates, que “ocupado em tal investigação, não tenho tido tempo de fazer nada apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas encontro-me em extrema pobreza” (PLATÃO, 2003, p. 10). Mais adiante, Sócrates é taxativo em sua autodefesa: “pois bem; apresento um testemunho suficiente do que digo: a minha pobreza” (PLATÃO, 2003, p. 19).

Na terceira parte do julgamento, quando Sócrates se despede do tribunal e dos cidadãos atenienses, seu último gesto corrobora toda sua argumentação anterior: “mas tudo o que lhes peço é o seguinte: quando os meus filhinhos ficarem adultos, atormentai-os como eu vos atormenti, quando vos parecer que eles cuidam mais de riquezas e de honrarias do que da verdade” (PLATÃO, 2003, p. 30).

Ao analisar os textos *Apologia de Sócrates* e *Le prix de la vérité*, Ricœur (2004b) abaliza que o julgamento de Sócrates marcou o início de uma relação de inimizade entre a verdade e o dinheiro, que perpassa a história até a contemporaneidade².

O problema do dinheiro é que ele deveria ser apenas o meio para indicar a equivalência de valores entre bens trocados, mas ele se tornou sua própria finalidade à medida que se transformou em capital, ou seja, adquiriu valor próprio. Neste ponto, Ricœur (2010) considera a relevância das análises marxistas,

sobre o modo que o valor de troca se torna mais-valia; e, a partir disso, mistificação, no sentido que o dinheiro se torna misterioso já que produz dinheiro, ao passo que apenas deveria ser o sinal de uma troca real entre as coisas que têm o seu valor seja pela raridade, seja pelo trabalho que nelas está incluso, seja pela mais-valia ao ficar a disposição do consumidor. Que de mistificação

² Segundo Ricœur, “l’expérience fondatrice ici c’est la déclaration de Socrate face aux sophistes : « moi j’enseigne la vérité sans me faire payer » [...]. Un problème a été posé à l’origine, c’est le rapport entre la vérité et l’argent, un rapport on peut dire d’inimitié. Cette inimitié entre la vérité (ou ce qui est cru comme vérité et enseigné comme vérité) et l’argent a elle-même une longue histoire – et le livre de Hénaff est en grande partie une histoire de l’argent face à la vérité” (2004c, p. 25).

o dinheiro seja tornado a coisa universal que se transforma, marca o pináculo do conflito entre a verdade e o dinheiro (p. 365).

Neste contexto, permanece a desconfiança sobre “o dinheiro que compra dinheiro e se converte em mercadoria³ (RICŒUR, 2004b, p. 363, tradução nossa)”. Disso resulta, para Ricœur (2004c) que, na medida em que passou a ter valor próprio, o dinheiro passou a ser desejado e buscado de forma insaciável⁴.

Diante deste cenário – de aparente vitória do dinheiro e do mercado – o gesto de Sócrates no momento da morte é anulado? Ademais, esta vitória significaria o fim dos bens não comercializáveis?

Ricœur (2004c), em concordância com Hénaff (2002), menciona que, neste quadro de busca insaciável por dinheiro, é preciso restabelecer uma relação de troca – por meio de bens não venais – que pode, neste caso, assumir uma significação libertadora⁵. Trata-se, portanto, de buscar uma forma de troca que não seja pautada pela lógica de mercado – o dom.

Para Hénaff (2002), o dom não é ancestral, nem substituto das trocas mercantis, pois ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem-preço. Sendo assim, o dom procede de uma relação de troca não mercantil⁶. Neste ponto é que se vinculam a ideia de sem-preço com a ideia de dom, por meio do dom recíproco cerimonial.

³ “L’argent qui achète l’argent et se mue en marchandise”.

⁴ A este respeito, tanto Ricœur (2004c), quanto Hénaff (2002) consideram relevante a contribuição de G. Simmel que – em seu livro *Philosophie de l’argent* – simultaneamente, enaltece o dinheiro ao compreendê-lo enquanto universal de troca e teme o fascínio pelo dinheiro, que gera insaciabilidade. Neste sentido, Ricœur assinala que “Socrate avait prévu : le désir d’argent est une soif illimitée ; on pense au mot d’Horace « auri sacra fames », la faim sacrée de l’or” (2004c, p. 26, grifos do autor).

⁵ Ricœur entende que “tous les moralistes, depuis Aristote et les stoïciens, avaient dénoncé [...] la volonté d’avoir trop, la « pléonexia », l’insatiable. L’insatiable, c’est à la fois l’infini et l’insaisissable, d’où la signification libératrice du rapport avec les biens non-marchands” (2004c, p. 26). A este respeito, Loute considera que “l’objet de la réflexion de Ricœur reste, à nos yeux, d’une importance capitale. Qu’est-ce qui, dans nos sociétés, est à même de nous unir et nous lier dans la lutte pour la reconnaissance, au-delà des formes de reconnaissance sociale instituées par la loi et l’argent ? A en rester à ces deux formes de reconnaissance, nos sociétés ne sont-elles pas condamnées à souffrir d’un « déficit de reconnaissance », pour reprendre les mots de Marcel Hénaff ?” (2010, p. 23).

⁶ De acordo com Hénaff, “il s’agit de penser une relation d’échange qui n’est pas du tout de type marchand” (2002, p. 134). Neste sentido, no livro *Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale* Hénaff assinala que “ce qui s’y produit, c’est non pas simplement une manifestation de bienveillance ou de générosité, mais la reconnaissance de l’autre en tant que tel” (1991, p. 73, grifo do autor).

5.2 O reconhecimento recíproco

As sociedades arcaicas constituem o principal elemento de estudo de Hénaff (2002), enquanto busca fundamentar sua tese acerca do dom. Leitor de Mauss e de Lévi-Strauss, Hénaff retoma a discussão sobre o enigma da troca de dons, promovendo uma dupla ruptura. Por um lado, rompe com a interpretação moralizante do dom. Por outro, com a interpretação economicista⁷. Neste ponto, Ricœur (2004b) está mais interessado pela segunda ruptura, ao mencionar que, para Hénaff, o dom não é uma forma arcaica da troca mercantil, pois “o dom recíproco cerimonial não é nem um ancestral, nem um concorrente, nem um substituto da troca mercantil; ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem-preço⁸” (RICŒUR, 2004b, p. 364).

Entretanto, a noção de sem-preço não resolve *per se* o enigma da obrigação de retribuir. Neste sentido, Ricœur (2004b) entende que a contribuição de Hénaff (2002) é significativa porque vai além, tanto da interpretação de Mauss (2003), quanto de Lévi-Strauss (2003). Isto significa que Hénaff (2002) não assume nem a explicação mágica do *hau*, nem a ideia de uma relação que só pode ser verificada por um terceiro; sua tese consiste em enfatizar o papel central do doador e do donatário na reciprocidade da troca entre os protagonistas. Disso resulta, para Hénaff, que “o importante não é, em si, o dar, mas iniciar ou continuar um processo de reconhecimento recíproco (no sentido de *se reconhecer*)⁹” (HÉNAFF, 2002, p. 155, tradução nossa, grifo do autor).

Neste ponto, Ricœur (2004b) assinala que, para Hénaff (2002), o enigma é dissipado na medida em que não se toma a coisa dada somente

⁷ Hénaff (2002) salienta que o dom cerimonial não é de natureza econômica, mas também não é um gesto moral. Para este autor, “ni l’explication économique ni l’interprétation morale ne sont pertinentes (et ce n’est donc pas sans raison que ces deux vues sont incompatibles). Le don réciproque cérémoniel n’est ni un échange profitable ni un simple geste d’oblation bienveillante” (HÉNAFF, 2002, p. 149).

⁸ “Le don réciproque cérémoniel n’est ni un ancêtre, ni un concurrent, ni un substitut de l’échange marchand ; il se situe sur un autre plan, celui précisément du sans prix”.

⁹ “L’important n’est pas en soi de donner, mais d’enclencher ou de continuer une procédure de reconnaissance réciproque (au sens de *se reconnaître*)”.

como garantia, mas também como substituta do processo de reconhecimento. Isto significa, para Ricœur, “a garantia do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança no *aparecer* do gesto de retribuição (RICŒUR, 2004b, p. 365, tradução nossa, grifo nosso)¹⁰”.

Ricœur (2004b) entende que a análise da questão do reconhecimento recíproco, conforme proposta por Hénaff (2002), é típico-ideal, pois privilegia e atribui igual peso tanto à precisão conceitual quanto à exemplificação empírica¹¹. Neste caso, a experiência histórica deverá corrigir uma dicotomia presente na análise conceitual.

Esta dicotomia diz respeito à diferença entre troca de dons e troca mercantil. Neste caso, de acordo com Ricœur, os presentes – que podem ter tido um custo elevado – somente poderão ser compreendidos como dons se estiverem cumprindo sua “função de garantia e de substituto no que concerne à relação de reconhecimento mútuo¹²” (2004b, p. 366). Por conseguinte, a questão do dom e do sem-preço se entrecruzam, apesar de parecer que já não existam bens não comercializáveis. Muito embora o sem-preço esteja perdendo espaço para os avanços da sociedade mercantil, ele é o sinal distintivo dos bens não venais. Neste sentido, nosso autor entende que há algo de dom em todas as formas do sem-preço. Ele ressalta, por exemplo, que a dignidade moral, a integridade do corpo humano e o esplendor das paisagens possuem valor, não preço (RICŒUR, 2004b).

Por outro lado, as experiências concretas do cotidiano mostram que a dicotomia entre trocas de dons e trocas mercantis não é tão evidente quanto parece ser. Segundo Ricœur (2004b), se a troca mercantil deixa de ser comparada à troca cerimonial e passa a ser compreendida no emaranhado das práticas cotidianas, então as diferenças de sentido e de intenção devem, por um momento, ocupar o centro da análise. Para tanto, Ricœur

¹⁰ “Le gage de l’engagement du donateur dans le don, le substitut de la confiance dans l’apparition du geste en retour”. Ricœur acrescenta que “ce serait la qualité de la relation de reconnaissance qui conférerait sa signification à tout ce qu’on nomme des présents” (2004b, p. 365).

¹¹ “L’analyse ici conduite peut être dite idéal-typique en un sens wébérien, en ce qu’elle fait la part égale à la précision conceptuelle et à l’exemplification empirique” (RICŒUR, 2004b, p. 365).

¹² “Fonction de gage et de substitut à l’égard de la relation de reconnaissance mutuelle”.

considera fundamental o trabalho do historiador. Neste caso, ele toma por base o *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, livro publicado pela historiadora Nathalie Zemon-Davis.

A complexidade deste tipo de análise – que leva em consideração a sensibilidade do trabalho do historiador –, consiste em demonstrar que as trocas mercantis ou não mercantis podem ser contemporâneas, complementares e sutilmente antagônicas, afirma Ricœur (2004b). Sendo assim, pelo menos três traços distintos podem ser identificados nesse conjunto de experiências que se vivencia cotidianamente. Segundo Ricœur, “o primeiro concerne à pluralidade das crenças de base que são fonte do ‘espírito do dom’. O segundo refere-se ao emaranhamento entre as prestações do dom e as prestações mercantis. O terceiro chama a atenção para as figuras do fracasso na prática efetiva do dom¹³” (2004b, p. 368, tradução nossa, grifo do autor).

Ricœur (2004b) concorda com Zemon-Davis (2003) e demonstra que o espírito do dom provém de um conjunto de crenças heterogêneas. Primeiramente, é a Bíblia que apresenta uma antecedência do dom divino e uma instrução para a gratuidade entre humanos. Isto se verifica no Evangelho de Mateus (Mt 10, 8): “de graça recebestes, de graça dai”¹⁴. Em segundo lugar, o autor salienta a ética da liberalidade, segundo a qual o doador e o donatário são postos como iguais. Por último, ainda são acrescentados os favores e a generosidade própria da amizade e da vizinhança.

Neste contexto, as ocasiões para dar um presente possuem uma relação essencial com o tempo, de acordo com as festividades demarcadas pelo calendário – ano novo, chegada das estações, festas de padroeiros – e pelo

¹³ “Le premier concerne la pluralité des croyances de base qui sont la source de l’« esprit du don ». Le second a trait à l’enchevêtrement entre les prestations du don et les prestations marchandes. Le troisième retient l’attention sur les figures d’échec dans la pratique effective du don”.

¹⁴ Para Ricœur (2000), é possível visualizar uma forma superior de troca até mesmo no mandamento do amor aos inimigos (Lc 6, 35): “Amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca”. Neste sentido, nosso autor entende que, “toutes les objections, en effet, présupposent un intérêt caché derrière la générosité [...]”. Le commandement d’aimer ses ennemis commence par briser la règle de réciprocité, en exigeant l’extrême ; fidèle à la rhétorique évangélique de l’hyperbole, le commandement voudrait que seul soit justifié le don fait à l’ennemi, dont, par hypothèse, on n’attend rien en retour. Mais, précisément, l’hypothèse est fautive : ce qu’on attend de l’amour, c’est qu’il convertisse l’ennemi en ami” (RICŒUR, 2000, p. 625).

ciclo de vida pública das pessoas – nascimento, ritos de passagem, casamento, morte –. Segundo Zemon-Davis (2003), estas ocasiões favoreciam momentos ideais e em diferentes círculos sociais, para dar e receber. No entanto, a autora salienta que “as pessoas do século XVI também estavam muito atentas aos limites desse quadro, aos sinais que permitiam distinguir um dom de uma venda e às obrigações de dom de um pagamento forçado¹⁵” (ZEMON-DAVIS, 2003, p. 36, tradução nossa).

No que tange à complexa relação entre dom e venda, Ricœur (2004b) salienta que, para Zemon-Davis (2003), não se trata de uma dicotomia. A economia do dom não substitui a economia mercantil, ambas coexistem; não obstante, por vezes, um regime se sobreponha ao outro. Para a historiadora, há uma sensibilidade para a relação entre dom e venda, um “interesse pela fronteira entre os dois [...]. O que era particularmente importante no século XVI era a possibilidade de ir e vir entre o modo do dom e o da venda, recordando sempre a distinção entre ambos¹⁶” (ZEMON-DAVIS, 2003, p. 72, tradução nossa).

Neste cenário – do século XVI – Ricœur (2004b) afirma que um exemplo desta sobreposição da fronteira entre dom e venda reencontra a problemática de Sócrates no momento em que as transações efetivas entre protagonistas da troca se referem ao conhecimento. Trata-se do caso da editoração e impressão de um livro, no qual a imprensa separa o autor do editor. O primeiro pode oferecer seu livro em dedicatória – e também por doação – a alguém. Já o segundo tem por função vender este mesmo livro. Outro exemplo diz respeito às profissões ligadas ao ensino e à medicina, bem como à atividade das parteiras, que são retribuídas com honorários, presentes e cortesias que oscilam entre o salário e o dom. Disso resulta, para Ricœur, que esta análise põe em evidência o sentimento de gratidão, “como o sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir

¹⁵ “Les gens du XVI^e siècle, étaient également très attentifs aux limites de ce cadre, aux signes qui permettaient de distinguer un don d’une vente et aux obligations de don d’un paiement contraint”.

¹⁶ “Intérêt pour la frontière entre les deux [...]. Ce qui était particulièrement important au XVI^e siècle était la possibilité d’aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux”.

[...]. É a qualidade desse sentimento que garante a consistência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda¹⁷ (2004b, p. 370, tradução nossa).

Por outro lado, é justamente a gratidão que pode conduzir o dom ao fracasso, ao corrompê-lo. O problema reside na obrigação de retribuir inerente ao contradom, que está sujeita a sobrecarregar o donatário. Neste sentido, Ricœur (2004b) menciona o exemplo de um que donatário demora ou se recusa a retribuir e que é acusado de hipocrisia e de ingratidão por parte do doador.

Outros exemplos de dons fracassados, conforme Zemon-Davis (2003), são verificáveis tanto no contexto familiar, quanto social. Na família, quando se prometem dons em troca de heranças; no meio social, dons são trocados por reputação, títulos e vantagens pessoais. Ademais, para Ricœur, o contexto político do século XVI possibilita um melhor entendimento dessa questão, pois “é na administração da justiça, mas também na outorga de privilégios reais que sobeja a corrupção que, na verdade, sai do ciclo dos dons fracassados para entrar no dos ‘dons maus’¹⁸” (RICŒUR, 2004b, p. 372, tradução nossa).

Diante disso, Ricœur (2004b) salienta que há ainda uma questão histórica relevante a ser considerada, uma vez que, para Zemon-Davis (2003), não obstante os conflitos gerados, é impossível pensar o contexto social e político do século XVI sem os dons. Então, a historiadora sugere que seja feita uma separação entre a boa reciprocidade e a má, sem, contudo, dar nenhuma indicação de como isto poderia ser feito. A tentativa de oferecer uma resposta a esta questão será decisiva para a tese ricœuriana acerca do reconhecimento mútuo.

Neste sentido, ao encerrar o percurso histórico – com Zemon-Davis –, Ricœur (2004b), observa que o aparente fracasso do dom não pode ser tomado como pressuposto para desconsiderá-lo, mas para retomar o

¹⁷ “Comme le sentiment qui, dans le recevoir, sépare et relie le donner et le rendre [...]. C’est la qualité de ce sentiment qui assure la fermeté de la ligne de partage qui traverse de l’intérieur les mélanges entre don et vente”.

¹⁸ C’est dans l’administration de la justice mais aussi dans l’octroi des privilèges royaux que sévit la corruption qui, à vrai dire, sort du cycle des dons manqués pour entrer dans celui des ‘dons mauvais’.

problema sob outra perspectiva, integrando a perspectiva histórica à análise conceitual típico-ideal. Isto significa, para Ricœur, que

tão certo quanto a admissão [de Zemon-Davis] segundo a qual ‘o registro do dom estava inevitavelmente prenhe de conflitos potenciais’ permanece a convicção que a tese de Marcel Hénaff elaborou, a saber, que a experiência efetiva do reconhecimento [...] no modo simbólico é oferecida pelo dom recíproco cerimonial. Para proteger o sucesso dessa experiência efetiva de reconhecimento mútuo, é preciso assumir a tarefa crítica de ‘distinguir entre a boa e a má reciprocidade’¹⁹ (2004b, p.372).

Portanto, após o exame das relações entre dom e venda, embaralhadas nas práticas do cotidiano, a tese de Hénaff (2002) acerca do processo de reconhecimento recíproco na troca de dons volta para o centro da discussão.

5.3 O reconhecimento mútuo

A questão do reconhecimento depende de um esclarecimento, a esta altura, aparentemente óbvio, isto é, que um dom não equivale meramente a dar um presente. Na esteira de Hénaff (2002), Ricœur afirma que, “a coisa dada, seja qual ela for – as pérolas ou as trocas matrimoniais, não importa qual possa ser o presente, o dom, o regalo – nada disso substitui o reconhecimento tácito” (2010, p. 364).

Contudo, assumir esta tese, para Ricœur (2004b), implica não mais sucumbir ao fascínio do enigma da retribuição – tal como Hénaff (2002) –, porque isto significa a manutenção da lógica da reciprocidade nos termos do duplo nó, ou seja, “continua a ser amplamente uma construção de baixo conteúdo fenomenológico que fornece o pretexto para a distinção dos dois níveis, o das práticas e o do círculo autônomo dotado de

¹⁹ “Aussi vrai que l’aveu selon lequel « le registre du don était inévitablement lourd de conflits potentiels », demeure la conviction que la thèse de Marcel Hénaff a échafaudée, à savoir que l’expérience effective de reconnaissance [...] sur le mode symbolique est offerte par le don réciproque cérémoniel. Pour protéger le bonheur de cette expérience effective de reconnaissance mutuelle, il faut assumer la tâche critique de « faire le partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité »”.

autotranscendência” (RICCEUR, 2006, p. 254). Ademais, o deslumbramento provocado pelo enigma pode fazer com que sejam negligenciados elementos importantes inerentes à prática do dom, isto é, os gestos de oferecer, de aceitar e de dar algo de si ao dar um presente (RICCEUR, 2004b). Porém, o que significa dar algo de si? Para Ricœur,

é o doador que se dá a si mesmo em troca no dom e ao mesmo tempo o dom é a garantia de restituição. O funcionamento do dom em realidade não estaria na coisa dada, mas na relação doador-donatário, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom [...]. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o donatário²⁰ (2004c, p. 23, tradução nossa).

Em função disso, Ricœur (2004b) propõe que a questão da retribuição seja descentralizada e que seja enfatizado o gesto de dar, em razão de que todo o processo se inicia pela generosidade do primeiro dom. Se o dom fosse portador da exigência de retribuir, não seria generoso e estaria então destituído de seu próprio sentido. O dom não obriga, mas suscita algo como que uma resposta do donatário diante de uma oferta. Por este motivo, Ricœur entende que “é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, por assim dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom²¹” (2004b, p. 373, tradução nossa).

Neste ponto, Hénaff (2012), em seu livro *Le don des philosophes*, entende que o conceito de reconhecimento mútuo apresentado por Ricœur (2004b) é paradoxal. Isto se deve ao fato de que, ao pensar o segundo dom como um “segundo primeiro dom”, Ricœur aposta em uma noção de dom como graça, generosidade, *ágape* e, portanto, como unilateralidade. Para

²⁰ “C’est le donateur qui se donne lui-même en substitut dans le don et en même temps le don est gage de restitution ; le fonctionnement du don serait en réalité non pas dans la chose donnée mais dans la relation donateur-donaire, à savoir une reconnaissance tacite symboliquement figurée par le don [...]. La gestuelle de la reconnaissance, c’est un geste constructif de reconnaissance à travers une chose qui est symbolique, qui symbolise le donateur et le donaire”.

²¹ “Il faut tenir le premier don pour le modèle du second don, et penser, si l’on peut dire, le second don comme une sorte de second premier don”.

Hénaff, isto significa eliminar o enigma da retribuição, bem como a possibilidade de reciprocidade.

Além disso, Hénaff (2010), no artigo *On the norm of reciprocity* salienta que o caráter universal de retribuição é o fundamento da reciprocidade. Ele afirma que o “dar cerimonial nas sociedades tradicionais é sempre recíproco porque seu propósito é que os parceiros aceitem um ao outro, para proporcionar reconhecimento público entre os grupos humanos, a fim de estabelecer uma aliança e, portanto, para garantir a paz²²” (2010, p. 10, tradução nossa). O autor vai além, afirmando que a reciprocidade, neste caso, é um elemento imprescindível, “pois ela constitui a relação entre uma oferta e uma resposta; ela pressupõe que uma ligação deve ser estabelecida ou reforçada entre dois parceiros²³” (2010, p. 10, tradução nossa).

Entretanto, Ricœur (2004b) salienta que é justamente para salvaguardar a tese hénaffiana do reconhecimento mútuo por meio do dom recíproco cerimonial, enquanto prática social e não exclusivamente para uma teoria da reciprocidade²⁴, que é preciso recorrer à relação entre a fenomenologia das intenções do dom e o caráter desinteressado do *ágape*. A questão, para nosso autor, é compreender se “o risco do primeiro dom, com seu movimento de oferta, não conservaria alguma coisa do caráter desinteressado da expectativa que vai primeiramente rumo à recepção do dom antes de se fechar em uma expectativa do retorno do dom?²⁵” (RICŒUR, 2004b, p. 374, tradução nossa). Esta expectativa faz com que o segundo dom não se torne simplesmente uma retribuição, mas seja alçado à mesma categoria afetiva do primeiro dom. Isto significa, para Ricœur,

²² “Ceremonial giving in traditional societies is always reciprocal because its purpose is for the partners to accept one another, to provide public recognition among human groups, to establish an alliance and thus to ensure peace”.

²³ “In this case reciprocity is indispensable because it constitutes the relationship between an offer and a reply; it presupposes that a bond must be established or reinforced between two partners”.

²⁴ Muito embora não tenha lido o artigo *On the norm of reciprocity* e nem o livro *Le don des philosophes*, Ricœur (2004b) percebeu que, em *Le prix de la vérité*, Hénaff, ao concentrar o núcleo de sua argumentação na busca de uma resposta para o enigma da retribuição – apresentado por Mauss e desenvolvido por Lévi-Strauss – direcionou seu trabalho mais para a – lógica – teoria da reciprocidade e menos para – o fenômeno – as práticas sociais.

²⁵ “Le risque du premier don, avec son mouvement d’offre, ne gardait-il pas quelque chose du caractère désintéressé de l’attente qui va d’abord à la réception du don avant de se refermer en attente du retour du don ?”

que, no que concerne à obrigação de retribuir, “é preciso falar, sob o signo do *ágape*, em resposta proveniente da generosidade do dom inicial” (2006, p. 255, grifo do autor).

Neste ponto, entendemos que, ao analisar, em primeiro lugar o enigma da retribuição e, após se deter no gesto de dar, Ricœur (2004b) percebe que o dom e o contradom não formam uma díade – dar-retribuir –, mas uma tríade – dar-receber-retribuir. Sendo assim, não é o dar, nem mesmo o retribuir que deve ficar em relevo, mas o receber²⁶. O autor avalia que o “receber se torna então a categoria-pivô em que a maneira pela qual o dom é aceito determina a maneira pela qual o donatário se sente obrigado a retribuir²⁷” (RICŒUR, 2004b, p. 255, tradução nossa). Este modo de aceitar o dom é marcado pela atitude de gratidão²⁸, que, para Ricœur, “alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual àquela que suscitou o dom inicial²⁹” (2004b, p. 374, tradução nossa).

Por conseguinte, não se trata aqui da gratidão enquanto sobrecarga para o donatário, nem mesmo enquanto gênese da corrupção, conforme relatado por Zemon-Davis (2003). Para Ricœur (2004b), é a qualidade do sentimento de gratidão, isto é, o “bom” receber, que delimita a separação entre a boa e a má reciprocidade. Ademais, a gratidão é responsável pela decomposição da tríade dar-receber-retribuir em dois pares: dar-receber e receber-retribuir. Esta separação é inexata tanto no âmbito da justiça, quanto no da venda. Quer dizer que não há um preço estabelecido, nem

²⁶ “Quel nom donner à cette forme non marchande du don ? Non plus l'échange entre donner et rendre, mais entre donner et simplement recevoir” (RICŒUR, 2000, p. 626). Neste sentido, Ricœur, no texto *Ricordare, dimenticare, perdonare*, acrescenta que “ciò che veniva potenzialmente offeso nella generosità ancora tributaria dell'ordine commerciale era la dignità del ricevere. Certamente bisogna imparare a ricevere: è la virtù della modestia. Più ancora bisogna imparare a donare onorando il beneficiario: è la virtù della magnanimità” (2012, p. 116).

²⁷ “Recevoir devient alors la catégorie pivot, en ceci que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre”.

²⁸ Ricœur salienta que “en français le mot reconnaissance signifie deux choses, être reconnu pour qui on est, reconnu dans son identité, mais aussi éprouver de la gratitude - il y a, on peut le dire, un échange de gratitude dans le cadeau” (2004c, p. 27). Neste sentido, verificamos, no *Dicionário Aurélio da língua portuguesa* (2010) que, em português, a palavra reconhecimento também pode significar gratidão e agradecimento, tal como em francês.

²⁹ “Allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial”.

mesmo um prazo estipulado para devolução. Dessa forma é que se distinguem e se complementam o sem-preço e o ágape. Ricœur esclarece que,

sob o regime da gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis em termos de custos mercantis. Essa é a marca do sem-preço sobre a troca de dons. Quanto ao tempo conveniente para retribuir, pode-se dizer, igualmente, que não há uma medida exata: essa é a marca do *ágape*, indiferente ao retorno, sobre a troca de dons³⁰ (2004b, p. 375, tradução nossa, grifo do autor).

Dados esses pressupostos, nosso autor reafirma a importância do complemento entre a análise típico-ideal e a crítica histórica. Ricœur (2004b) entende que “é finalmente às figuras do fracasso do dom que nós devemos esse aprofundamento da análise típico-ideal da troca dos dons nos termos de uma ética da gratidão³¹” (2004b, p. 375, tradução nossa). O autor não esclarece qual seria o significado específico de tal ética, que se fundamenta no bom receber. Todavia, entendemos que, muito embora a ética da gratidão não deva ser desconsiderada³², também não deve ser confundida com uma redução moralizante, conforme será demonstrado no paralelo entre a luta por reconhecimento e as ocasiões especiais de trocas de dons, que possuem um caráter cerimonial e festivo.

5.4 O dom cerimonial

O objetivo de Ricœur (2004b) é confrontar a luta pelo reconhecimento com a experiência real do dom, mediante a possibilidade de realização efetiva de um ser-reconhecido. Contudo, esta realização é frágil e incerta, pois depende de um dar que deve ser generoso e de um receber que deve ser grato. Por este motivo é que o dom porta em si um caráter

³⁰ “Sous le régime de la gratitude, les valeurs des présents échangés sont incommensurables en termes de coûts marchands. C’est là la marque du sans prix sur l’échange de dons. Quant au temps convenable pour rendre, on peut le dire également sans mesure exacte : c’est là la marque de l’*agapè*, indifférente au retour, sur l’échange des dons”.

³¹ “C’est finalement aux figures de l’échec du don que nous devons cet approfondissement de l’analyse idéal-typique de l’échange des dons dans les termes d’une éthique de la gratitude”.

³² A este respeito, Ricœur afirma, no artigo *Considération sur la triade: « le sacrifice, la dette, la grâce » selon Marcel Hénaff*, que “on se rappelle combien Hénaff est soucieux de disjoindre le cérémonial du don de sa moralisation. Le régime de la grâce, à mon sens, tend plutôt à les réunifier” (2004d, p. 37).

simbólico, que é cerimonial. Com isto, Ricœur (2004b) entende que não se trata apenas de reafirmar o caráter gratuito, sem-preço, do dom. O caráter cerimonial não visa simplesmente a distinção entre troca mercantil e a troca de dons, com o intuito de isolar o dom das práticas comerciais; por outro lado, também não tende a meramente demonstrar a prevalência da generosidade do primeiro dom com relação à obrigação de retribuir, inerente ao contradom. O cerimonial envolve tanto o dom quanto o contradom e assegura o caráter festivo da troca, que ocorre na vida cotidiana, mediante uma disposição ritual entre indivíduos³³.

O caráter festivo é que protege o dom de uma redução moralizante que, de acordo com Ricœur “vemos surgir no elogio estoico dos ‘benefícios’ erigidos em deveres³⁴” (2004b, p. 376, tradução nossa, grifo do autor). Isto significa, para Ricœur, que a redução “assumiu a amplitude que conhecemos nos empreendimentos beneficentes organizados, bem como nas organizações caritativas que visam, legitimamente, preencher as lacunas da justiça distributiva e redistributiva³⁵” (2004b, p. 376). Muito embora esteja consciente dos problemas e das críticas que acompanham estes comportamentos públicos movidos por um provável espírito de generosidade³⁶, nosso autor reconhece a importância do trabalho destas instituições caritativas; além disso, vincula-o a uma concepção mais ampla

³³ A este respeito, Ricœur entende que “donner reste un geste répandu qui échappe à l’objection de calcul intéressé : il dépend de celui qui reçoit de répondre à celui qui donne par une générosité semblable. Ce désintéressement trouve dans la fête, dans les célébrations familiales et amicales son expression publique. Le festif [...] interromp le marché et tempère sa brutalité en y apportant sa paix” (2013a, p. 451).

³⁴ “On voit poindre dans l’éloge stoïcien des « bienfaits » érigés en devoirs”.

³⁵ “A pris l’ampleur que l’on sait dans les entreprises de bienfaisance organisées ainsi que dans les institutions caritatives qui visent légitimement à combler les lacunes de la justice distributive et redistributive”.

³⁶ Para Ricœur “la suspicion s’en prend aux comportements privés ou publics se réclamant de l’esprit de générosité (bénévolat, collectes publiques, réponses à la mendicité), pour ne rien dire des attaques dont sont aujourd’hui victimes les organisations non gouvernementales d’intervention humanitaire. Les adversaires argumentent ainsi : donner contraint à donner en retour (do ut des) ; donner crée souterrainement de l’inégalité en plaçant les donateurs en position de supériorité condescendante ; donner lie le bénéficiaire, transformé en obligé, obligé à la reconnaissance ; donner écrase le bénéficiaire sous le poids d’une dette insolvable” (2000, p. 624). A mesma questão é apresentada por Hénaff, ao afirmar que o dom não é um gesto moral: “à l’opposé de l’interprétation économiste on est souvent tenté, pour comprendre le don cérémoniel, de partir du don moderne et de ses expressions soit individuelles dans le cadeau, soit institutionnelles dans l’aide humanitaire [...]. Or, il faut le soutenir fermement : la pratique du don cérémoniel n’est pas plus un geste d’aide ou de charité qu’il n’est une alternative à la relation marchande” (HÉNAFF, 2002, p. 155).

de justiça, isto é, da busca de igualdade na atribuição de direitos e deveres, bem como na distribuição dos bens.

A este respeito, Ricœur (2004b) afirma que algo do caráter festivo se esquia da moralização. O festivo está presente nos ritos da arte de amar, tanto em suas formas eróticas, quanto na amizade e, mais amplamente, na sociedade. Para nosso autor, “o festivo do dom [...] se une assim ao conjunto das fórmulas que gosto de colocar sob o patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é descritivo nem normativo” (RICŒUR, 2006, p. 257).

Para Ricœur (2004c), o caráter cerimonial e festivo do dom fica mais evidente quando se diferenciam os dias de trabalho dos dias de festas comemorativas. Desta distinção resulta “uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido” (RICŒUR, 2010, p. 365).

Por conseguinte, Ricœur (2004c) entende que o dom cerimonial conserva, fundamentalmente, a ideia de suspender a luta por reconhecimento para evitar o desencadeamento da violência. De acordo com esta perspectiva, é preciso salientar que se o dom é cerimonial, então ele não é somente festivo, mas também solene, como no caso do gesto de pedir perdão³⁷.

Neste ponto, Ricœur tem em mente o gesto – considerado raro – de um chefe de Estado que se desculpa publicamente por ofensas ou crimes cometidos contra outro Estado³⁸. Muito embora este gesto não possa ser

³⁷ No epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur (2000) assinala que o pedido de perdão não é unilateral, porque há “une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé. Cette croyance transporte la faute du régime unilatéral de l'inculpation et du châtement dans le régime de l'échange [...]. Ma thèse est ici que, si l'entrée du pardon dans le cercle de l'échange marque la prise en compte de la relation bilatérale entre la demande et l'offre du pardon” (RICŒUR, 2000, p. 619). Nesse sentido, ressaltamos a relação que é restabelecida por meio da troca. Para o autor, o caráter relacional do face a face “confronte deux actes de discours, celui de l'aveu et celui de l'absolution : « Je te demande pardon. - Je te pardonne. » Ces deux actes de discours font ce qu'ils disent: le tort est effectivement avoué, il est effectivement pardonné” (RICŒUR, 2000, p. 630).

³⁸ Ricœur menciona o “geste du chancelier Brandt, s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah” (2004b, p. 377). Outro exemplo da relação entre perdão e reconhecimento é o referente à Comissão de Verdade e Reconciliação, instaurada na África do Sul e conduzida por Nelson Mandela e por Desmond Tutu, que teve por objetivo, segundo S. Pons “collectionner les témoignages, consoler les offensés, indemniser les victimes et amnistier ceux qui avouaient avoir commis des crimes politiques” (2000, p. 13). Neste caso, de acordo

institucionalizado, ele possibilita vislumbrar uma esperança no horizonte da política e do direito, que se estende das relações interpessoais até o plano internacional, desencadeando “uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz³⁹” (2006, p. 257).

Entretanto, isto não significa o alcance da paz em modo definitivo. Para Ricœur (2004b), não obstante sejam importantes, os estados de paz são momentos simbólicos e breves, nos quais o reconhecimento mútuo, a cada vez que é vivenciado, significa apenas uma suspensão temporária da luta por reconhecimento.

Então, indaga Ricœur (2004b), se a suspensão da luta é apenas temporária, quando é que um indivíduo pode realmente considerar-se reconhecido? Ademais, a exigência por reconhecimento não pode se tornar interminável?

Embora haja uma experiência de reconhecimento efetivo nas trocas de dons, não se pode esperar mais do dom do que a possibilidade de uma trégua da luta por reconhecimento, uma vez que a complexidade das relações vividas no cotidiano carrega um sem-número de perplexidades. Isto significa que as raras experiências do dom não estão desvinculadas dos conflitos que as sucedem e as precedem. Nesta acepção, para Ricœur,

a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz em sua *vinculação*

com Ricœur (2000), o recurso à compreensão e ao perdão, ao invés da vingança, desbancou a ideia de uma lógica punitiva e possibilitou que a memória fosse preservada e a história, recontada; já não mais em uma perspectiva de continuidade da violência, mas da busca pela paz. Sendo assim, o contraponto para a segregação racial foi a busca pelo reconhecimento mútuo entre negros e brancos, por meio do perdão.

³⁹ “Une onde d’irradiation et d’irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l’avancée de l’histoire vers des états de paix”. Jervolino (2012) considera, na esteira de Ricœur (2000), que se trata de um percurso em direção a uma cultura de paz, que saiba contrastar os germes de violência profundamente radicados na história. Nesta acepção, não obstante considere um possível progresso da humanidade rumo a estados de paz, Ricœur entende que a noção kantiana de paz perpétua é tão somente uma “utopie politique” (2000, p. 625).

com a luta pelo reconhecimento⁴⁰ (2006, p. 257, tradução nossa, grifo do autor).

De fato, a história mostra bem que os conflitos e a luta parecem ser intermináveis. Entretanto, as trocas de dons – sobretudo em sua fase cerimonial e festiva – continuam favorecendo experiências de reconhecimento efetivo, que, para Ricœur, “conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era ilusória, nem vã⁴¹” (2006, p. 258).

Enfim, entendemos que, muito embora Ricœur (2004b) tenha reconhecido a relevância inovadora da tese – do reconhecimento cerimonial recíproco – de Hénaff (2002), há uma divergência fundamental entre os autores no que concerne à reciprocidade e à mutualidade, e seus pressupostos simétricos ou assimétricos. Hénaff sublinha fortemente sua divergência, ao afirmar que Ricœur considera a distinção entre reciprocidade e mutualidade a partir de um critério moral. Para Hénaff, este critério moral é insuficiente e enganador, porque inviabiliza a reciprocidade ao apostar em um conceito unilateral de mutualidade fundado no dom enquanto *ágape*, graça, generosidade e perdão.

Por conta disso, serão apresentados os aspectos centrais da crítica hénaffiana ao pensamento de Ricœur, com o intuito de confrontar o pensamento de ambos os autores e, em contraposição a Hénaff, defender a

⁴⁰ “L’expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l’analyse idéal-typique du don, que l’expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance”.

⁴¹ “Conférent à la lutte pour la reconnaissance l’assurance que la motivation qui la distingue de l’appétit du pouvoir, et la met à l’abri de la fascination par la violence, n’était ni illusoire, ni vaine”. Em *La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don*, Ricœur encerra o texto com uma interrogação: “jusqu’à quel point peut-on donner une signification fondatrice à ces expériences rares ? Cependant je tendrais à dire que tant que nous avons le sentiment du sacré et du caractère hors-ouvrage de la cérémonie dans l’échange sous son aspect cérémoniel, alors nous avons la promesse d’avoir été au moins une fois dans notre vie reconnu ; et si nous n’avions jamais eu l’expérience d’être reconnu, de reconnaître dans la gratitude de l’échange cérémoniel, nous serions des violents dans la lutte pour la reconnaissance. Ce sont ces expériences rares qui protègent la lutte pour

la reconnaissance de retourner à la violence de Hobbes” (RICŒUR, 2004c, p. 27).

tese de que, em Ricœur, a assimetria da mutualidade é o pressuposto para o reconhecimento e, conseqüentemente, o fundamento para a alteridade.

5.5 A norma de reciprocidade

No artigo *On the norm of reciprocity*, Hénaff (2010) critica a distinção estabelecida por Ricœur (2004b) entre reciprocidade e mutualidade ao afirmar que o núcleo de seu argumento está situado na esfera moral. De acordo com Hénaff, Ricœur receia que a reciprocidade busque algum tipo de vantagem ao incitar ou esperar uma resposta, ao passo que, a mutualidade, assentada na generosidade e na solidariedade, estaria livre de interesses pessoais. Em suma, para Hénaff, “esta clareza ou forma implícita do critério moral parece-me ser insuficiente ou mesmo enganosa⁴²” (2010, p. 17, tradução nossa).

Hénaff (2004) apresenta sua defesa em favor de um conceito rigoroso de reciprocidade. O autor salienta que a reciprocidade está fundamentada na Regra de Ouro, tanto em suas formas positivas, quanto negativas. Esta regra é observada em muitas religiões históricas e tradições milenares, tais como o zoroastrismo, o taoísmo, o judaísmo, o budismo e o cristianismo. A fórmula que parece ser mais conhecida no ocidente é a do Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

Para Hénaff, a reciprocidade pressupõe intencionalidade e envolve ação humana. Sendo assim, é preciso compreender na ação como a relação de resposta é a fonte do surgimento de uma norma de reciprocidade. Nesse sentido, o autor afirma que “o comportamento de reciprocidade ocorre pela primeira vez como uma resposta pragmática à ação de outro agente⁴³”

⁴² “This clearly or implicitly moral criterion seems to me to be insufficient or even misleading”.

⁴³ “The behavior of reciprocity first occurs as a pragmatic reply to the action of another agent”.

(HÉNAFF, 2010, p. 07, tradução nossa). Isto significa que a reciprocidade é agonística⁴⁴, isto é, definida como reação à ação de outro indivíduo⁴⁵.

Destarte, no que tange a questão das trocas de dons, a ênfase recai sobre a retribuição, em detrimento da generosidade. A respeito desta, Hénaff assinala que “a generosidade sem expectativa de retribuição está, por definição, fora de qualquer relação de reciprocidade. A reciprocidade é, por hipótese, dual⁴⁶” (2010, p. 09, tradução nossa).

Entretanto, paira sobre a reciprocidade a suspeita de possivelmente beneficiar o agente do primeiro gesto. A respeito disso, Hénaff (2010) salienta que nem sempre se pode dizer que o gesto em resposta beneficia o agente do primeiro gesto; porque, neste caso, a ação e a reação fazem parte de um mesmo gesto, são complementares. O autor exemplifica citando o caso de um jogo coletivo em que um parceiro – B – recebe a bola e a joga de volta – ao parceiro A. Para Hénaff, o que importa é entender a ação no jogo,

como consistindo da *triade* seguinte: Agente A e agente B, necessariamente *associados de acordo com uma lei* e interagindo por meio do objeto O. O gesto pelo qual se incita uma resposta pertence a este tipo de ação especificamente recíproca. Este primeiro esclarecimento já possibilita rejeitar a ideia de que o agente que incita uma resposta poderia ser suspeito de esperar receber uma vantagem⁴⁷ (2010, p. 14, tradução nossa, grifos do autor).

Ademais, ao mencionar a questão da retribuição em contraste com a generosidade, Hénaff (2010) traz à tona a discussão sobre as formas de dar, que são, por sua vez, o dar cerimonial, o dar gratuito e o dar por

⁴⁴ Hénaff entende que “a social form of reciprocity of an agonistic type, [...] is defined as a reply – sometimes even a counter – to a given action; in other words, what can more generally be called a *reaction* (2010, p. 14).

⁴⁵ Hénaff salienta que “that reaction involves a fairly broad range of social behaviors, from the most peaceful to the most violent” (2010, p. 14).

⁴⁶ “But generosity without expectation of reciprocation is by definition outside of any relationship of reciprocity. Reciprocity is, by hypothesis, dual”.

⁴⁷ “As consisting of the following *triad*: agent A and agent B, necessarily *associated according to a law* and interacting through object O. The gesture by which one incites a reply belongs to this type of specifically reciprocal action. This first clarification already makes it possible to dismiss the idea that the agent who incites a reply could be suspected of expecting to receive an advantage”.

solidariedade⁴⁸. O primeiro caso é fundamental para a questão do reconhecimento porque, segundo Hénaff “o que se busca através das coisas dadas não é a troca de recursos, mas *de reconhecer uns aos outros* e estabelecer uma aliança⁴⁹” (2010, p. 10, tradução nossa, grifo do autor). Neste caso, os bens escolhidos para a troca são preciosos⁵⁰, porque não se destinam a fins utilitários. Sua finalidade é simbolizar a relação e testemunhar a instituição de um vínculo público entre grupos humanos. Sendo assim, o autor entende que o dar não pode ser interpretado por meio de uma ótica econômica – utilitarista e vantajosa –, por mais que os presentes possam ser úteis (HÉNAFF, 2010).

Neste sentido, a distinção que Ricœur (2004b) propôs entre troca mercantil – do lado da reciprocidade – e troca de dons – do lado da mutualidade –, também é retomada por Hénaff (2010), mas sob outra perspectiva. Primeiramente, Hénaff – somente no âmbito da reciprocidade – compara as trocas de presentes com as trocas de bens. A troca de presentes é agonística, festiva e tem por objetivo o reconhecimento recíproco. Por outro lado, a troca de bens úteis visa sempre a equivalência exata⁵¹ e

⁴⁸ De acordo com Hénaff, “*ceremonial giving* in traditional societies is always *reciprocal* because its purpose is for the partners to accept one another, to *provide public recognition among human groups*, to establish an alliance and thus to ensure peace. In this case reciprocity is indispensable because it constitutes the relationship between an offer and a reply [...]. *Gracious giving* – from parent to child, friend to friend, or lover to lover – is meant above all to make others happy. It is a gesture without any expectation of reciprocation and without any association with a situation of scarcity. It is *unilateral* giving [...]. *Giving out of solidarity* is meant for those in need of assistance (whether they are victims of chronic poverty or of natural or social catastrophes). In this case there is scarcity, and the purpose of the gift is to provide support to those in need [...]. Support can be unilateral or provided through mutual assistance” (2010, p. 10, grifos do autor).

⁴⁹ “What is sought through the things given is not to exchange resources but to *recognize each other* and to establish an alliance”.

⁵⁰ Segundo Hénaff, “Lévi-Strauss clearly demonstrates that point with respect to the exogamic rules and in particular with what he calls the ‘generalized exchange’, in which several human groups have a relationship of alliance based on the following model: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$, etc., and in a reciprocating movement: $D \rightarrow C \rightarrow B \rightarrow A$. This means that A, who gave B a wife, will later be given a wife either by B himself or by a third party” (2010, p. 13). Neste ponto, entendemos que, por mais adequado que pareça ser o funcionamento das sociedades por meio da troca exogâmica, conforme descrito por Lévi-Strauss (1982) – em *As Estruturas elementares do parentesco* – e aqui retomado por Hénaff (2010), há um problema no que concerne à definição hénaffiana de bens trocados. De que adianta Hénaff (2010) afirmar que os bens escolhidos são coisas preciosas, que não tem uma finalidade utilitária, se estas ‘coisas’ são pessoas, no caso, as esposas? Não estaria em jogo aqui a distinção entre pessoa e coisa, conforme a segunda formulação do imperativo categórico, segundo a qual a pessoa sempre deve ser tratada como fim e não como meio? Ademais, parece ocorrer aqui uma inversão do imperativo, na qual a pessoa se torna um meio para a formulação de uma norma de reciprocidade e não a finalidade da existência desta norma.

⁵¹ Segundo Hénaff, “it is well-known that the contract (and in particular the contract of sales) is a major and perfectly positive form of reciprocity, which does belong to different order than ritual agonistic giving, but nonetheless entails

independe das relações sociais de estima e de confiança. Em segundo lugar, Hénaff (2010), também considera a distinção conceitual entre mutualidade e reciprocidade⁵², mas entende que esta distinção envolve outros níveis que abrangem o número de agentes, a relação com o tempo e a natureza da ação.

No que concerne ao número de agentes, Hénaff (2010) afirma que a reciprocidade envolve sempre dois parceiros em posição de interlocução, em uma relação que pode dar origem a um conflito ou a uma aliança. Para o autor, “este é precisamente o campo do conceito grego *agon*, que pode ser formulado da seguinte forma: 1 vs. 1⁵³” (HÉNAFF, 2010, p. 17, tradução nossa, grifo do autor). A mutualidade, por sua vez, é indeterminada, podendo envolver dois ou mais membros de um grupo, podendo ser formulada, segundo Hénaff, “como 2 + n⁵⁴” (2010, p. 17, tradução nossa). A mutualidade vincula, constitui uma rede, uma associação entre muitos agentes e envolve a ideia de solidariedade e de partilha.

Com relação ao critério do tempo, Hénaff (2010) salienta que a reciprocidade, por pertencer a uma dinâmica de alternância entre proposição e resposta, não pode pressupor um tempo contínuo, porque se trata de “um impulso constante que empurra para trás, e um movimento para frente em e através de muita alternância⁵⁵” (HÉNAFF, 2010, p. 18, tradução nossa). Por outro lado, a mutualidade apresenta uma continuidade temporal, uma circulação contínua que é relativa à consistência de um grupo.

O terceiro nível de distinção entre mutualidade e reciprocidade diz respeito à natureza da ação, assinala Hénaff (2010). Isto significa, para a reciprocidade, que uma ação depende da ação de outro agente. Por conta

a negotiation between two partners. Contractual reciprocity is in fact a crucial concept in the doctrine of commercial law and even of civil law. It involves justice in exchanges” (2010, p. 9).

⁵² De acordo com Hénaff, “it is now clear that, whether it involves rivalry or contractual exchange, reciprocity is a dual relationship. Can we conceive of a bond that would include both the offer and the reply within a peaceful engagement? Isn't this the case of the relationship of mutuality? But how is it different from the relationship of reciprocity? The two concepts appear to be interchangeable. What could be the difference between reciprocal love and mutual love?” (2010, p. 17).

⁵³ “This is precisely the field of the Greek concept of *agon*, which can be formulated as follows: 1 vs. 1”.

⁵⁴ “As 2 + n”.

⁵⁵ “A constant push and push back, and a forward movement in and through that very alternation”.

disso, a continuidade dos eventos envolve sempre risco e incerteza. Trata-se de uma dissimetria alternada, ou seja, da permanência em um contínuo estado de desequilíbrio. Do lado da mutualidade está o equilíbrio, a homogeneidade e a pluralidade entre todos os membros de um grupo, entendido pelo autor como um contrato de paz de todos com todos. Por conseguinte, Hénaff entende que “a reciprocidade é acima de tudo uma forma de lógica ou de um mecanismo: ação/reação; ataque/resposta. Mutualidade tem a ver com a decisão de estabelecer um vínculo, com uma ética de partilha, que indica uma disposição livremente escolhida⁵⁶” (2010, p. 18, tradução nossa).

Hénaff (2010), em sua crítica a Ricœur (2004b), afirma que a distinção – proposta por este último – entre a lógica da reciprocidade e a fenomenologia da mutualidade, foi estabelecida

provavelmente porque esta última não pode ser prevista e deve ser observada empiricamente. O que parece fazer a mutualidade mais reconfortante ou até mais generosa é o fato de que pressupõe que nós nos movemos para além do espaço do *agon*. O espaço de mutualidade estende-se após o conflito ter sido superado. É literalmente um *estado de paz*, no sentido que Ricœur usa a frase⁵⁷ (2010, p. 18, tradução nossa, grifo do autor).

O principal diferencial da mutualidade, para Hénaff, é que ela “só existe porque um elemento comum – *mutuum* – já foi reconhecido entre os membros de uma comunidade⁵⁸” (2010, p. 19, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, a mutualidade só pode existir quando todas as diferenças entre o eu e o outro foram aceitas e superadas. Além disso, ao confirmar a simetria da mutualidade, conseqüentemente o autor assinala que ela pertence ao reino da convenção, à ordem da justiça. Trata-se da

⁵⁶ “Reciprocity is above all a form of logic or a mechanism: action/reaction; attack/reply. Mutuality has to do with a decision to establish a bond, with an ethic of sharing; it indicates a freely-chosen disposition”.

⁵⁷ “Probably because the latter cannot be predicted and must be empirically observed. What appears to make mutuality more comforting or even more generous is the fact that it presupposes that we have moved beyond the space of the *agon*. The space of mutuality spreads after conflict has been overcome. It is literally a state of peace, in the sense Ricœur uses the phrase”.

⁵⁸ “It exists only because a common element – *mutuum* – has already been recognized among the members of a community”.

confiança instituída e renovada através do tempo, da pluralidade ordenada, da benevolência compartilhada. A reciprocidade, por sua vez, acontece no momento do encontro com o outro, na busca de estabelecer uma relação que poderá ser de confiança ou de conflito. Para Hénaff, a reciprocidade corresponde ao “renascer constantemente do momento da gênese e do risco, enquanto que a mutualidade é o momento do resultado e do equilíbrio adquirido⁵⁹” (2010, p. 19, tradução nossa).

Além disso, de acordo com Hénaff (2010), a reciprocidade é sempre dupla e implica na relação de ação e reação entre o eu e o outro. Neste sentido, de acordo com a abordagem pragmática do autor, a alteridade é um acontecimento, um fato. Isto significa que o vínculo social não está dado, isto é, não pode ser produzido, preservado e nem determinado pelas instituições. Do contrário, a cada vez deve ser constituído ou renovado por meio de uma ação recíproca entre os agentes envolvidos. Para Hénaff,

a obrigação social aparece na resposta dada por um agente à ação de outro agente [...]. [Ademais], ‘a sociedade existe onde quer que haja uma ação recíproca entre vários indivíduos’. [Portanto], a norma se manifesta e se reafirma na relação consigo mesma. Não importa o quão imperioso que seja, ela não é determinada por um mecanismo autônomo⁶⁰ (2010, p. 19, tradução nossa).

Por conseguinte, Hénaff (2010) entende que há uma indeterminação na relação de alteridade. Ainda que a norma seja prescritiva, a resposta do outro é imprevisível, pois tanto pode ser de aceitação quanto de rejeição. Neste sentido, para o autor, é porque a alteridade do outro significa “um limite absoluto à minha própria ação, [que] a relação de reciprocidade é inaugural, inevitável, e não previsível. O outro não pode ser inferido, sua

⁵⁹ “It is the constantly reborn moment of genesis and of risk, whereas mutuality is the moment of the result and of acquired equilibrium”. Neste sentido, Racca assinala que “concepire [...] attualmente e validamente, una norma della reciprocità significa, innanzitutto, ridefinire strutture di coesione e regolazione sociale che siano in grado di far integrare, all’interno di uno stesso gruppo sociale tipologie identitarie differenti, garantendo a tutti la stessa accessibilità al legame sociale” (2010, p. 4).

⁶⁰ “The social obligation appears in the reply given by of one agent to the action of another agent [...] ‘Society exists wherever there is reciprocal action between several individuals’. The norm is manifested and reaffirmed in the relationship itself. No matter how imperative it may be, it is not determined by an autonomous mechanism”.

existência é um evento que me afeta⁶¹” (HÉNAFF, 2010, p. 20, tradução nossa).

Por outro lado, Hénaff (2010) afirma ser possível, por meio da norma de reciprocidade, que cada parceiro possa inventar um vínculo que permite transgredir a distância que separa o eu do outro. O autor esclarece que “o outro, assim, me convida para abrir o pacto ou para entrar na convenção que eu assino segundo minha resposta. Em jogo está o reconhecimento de um parceiro e do outro, de um pelo outro, em uma relação dual de desafio e confronto agonístico: aceitação ou rejeição⁶²” (HÉNAFF, 2010, p. 19, tradução nossa).

Enfim, para Hénaff (2010), a relação de reciprocidade é o ato inaugural do reconhecimento e, enquanto tal, ela possibilita a abertura da relação dual para a relação plural da mutualidade, que envolve todo um grupo ou comunidade. De acordo com o autor, a “pluralidade começa com dois agentes antes que se estenda até o grupo inteiro⁶³” (2010, p. 20, tradução nossa).

Neste ponto, após examinarmos os principais argumentos de Hénaff acerca da reciprocidade e de sua crítica à distinção ricœuriana entre mutualidade e reciprocidade, entendemos que algumas considerações são necessárias:

a) a distinção proposta por Hénaff – entre mutualidade e reciprocidade – não parece ser a distinção entre dois conceitos, mas entre dois níveis de um mesmo conceito, dado que, para Hénaff, a mutualidade também “pode ser dupla (como no amor mútuo); mas, neste caso a dualidade é apenas o primeiro módulo em uma relação plural⁶⁴” (2010, p 17, tradução nossa). Além disso, observamos que – não é apenas no caso do amor mútuo – a mutualidade é sempre a consequência lógica da reciprocidade

⁶¹ “An absolute limit to my own action, the relationship of reciprocity is inaugural, inevitable, and non-predictable. The other cannot be inferred; his existence is an event that affects me”.

⁶² “The other thus calls on me to open the pact or to enter the convention that I sign by my reply. At stake is the recognition of one partner and of the other, of one by the other, in a dual relationship of challenge and agonistic confrontation: acceptance or rejection”.

⁶³ “Plurality begins with two agents before it extends to the entire group”.

⁶⁴ “It can be dual (as in mutual love); but in that case duality is merely the first module in a plural relationship”.

positiva⁶⁵, isto é, a formação de um grupo. Disso resulta que a mutualidade é dependente – talvez até um derivado – da reciprocidade.

b) Ao afirmar que a reciprocidade é dual e agonística, isto é, um mecanismo de ação/reação ou ataque/resposta, segundo o qual uma ação sempre depende da ação de outro agente, Hénaff está levando em consideração as situações em que não é possível responder, como no caso da tortura e do assassinato? Entendemos que a afirmação hénaffiana, de que a norma de reciprocidade é “a complementaridade entre direitos e deveres⁶⁶” (HÉNAFF, 2010, p. 19, tradução nossa) dos agentes da troca não responde suficientemente esta questão.

c) Hénaff (2010) entende que a mutualidade é simétrica e, portanto, pertence à ordem da justiça. Neste caso, a simetria é multiplicada ao ponto de se propagar após a superação de conflitos, configurando um estado de paz. Muito embora Hénaff afirme que este é o sentido literal empregado por Ricœur (2004b) para a frase – estado de paz –, entendemos que há aqui uma clara distinção entre os autores. Primeiro porque, para nosso autor, é no *ágape* e não na justiça que se fundamentam os estados de paz. Em segundo lugar, para Ricœur, os estados de paz não permanecem, eles apenas significam uma trégua aos conflitos do cotidiano.

d) de acordo com Hénaff (2012), Ricœur em *Soi-même comme un autre* elaborou um enunciado normativo para a coletividade humana ao propor a visada da vida boa com e para os outros em instituições justas; e, além disso, “a questão do reconhecimento, que está no núcleo do dom cerimonial, se encontra fundamentalmente implicada no enunciado normativo⁶⁷” (HÉNAFF, 2012, p. 230, tradução nossa) formulado por

⁶⁵ Para Hénaff (2010), a reciprocidade pode ser positiva ou negativa, dependendo da situação de interlocução entre os dois agentes envolvidos, que pode ser benevolente ou hostil. Quando for benevolente e solidária, a reciprocidade pode dar origem a um grupo, isto é permanecer, ter continuidade, se tornar mutualidade; mas, quando for hostil, deve ser interdita. Isto significa, para o autor, que “that temporality has in fact two sides : a positive side observed in the exchange of gifts, and a negative side manifested in vengeance or in war. But in both cases that temporality is open to an unrestricted possibility of starting up again. In the case of positive reciprocity, it is important for that openness to be institutionally ensured and preserved [...]. In the case of negative reciprocity, on the other hand, it is important to set temporal limits to the logic of reply” (HÉNAFF, 2010, p. 15).

⁶⁶ “The complementariness between rights and duties”.

⁶⁷ “La question de la reconnaissance, qui est au cœur du don cérémoniel, se trouve fondamentalement impliquée dans l'énoncé normatif”.

Ricœur. De nossa parte, entendemos que, de fato, Ricœur fundamenta sua ‘pequena ética’ na simetria da amizade, da solicitude, da Regra de Ouro e do imperativo categórico; ele entende que também a justiça só pode ser estabelecida, se forem consideradas situações de igualdade e de equidade. Contudo, Ricœur (1990c) não tem o intuito de estabelecer um enunciado normativo ou uma norma de reciprocidade, em *Soi-même comme un autre*. Isto se verifica pelo fato de que ele considera a Regra de Ouro enquanto a regra de reciprocidade por excelência e sequer distingue os conceitos de mutualidade e de reciprocidade, utilizando-os como sinônimos. Ademais, Hénaff (2012) parece desconsiderar que, neste contexto, a questão do reconhecimento não está no centro da discussão, mas só aparece ao final do texto, com uma conotação fortemente hegeliana, isto é, no sentido da luta por reconhecimento: “a mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, se refletindo na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura do reconhecimento”⁶⁸ (RICŒUR, 1990c, p. 344, tradução nossa)”.

Por conseguinte, esta interpretação pragmática – da parte de Hénaff – não continua presa ao enigma da retribuição e à instituição de normas que antecedem o reconhecimento do outro? O reconhecimento depende então da intermediação de uma norma pré-estabelecida, como em um jogo⁶⁹? Neste sentido, se a reciprocidade está fundada em uma norma, então ela é de fato assimétrica, como pretende Hénaff? Do contrário, percebemos que uma norma, de imediato, estabelece igualdade de condições entre ambos os agentes. Neste caso, a alteridade do outro seria preservada⁷⁰?

⁶⁸ “La mutualité dans l’amitié, l’égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l’estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance”.

⁶⁹ Para Ricœur, o reconhecimento se fundamenta em uma experiência efetiva, não em uma norma. Neste sentido, o autor afirma que “dans un rapport de cadeau, d’échange, de bienfait, nous avons une expérience vive de reconnaissance ; nous ne sommes plus en demande d’insatiable mais nous avons en quelque sorte le petit bonheur d’être reconnaissant et d’être reconnu” (2004c, p. 27).

⁷⁰ Um argumento semelhante a este – mas em outro contexto de discussão – pode ser verificado em um diálogo entre Hans Küng e Ricœur, publicado em 1998 e intitulado *Les religions, la violence et la paix, Pour une éthique planétaire*. Neste diálogo, no qual está em questão o *Manifesto para uma ética planetária*, de Küng, Ricœur questiona se uma norma universal – oriunda apenas dos pontos de convergência entre as religiões – não corre o risco de apagar os traços particulares de cada crença. Neste caso, os indivíduos se sentirão realmente como integrantes de uma realidade

e) Por último, salientamos a indagação de Hénaff: “podemos nos perguntar se Ricœur não está finalmente em via de se alinhar à radicalidade das posições de Levinas⁷¹” (2012, p. 221, tradução nossa). Neste sentido, Hénaff (2010) entende que o núcleo da argumentação de Ricœur (2004b), no que concerne à reciprocidade, é moral. Para Hénaff (2010), significa dizer que há uma desconfiança com relação à reciprocidade, uma vez que, ao instigar uma resposta, aparentemente ela indica a busca de uma vantagem. Por outro lado, para este autor, “a mutualidade parece mostrar mais generosidade e solidariedade, isto é, um desinteresse. Isto está próximo da concepção de reciprocidade como um movimento de retorno ao Mesmo, nos termos de Lévinas⁷²” (HÉNAFF, 2010, p. 17, tradução nossa).

Diante disso, questionamos se Ricœur está meramente assumindo as teses de Levinas, para o qual sempre reservou uma leitura crítica? E quanto a Husserl⁷³? Porque este autor não é criticado por Hénaff?

Neste ponto, entendemos que a abordagem fenomenológica pode contribuir para a questão da mutualidade e da reciprocidade, por meio da “descoberta” da assimetria – tanto no sentido do *alter ego*, quanto do totalmente outro – como algo que não pode ser apreendido e que, portanto, é anterior a qualquer enunciado normativo.

plural em que sua crença foi respeitada? Se não, esta norma será efetiva? Esta não é a mesma crítica que Ricœur (1990c) dirige à norma moral kantiana?

⁷¹ “On peut demander si Ricœur n'est pas finalement en train de s'aligner sur la radicalité des positions de Levinas”.

⁷² “Mutuality appears to show more generosity and solidarity, i.e. a lack of self-interest. This is close to the conception of reciprocity as a movement of return to the Same, in the terms of Levinas”. Sobre a questão da reciprocidade em Lévinas, Hénaff entende que “il faudrait donc paradoxalement affirmer que Levinas, en posant comme radicale et même infinie l'altérité d'autrui, se situe *de facto* dans l'espace de l'*agôn* – de ce qu'il appelle le *face-à-face* –, à ceci près qu'il destitue d'emblée le conflit en faveur d'une reconnaissance inconditionnelle d'Autrui par Moi” (2012, p. 123, grifos do autor).

⁷³ A respeito de Husserl, Hénaff não escreve um capítulo específico, mas relaciona-o a outros dois fenomenólogos, tributários de sua fenomenologia: Levinas e Marion. Primeiramente, Hénaff assinala que “le privilège de perspective du *Je* que Levinas, avec Husserl, situe dans le sillage du *cogito* cartésien ne se trouve pas récusé mas plutôt relayé et relancé” (2012, p. 125, grifo do autor). Em segundo lugar, ao mencionar a questão da pura doação, do dom sem troca, que identifica na fenomenologia de Marion, Hénaff afirma que “toute son entreprise phénoménologique peut se résumer dans la formule qu'il propose lui-même : « autant de réduction, autant de donation. » Le terme « réduction » devant évidemment se comprendre ici dans le sens précis que lui a conféré Husserl!” (2012, p. 153, grifos do autor).

5.6 A assimetria originária

A tese que tentamos defender – em contraposição a Hénaff – é a de que a assimetria da mutualidade é o pressuposto para a alteridade e, consequentemente, a garantia do reconhecimento mútuo em Ricœur. A este respeito, nosso autor assinala que “o elogio da reciprocidade [...] corre o risco de se basear no esquecimento da insuperável diferença que faz que um não seja o outro⁷⁴” (2004b, p. 242, tradução nossa). Entendemos que esta afirmação ricœuriana pode significar uma forte objeção a Hénaff (2010), que, por sua vez, subordina tanto o reconhecimento, quanto a alteridade a uma norma de reciprocidade. Sendo assim, pretendemos evidenciar que o empreendimento de Ricœur (2004b) consiste em uma “resistência que opõe à ideia de reciprocidade a assimetria originária que se aprofunda entre a ideia do um e a ideia do outro⁷⁵” (2004b, p. 241, tradução nossa).

Ademais, nossa tese parece andar na contramão da leitura de outros intérpretes de Ricœur, como a de Rabuske, a de Riva, a de Cesar, a de Barbero e a de Grzibowski⁷⁶. Rabuske assevera que Ricœur defende uma reciprocidade simétrica de egos análogos entre si: “Ricœur apresenta uma dialética entre ipseidade e alteridade, dinamizando a analogia dos egos” (RABUSKE, 1995, p. 147). Riva, por sua vez, apresenta uma interpretação muito próxima à de Rabuske, isto é, que, “para Ricœur [...], o sentido do outro se constitui a partir do eu, e se atinge como um ‘outro eu’, no interior

⁷⁴ “L’*éloge* de la *réciprocité* [...], risque de reposer sur l’*oubli* de l’*indépassable* différence qui fait que l’un n’est pas l’autre”.

⁷⁵ “*Résistance* qu’oppose à l’*idée* de *réciprocité* la *dissymétrie* originaire qui se creuse entre l’*idée* de l’un et l’*idée* de l’autre”.

⁷⁶ A respeito destas interpretações, entendemos que todas partem de uma consideração sobre a necessidade de superar a assimetria com o intuito de entender e/ou apresentar a ética ricœuriana, ao passo que desconsideram os pressupostos assimétricos que antecedem a ética – e também a moral e a justiça – e que são fundamentais tanto para o reconhecimento, quanto para a alteridade. Esta interpretação por um viés ético fica evidenciada, por exemplo, quando a distinção basilar entre mutualidade e reciprocidade não é considerada. Por exemplo, Grzibowski afirma que “chama atenção a descrição realizada por Ricœur sobre a economia do dom. Existe uma clara intenção de evidenciar a relação ética ‘entre’ sujeitos. Ele coloca a questão da alteridade no mesmo patamar da identidade [...]. Em meu modo de ver, é aqui que Ricœur consolida a ética fenomenológica quando descreve sobre a economia do dom – mutualidade e reconhecimento mútuo à alteridade. Esta perpassa por uma reciprocidade/mutualidade não mercantil pontuada pelo ‘sem-preço’ e, assim sendo, afirma *como* deve ser a sociedade, marcada a partir do respeito mútuo. Por isso, propõe uma sociedade alternativa ao invés de uma sociedade mercantil” (2014, p. 116, grifos do autor).

de uma relação simétrica de perfeita igualdade⁷⁷ (1999, p. VII, tradução nossa, grifo do autor). Cesar afirma que, em Ricœur, o reconhecimento do outro é “a superação da radical dissimetria entre o si e o outro, é percorrer o caminho que conduz da dissimetria à reciprocidade” (2008, p. 06). Barbero (2012) assinala que a reciprocidade está no âmbito da solidariedade e da estima social e é o conceito no qual se fundamenta o reconhecimento, pois envolve tanto a esfera da afetividade, quanto a esfera jurídica, além de conferir à alteridade um caráter conflitual. Grzibowski entende que o objetivo de Ricœur no *Percurso do reconhecimento* “é trazer para o debate a questão do reconhecimento, buscando superar a ideia de luta e a assimetria, como entende a filosofia, e apresentar pressupostos naturais à reciprocidade e ao reconhecimento mútuo a partir da economia do dom” (2014, p. 110). Ademais, para Grzibowski (2014) a luta e a dissimetria são obstáculos que devem ser sobrepujados em favor do reconhecimento.

No entanto, estas cinco interpretações parecem ser mais tributárias à tese de Hénaff – reconhecimento recíproco – que à tese de Ricœur – reconhecimento mútuo. Contra estas interpretações, novamente sustentamos a tese de que, em Ricœur, não há primazia da simétrica reciprocidade com relação ao reconhecimento. Porém, o que isto significa? Nossa hipótese é a de que a simetria oculta uma forma de desconhecimento do outro. Então, é tão somente para confirmar a alteridade que o primado do reconhecimento deve ser posto ao lado da assimetria? Neste contexto, a individualidade e a intimidade – de si mesmo e do outro – serão preservadas?

Primeiramente, o reconhecimento mútuo⁷⁸, de acordo com Ricœur, pode ser entendido “como uma luta entre o desconhecimento de outrem, ao

⁷⁷ “Per Ricœur [...], il senso dell'altro si costituisce a partire dall'io, e si raggiunge come un 'alter ego', all'interno cioè di una relazione simmetrica di perfetta uguaglianza”.

⁷⁸ O reconhecimento perfaz um itinerário que, segundo Ricœur (2004b) deve abranger tanto o reconhecimento de si pelo outro, quanto o reconhecimento do outro pelo si. Por um lado, o reconhecimento do si pelo outro significa o reconhecimento de sua identidade. Isto significa, de acordo com nosso autor, que “être reconnu, si cela arrive jamais, serait pour chacun recevoir l'assurance plénière de son identité à la faveur de la reconnaissance par autrui de son empire de capacités” (RICŒUR, 2004b, p. 383). Neste sentido, verificamos que o autor propõe um complemento entre luta por reconhecimento e reconhecimento mútuo na troca de dons. Este complemento significa, em primeira instância, o reconhecimento “d'identité dans la mutualité pour laquelle les Grecs réservaient le magnifique pronom *allelôï*-adverbe *allèlôn*: « les uns les autres », « l'un l'autre »” (2004b, p. 384, grifos do autor). Por outro lado, Ricœur assinala que “l'altérité est à son comble dans la mutualité” (2004b, p. 384). Neste ponto, a luta por reconhecimento novamente assume um papel central na medida em que traz à tona o conflito inerente à alteridade. Por outro lado,

mesmo tempo que uma luta pelo reconhecimento de si mesmo pelos outros⁷⁹ (2004b, p. 394, tradução nossa), que se inicia no interior da *Anerkennung* hegeliana. Neste sentido, Honneth (2003) enfatiza que são os sentimentos negativos, em especial, o desprezo, que impulsionam o conflito e motivam a luta por reconhecimento. Disso resulta, para Ricœur, que

com o desprezo, a incorporação do negativo à conquista do reconhecimento é inteira. Ousaríamos falar aqui do trabalho do desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nesta implicação do desconhecimento no reconhecimento que se funda a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma⁸⁰ (2004b, p. 395, tradução nossa).

Em segundo lugar, Ricœur (2004b) entende que o desprezo enquanto figura do desconhecimento, atinge sua plenitude na luta pelo reconhecimento. A luta, motivada por um conflito permanente, possui um caráter inacabado, devido às possíveis experiências efetivas da troca no dom e no contradom enquanto figuras privilegiadas dos estados de paz. Antes infundável, agora a luta pode ser, se não abolida, pelo menos interrompida em algum momento. Isto se deve ao fato de que o dom e o contradom estão permeados pela alteridade, à medida que são tributários da mutualidade.

Em terceiro lugar, a reciprocidade é uma forma dissimulada de desconhecimento (RICŒUR, 2004b). Recordamos, neste ponto, a crítica de Anspach (2002) que situa o mercado enquanto mediador absoluto da reciprocidade sob a forma da impessoalidade. Diante disso, Ricœur defende “a ideia de uma mutualidade exercida ‘entre’ os protagonistas da troca contra sua redução a uma figura da reciprocidade na qual a relação opera a um

as tréguas à luta são possibilitadas pelo horizonte de reconciliação vislumbrado na troca de dons. Disso resulta, para Ricœur, que “les figures de l’altérité sont innombrables au plan de la reconnaissance mutuelle ; [...] entrecroisent la conflitualité et la générosité partagée” (2004b, p. 385).

⁷⁹ “Comme une lutte entre la méconnaissance d’autrui en même temps qu’une lutte pour la reconnaissance de soi-même par les autres”.

⁸⁰ “Avec le mépris, l’incorporation du négatif à la conquête de la reconnaissance est entière. On oserait parler ici du travail de la méconnaissance dans la conquête de la reconnaissance. C’est dans cette implication de la méconnaissance dans la reconnaissance que se noue l’expression de lutte pour la reconnaissance : la conflitualité en est l’âme”.

nível transcendente em relação às transações entre doadores e donatários⁸¹ (2004b, p. 396, tradução nossa, grifo do autor).

Ao mesmo tempo em que Ricœur (2004b) advoga em favor da ideia de reconhecimento mútuo, assegurada pelo dom enquanto presente dado, também adverte que a questão da dissimetria originária entre o eu e o outro não deve ser esquecida⁸², porque ela traz consigo o pressuposto básico da alteridade. Isto significa, para nosso autor, que até mesmo

na festividade da troca de dons, o outro permanece inacessível em sua alteridade enquanto tal. Desconhecido, reconhecido, o outro permanece desconhecido em termos de apreensão originária da essência do si mesmo. Esse desconhecimento não é o de alguém, mas da dissimetria na relação entre eu (*moi*) e o outro⁸³ (RICŒUR, 2004b, p. 397, tradução nossa).

Neste ponto, Ricœur (2004b) entende que é preciso estabelecer uma retomada da discussão que foi superdimensionada ao ponto de questionar todo o empreendimento fenomenológico. Trata-se da dificuldade encontrada pela fenomenologia em superar o problema da assimetria originária entre o eu e o outro, para constituir a ideia de reciprocidade, por sua vez, essencial na formação das ideias de comunidade, de verdade e de justiça⁸⁴.

⁸¹ “L’idée d’une mutualité exercée « entre » les protagonistes de l’échange contre sa réduction à une figure de la réciprocité où le rapport opère à un niveau transcendant par rapport aux transactions entre donateurs et donataires”.

⁸² “Dissymétrie qui voudrait se faire oublier dans le bonheur du « l’un l’autre »” (RICŒUR, 2004b, p. 396). Neste ponto, entendemos que a crítica dirigida a Ricœur (2004b) por Hénaff (2010) – acerca da unilateralidade da mutualidade – não procede. Para Ricœur a “dissymétrie [...] n’abolit pas la réciprocité en tant que mutualité” (2004b, p. 396). Entendemos aqui a reciprocidade meramente enquanto ação recíproca inerente à mutualidade. Se a dissimetria anulasse a ação recíproca, então tornar-se-ia unilateral. Muito embora a mutualidade não obedeça aos critérios da reciprocidade mercantil – como prazo estipulado e equivalência monetária nas trocas –, uma vez que o presente dado é retribuído, ou ainda, que o perdão pedido torna-se perdão concedido, a ação evidentemente torna-se recíproca.

⁸³ “Dans la festivité de l’échange des dons, l’autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle. Méconnu, reconnu, l’autre reste inconnu en termes d’appréhension originaires de la mienneté du soi-même. Cette méconnaissance n’est pas celle de quelqu’un, mais de la dissymétrie dans la relation entre moi et l’autre”.

⁸⁴ A respeito do problema de superar a dissimetria para constituir a reciprocidade, Ricœur afirma que, em Husserl (1996), se trata de um “caractère laborieux de la dérivation ultérieure de l’idée d’une nature commune, au sein de laquelle je m’apparais moi-même autre parmi les autres, puis de celle de « communautés » qu’on peut dire intermondiques” (2004b, p. 398). Por outro lado, em Levinas (1980), Ricœur assinala que é sobre a questão da “éthique primordiale, qui accorde la première parole à l’Autre, que se détachent les difficultés relatives au thème du tiers, agent de la justice et de la vérité. Ces difficultés, symétriques de celles rencontrées par Husserl dans la cinquième Méditation cartésienne, sont elles aussi aisément portées au débit d’une philosophie réputée incapable de s’élever de la dissymétrie entre le moi et l’autre à leur réciprocité et mutualité” (2004b, p. 399, grifo do autor).

Conforme já salientado anteriormente, há uma oposição entre duas versões desta assimetria originária. Do lado de Husserl, o polo de referência está no eu; do lado de Levinas, no outro em direção ao eu. Segundo Ricœur (2004b), esta divergência necessariamente deve ser deixada de lado em nome de uma abordagem que desvele a riqueza da assimetria no que concerne ao problema do reconhecimento. Nesse sentido, o autor avalia que simplesmente optar por um polo ou pelo outro “torna vã e estéril toda que-rela concernente à preeminência de uma leitura sobre a outra⁸⁵” (RICŒUR, 2004b, p. 397, tradução nossa).

Husserl, no texto *Meditações cartesianas*, mais precisamente na *Quinta meditação*, alcança o estado egológico da consciência, por meio do recurso à objeção ao solipsismo. Isto significa, para Ricœur, que a alteridade deve ser constituída “em’ e ‘pela’ consciência de si, sem outro ponto de referência que a ‘esfera de pertencimento’ que tão somente pode ser dita originária⁸⁶” (2004b, p. 398, tradução nossa, grifos do autor). Neste sentido, a experiência que o si tem do outro só pode se constituir na apreensão analogizante, por meio do emparelhamento. No entanto, a experiência originária que o outro tem de si mesmo jamais poderá ser acessada por um eu que não deste outro. Sendo assim, de acordo com a tese husserliana da analogia, somente o eu aparece a si mesmo como apresentado; o outro, mesmo sendo análogo ao eu – *alter ego* – somente pode ser apercebido, pois é inacessível ao eu⁸⁷. Esta experiência originária do *ego*, intransponível para o *alter ego*, nada mais é do que a primeira versão da assimetria originária.

Por outro lado, a segunda versão da assimetria concerne a dois textos levinasianos *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser ou mais-além da essência*. Ricœur (2004b) enfatiza o subtítulo do primeiro texto: *Ensaio sobre a exterioridade*. A exterioridade corresponde ao apelo originariamente ético

⁸⁵ “Rend vaine et stérile toute querelle concernant la prééminence d’une lecture sur l’autre”.

⁸⁶ “ « Dans » et « par » la conscience de soi, sans autre point de référence que « la sphère d’appartenance » qui seule peut être dite originaire”.

⁸⁷ Ricœur assinala que “le caractère laborieux de cette phénoménologie d’autrui [...], nous autorise, au terme de notre propre entreprise, à en retourner le sens et à y discerner un puissant rappel à l’ordre, quand l’éloge de la reconnaissance mutuelle invite à oublier cette asymétrie originaire du rapport entre moi et autrui, que même l’expérience des états de paix ne réussit pas à abolir” (RICŒUR, 2004b, p. 398).

e oriundo da voz do outro. Neste sentido, nosso autor entende que “a alteridade de outrem não é perceptiva, sob pena de deixar sua diferença ser absorvida pelo império da ideia de totalidade, desdobrada pela ideia de ser das ontologias. É no modo ético da interpelação que o eu é chamado à responsabilidade pela voz do outro⁸⁸” (RICŒUR, 2004b, p. 399, tradução nossa).

A respeito do segundo texto, *Outramente que ser ou mais-além da essência*, Ricœur considera que Levinas (2012) aprofunda e radicaliza ainda mais a noção de exterioridade por meio da ideia do *autrement*, segundo a qual “o ‘dizer’ ético não cessa de se proteger do ‘dito’ articulado, cada um à sua maneira, por meio da semântica e da ontologia⁸⁹” (2004b, p. 399, tradução nossa, grifos do autor). Portanto, a segunda versão da assimetria consiste no conceito de ética primordial, segundo o qual a primeira palavra é sempre dada ao outro.

Neste ponto, Ricœur (2004b) entende que o aspecto central da discussão não diz respeito a discernir se a primazia pertence a Husserl ou a Levinas. Para nosso autor, a questão recai em demonstrar que ambas as versões da dissimetria, descobertas pelos mestres da fenomenologia, devem ser transformadas em um “aviso dirigido a toda concepção do primado da reciprocidade sobre a alteridade [...] dos protagonistas da troca⁹⁰” (RICŒUR, 2004b, p. 400, tradução nossa). Assim, não se trata mais de suplantar a assimetria para entender a reciprocidade e a mutualidade. Do contrário, o desafio é integrar a dissimetria na mutualidade. Este desafio corresponde à hipótese de Ricœur, a saber: “que a descoberta desse esquecimento da dissimetria originária é benéfica para o reconhecimento sob sua forma mútua⁹¹” (2004b, p. 400, tradução nossa).

⁸⁸ “L’altérité d’autrui n’est pas perceptive, sous peine de laisser sa différence être absorbée dans l’empire de l’idée de totalité, déployée par l’idée d’être des ontologies. C’est sur le mode éthique de l’interpellation que le moi est appelé à la responsabilité par la voix de l’autre”.

⁸⁹ “Le « dire » éthique ne cesse de se retrancher du « dit » qu’articulent chacune à sa façon la sémantique et l’ontologie”.

⁹⁰ “Avertissement adressé à toute conception du primat de la réciprocité sur l’altérité [...] des protagonistes de l’échange”.

⁹¹ “Que la découverte de cet oubli de la dissymétrie originaire est bénéfique à la reconnaissance sous sa forme mutuelle”.

O problema reside no sentido do “entre”, enquanto elemento decisivo na distinção entre reciprocidade e mutualidade. Do lado da mutualidade, a relação de troca acontece “entre” protagonistas, ao passo que, do lado da reciprocidade, os atores individuais exercem apenas um papel intermediário, enquanto vetores de uma forma puramente lógica e transcendente de circulação de bens. Isto significa, para Ricœur, que “é no ‘entre’ da expressão ‘entre protagonistas da troca’ que se concentra a dialética da dissimetria entre eu e outrem e a mutualidade de suas relações. E é para a plena significação deste ‘entre’ que contribui a integração da dissimetria à mutualidade na troca de dons⁹²” (2004b, p.400, tradução nossa, grifos do autor).

Ricœur (2004b) entende que a assimetria integrada à mutualidade acarreta em três contribuições fundamentais para a questão do reconhecimento e da alteridade. A primeira é assegurar a insubstituibilidade de cada um dos protagonistas da troca. Para o autor, “um não é outro; trocam-se os dons, mas não os lugares⁹³” (RICŒUR, 2004b, p. 401, tradução nossa).

A segunda contribuição é garantir o respeito à intimidade, por meio de uma justa distância que é preservada no interior da mutualidade. Sendo assim, a mutualidade fica protegida de uma possível “união fusional, quer seja no amor, na amizade ou na fraternidade em escala comunitária ou cosmopolita⁹⁴” (RICŒUR, 2004b, p. 401, tradução nossa).

A terceira contribuição serve para coadunar as duas anteriores, à medida que demarca duplamente o local da assimetria na alteridade por meio da gratidão, que, por sua vez, não encontra fundamento no dar e nem no retribuir, mas no receber. Para Ricœur, é no receber, enquanto local da gratidão, que “a dissimetria entre o doador e o donatário é duas vezes afirmada; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele

⁹² “C’est dans le « entre » de l’expression « entre protagonistes de l’échange » que se concentre la dialectique de la dissymétrie entre moi et autrui et la mutualité de leurs rapports. Et c’est à la pleine signification de ce « entre » que contribue l’intégration de la dissymétrie à la mutualité dans l’échange des dons”.

⁹³ “L’un n’est pas l’autre ; on échange des dons, mais non des places”.

⁹⁴ “Union fusionnelle, que ce soit dans l’amour, l’amitié et la fraternité à l’échelle communautaire ou cosmopolite”.

que entrega. É no ato de receber e na gratidão que ele suscita que esta dupla alteridade é preservada⁹⁵ (RICŒUR, 2004b, p. 401, tradução nossa).

Enfim, entendemos que aqui nossa tese encontra respaldo e justificação. Para Ricœur, mutualidade e reciprocidade coexistem, sendo que a primeira significa a troca “entre” indivíduos e a segunda é situada pela norma “acima” dos indivíduos.

Hénaff, por sua vez, entende que a mutualidade somente é possível como continuidade de uma ação recíproca positiva entre dois agentes. O mesmo vale para o reconhecimento recíproco, que, muito embora seu caráter cerimonial, é entendido como um mecanismo agonístico de ação e reação. Neste contexto, Hénaff considera que a generosidade e a gratidão significam unilateralidades, ou seja, impossibilitam a alteridade.

De nossa parte, entendemos, com Ricœur, que é exatamente o contrário. Primeiramente, o ‘aviso’ ricœuriano de que não pode haver primazia da reciprocidade sobre a alteridade dos protagonistas da troca de dons significa que uma teoria ou uma norma não é capaz de dar conta do “abismo” existente entre eu e o outro, pois tende a esquecer diferenças de modo que a reciprocidade se torne “positiva”. Este abismo é a assimetria originária, que preserva simultaneamente a intimidade e a insubstituibilidade do outro.

Finalmente, o reconhecimento mútuo se fundamenta na relação entre protagonistas e é corroborado por meio da generosidade e da gratidão. O que isto significa? Que está fundado em uma experiência efetiva do “estar com” e não em uma norma. Por conseguinte, o reconhecimento não pode ter como pressuposto a reciprocidade, sob pena de anular a alteridade em favor da norma. Não é a norma de reciprocidade que antecede o reconhecimento, mas a assimetria da mutualidade.

⁹⁵ “La dissymétrie entre le donateur et le donataire est deux fois affirmée ; autre est celui qui donne et celui qui reçoit ; autre celui qui reçoit et celui qui rend. C’est dans l’acte de recevoir et dans la gratitude qu’il suscite que cette double altérité est préservée”.

Conclusão

A presente pesquisa teve por objetivo demonstrar a relevância da questão da assimetria em Ricœur. A este respeito, verificamos que, do confronto entre dissimetria e simetria, resultou a tese da assimetria originária. Para tanto, a reciprocidade concedeu a primazia à mutualidade, de modo que a simetria não conferisse prioridade à norma ante a pessoa. Do mesmo modo, a mutualidade não permitiu que a negação e o menos-prezo reduzissem o reconhecimento mútuo a um desconhecimento originário.

Primeiramente, enfatizamos a centralidade do conceito de solicitude em sua relação dupla com a segunda formulação do imperativo categórico, isto é, subordinação e complementaridade. Neste contexto, a questão da simetria entre o si e o outro é posta em evidência na medida em que Ricœur traz à tona conceitos como amizade, solicitude, similitude, simpatia, respeito, reciprocidade, humanidade, contrato, igualdade, equidade e justiça. Em segundo lugar, notamos que a simetria passou de fundamento da ética para o principal alvo a ser atingido pela fenomenologia, uma vez que, para esta última, a dissimetria entre o *ego* e o *alter* pareceu ser insuperável.

Em segundo lugar, a sombra do desconhecimento do outro pelo si e do si pelo outro ocultou o reconhecimento de tal forma que, aparentemente, somente por um contrato guiado pelo medo da violência e da morte, tornar-se-ia possível restabelecer as condições para uma convivência pacífica. Diante disso, muito embora os inevitáveis conflitos cotidianos entre o si e o outro, verificamos, com Ricœur, a possibilidade de instituir um fundamento moral, já não mais ancorado no medo, mas no desejo de reconhecimento. Entretanto, este desejo significa o móbil para a luta, na medida em que é na oposição de consciências que elas se reconhecem

reciprocamente. Isto significa, para nosso autor, ser “tentado a pensar que a oposição das consciências é a chave de sua alteridade; [neste contexto, as consciências são] outras porque cada uma busca a morte da outra” (RICŒUR, 2009, p. 319). Daí resulta o problema da consciência infeliz, que ao não ser reconhecida pela outra consciência, sofre o desprezo ao seu nível mais fundamental, o da sua própria identidade. Sendo assim, a luta torna-se uma permanente busca por reconhecimento, sempre sob o risco de tornar-se violenta.

Em terceiro lugar partimos da constatação ricœuriana de que a luta está muito mais em concordância com a realidade cotidiana do que a comiseração, ou seja, os conflitos são inevitáveis e sempre existirão. Todavia, disso não resulta que a questão do reconhecimento esteja fadada a recair no desconhecimento. Do contrário, experiências de reconhecimento mútuo – nas quais a alteridade confirma-se pela positividade – são possíveis, muito embora sejam raras. Tratam-se das trocas “entre” pessoas, caracterizadas pela generosidade do dom e pela gratidão do contradom. Estas experiências de reconhecimento “pacífico” estão fundadas em uma dialética entre *ágape* e justiça que, por sua vez, põem em jogo dois conceitos fundamentais, quais sejam: reciprocidade e mutualidade. Inicialmente indistintos no pensamento de Ricœur, é exatamente da distinção entre estes conceitos que resulta uma tentativa de decifrar o enigma da obrigação da retribuição intrínseca ao dom. O autor entende que, por um lado, a obrigação não recai sobre algum tipo de força mágica oculta; por outro lado, também não se trata de uma regra de troca simples, isto é, uma reciprocidade absoluta, fundada na impessoalidade do mercado moderno. A este respeito, é da comparação entre troca mercantil e troca de dons que resulta a distinção entre a fenomenologia da mutualidade, centrada nas relações de troca entre indivíduos, e a lógica da reciprocidade, centrada nas relações sistemáticas das trocas mercantis.

Por último, defendemos a ideia de que a esfera mercantil não é absoluta, embora seja mais proeminente do que o domínio do dom. Este, por sua vez, sobrevém nas intermitências das trocas mercantis, por meio das

trocas de bens não comercializáveis, pautados pela categoria do sempre. As trocas de dons – em um contexto de busca insaciável por dinheiro –, significam uma libertação da relação entre pessoas – isto é, uma possibilidade de reconhecimento mútuo –, por meio do dom cerimonial recíproco. Contudo, não se trata de uma reciprocidade agonística, isto é, de uma absoluta simetria, na qual a norma precede a alteridade. Do contrário, a alteridade é posta em primeiro plano, através da assimetria da mutualidade, uma vez que o caráter cerimonial e festivo do dom traz consigo o significado de uma suspensão da luta por reconhecimento, por intermédio da generosidade e da gratidão. Estas, por sua vez, não resguardam a troca em si, mas a relação entre os protagonistas da troca. Neste sentido, julgamos importante observar o detalhe de que Ricoeur não menciona um ator principal, pois ambos são protagonistas, tanto o generoso, quanto o grato. De nossa parte, entendemos que aqui se mostra, sobretudo, o papel da dissimetria originária, isto é, preservar simultaneamente a insubstituibilidade do si mesmo e do outro sem, contudo, incidir em uma união fusional: a intimidade de cada um dos protagonistas é respeitada.

Referências

Bibliografia principal

RICCEUR, P. Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 59, n.4, p. 380-397, 1954.

_____. **Histoire et vérité**. Paris: Seuil, 1955.

_____. **Le conflit des interprétations**: essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

_____. Liberté. In: **Encyclopædia Universalis**. Paris, v. 9, p. 979-985, 1971.

_____. Volonté. In: **Encyclopædia Universalis**. Paris, v. 16, p. 943-947, 1973.

_____. The Problem of the Foundation of Moral Philosophy. **Philosophy Today**, Charlottesville, v. 22, n. 3, p. 175-192, 1978.

_____. **Du texte à l'action**: essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

_____. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P. et al. **Indivíduo e poder**. Tradução de Isabel Dias Braga. Lisboa: Edições 70, 1988a, p. 65-85.

_____. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Editora Rés, 1988b.

_____. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, 1989.

_____. Ethique et morale. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v.46, n.1, p. 5-17, 1990a.

_____. **Interpretação e ideologias**. Tradução de M. Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990b.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990c.

- _____. **Lectures 1: autour du politique.** Paris: Seuil, 1991a.
- _____. **O si-mesmo como um outro.** Tradução de Lucy M. César. São Paulo: Papirus, 1991b.
- _____. Paul Ricœur et l'acheminement vers le soi: Entretien avec Paul Ricœur. **Bulletin du Centre Protestant d'Études.** Genève, v. 43, n. 7, 1991c. Disponível em: <http://www.fondsRicœur.fr/uploads/medias/articles_pr/entretien-paul-Ricœur.pdf>. Entrevista concedida a Philippe Michaël de Saint-Cheron. Acesso em 5 jul. 2016.
- _____. **Oneself as another.** Tradução de Kathleen Blarney. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. De la métaphysique à la morale. **Revue de Métaphysique et de Morale,** Paris, v. 98, n. 4, p. 455-477, 1993.
- _____. L'etica ternaria della persona. In: RICCEUR, P. et al. **Persona, comunità e istituzioni:** dialettica tra giustizia e amore. Tradução de Attilio Danese. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, 1994.
- _____. **Leituras 1: em torno ao político.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995a.
- _____. **Réflexion faite.** Paris: Éditions Esprit, 1995b.
- _____. **Leituras 2: a região dos filósofos.** Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996a.
- _____. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia.** Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996b.
- _____. Connaissance de soi et éthique de l'action: rencontre avec Paul Ricœur. **Revue Sciences humaines,** n. 63, 1996c. Disponível em: <http://www.fondsRicœur.fr/uploads/medias/articles_pr/connaissance-de-soi.pdf>. Entrevista concedida a J. Lecomte. Acesso em: 14 abr. 2016.
- _____. **Sí mismo como otro.** Tradução de Carlos Palleiro. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1996d.

_____.; KÜNG, H. Les religions, la violence et la paix: pour une éthique planétaire. In: In-
sables dialogues. **Sens**, Paris, v. 228, n. 5. p. 211-230, 1998a.

_____. **La nature et la règle**: ce qui nous fait penser. Paris: Editions Odile Jacob, 1998b.

_____.; LEVINAS, E. Giustizia, amore e responsabilità: un dialogo tra Emmanuel Levinas
e Paul Ricœur. In: RIVA, F. **Il pensiero dell'altro**. Tradução de Maria Pastrello.
Roma: Edizioni Lavoro, 1999, p. 73-94.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oublié**. Paris: Seuil, 2000.

_____. **Le juste II**. Paris: Éditions Esprit, 2001a.

_____.; CHANGEUX, J. P. **La naturaleza y la norma**: lo que nos hace pensar. México:
Fondo de Cultura Económica, 2001b.

_____. **A L'école de la Phénoménologie**. Paris: J. Vrin, 2004a.

_____. **Parcours de la reconnaissance**: trois études. Paris: Editions Stock, 2004b.

_____. **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. Paris: UNESCO, 2004c.
Disponível em: < <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001375/137527fo.pdf>>.
Acesso em: 25 fev. 2016.

_____. Considération sur la triade: « le sacrifice, la dette, la grâce » selon Marcel Hénaff.
In : M. M. Olivetti. **Le don et la dette**. Padova: CEDAM, 2004d, p. 37-44.

_____. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo:
Loyola, 2006.

_____. **Amour et justice**. Paris: Éditions Points, 2008a.

_____. **O justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição. Tradução de Ivone C.
Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

_____. **O justo 2**: justiça e verdade e outros estudos. Tradução de Ivone C. Benedetti. São
Paulo, Martins Fontes, 2008c.

_____. **Outramente**: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Em-
manuel Levinas. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008d.

- _____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. 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. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010.v9n2p357/18737>>. Acesso em: 15 maio 2016.
- _____. **Ética e Moral**. Tradução de Antonio C. Amaral. Covilhã, LusoSofia, 2011a. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/Ricœur_paul_etica_e_moral_rpf1990.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2016.
- _____. O problema do fundamento da moral. Tradução de Gonçalo Marcelo. **Études Ricoëuriennes / Ricœur Studies**. Pittsburgh, v. 2, n. 2, p. 129-145, 2011b. Disponível em: <<http://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/110>>. Acesso em: 14 abr. 2016.
- _____. **Ricordare, dimenticare, perdonare**: l'enigma del passato. Bologna: Il Mulino, 2012.
- _____. **Anthropologie philosophique**: écrits et conférences 3. Paris: Seuil, 2013a.
- _____. **Ermeneutica delle migrazioni**: saggi, discorsi, contributi. Milano: Mimesis edizioni, 2013b.
- _____. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Bibliografia secundária

- ABEL, O. **Paul Ricœur**: a promessa e a regra. Tradução de Joana Chaves. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ANSPACH, M. R. **À charge de revanche**. Figures élémentaires de la réciprocité. Paris: Seuil, 2002.
- _____. Savez-vous à qui vous avez affaire ? De la vengeance au don, de l'offense au pardon. **Droit et Cultures**, Paris, v. 56, n. 2, jul/dez, p. 179-184, 2008. Disponível em: <<https://droit.cultures.revues.org/365>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

BARBERO, J. M. Paul Ricœur: la memoria y la promesa. In: Realidad y ficción: Paul Ricœur. **Revista Lindaraja**. Espanha, n. 4, ago 2005. Disponível em: <<http://www.filosofia.y.literatura.org/Lindaraja/Ricœur/martinbarbero.htm>>. Acesso em: 5 maio 2016.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: PAULUS, 2002.

BOLTANSKI, L. **L'Amour et la Justice comme compétences**. Paris: Métailié, 1990.

BRUGIATELLI, V. **Potere e riconoscimento in Paul Ricœur**: per un'etica del superamento dei conflitti. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2012.

CAMPANINI, G. Dall'estraneità alla prossimità. In: DANESE, A. (Org.). **L'io dell'altro**: confronto con Paul Ricœur. Genova: Marietti, 1993.

CESAR, C. M. A noção de “cuidado” em Paul Ricœur. In: V Encontro luso-brasileiro de bioética. **Anais eletrônicos**. Porto: UCP, 2008, p. 06. Disponível em: <<http://www.porto.ucp.pt/lusobrasileiro/actas/Constan%C3%A7a%20Marcondes.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2014.

CORÁ, E. J. Mutualidade e reciprocidade: a perspectiva ricœuriana frente à luta pelo reconhecimento. **Contemplação**, Marília, n. 2, p. 1-18, 2011. Disponível em: <<http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/11/12>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

_____. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética**: o encontro com a filosofia de Paul Ricœur. 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3409/1/000426931-Texto%20Completo-o.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2016.

_____.; REICHERT DO NASCIMENTO, C. Reconhecimento em Paul Ricœur: da identificação ao reconhecimento mútuo. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/viewFile/2178-4582.2011v45n2p407/22359>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

DA RE, A. L'aspirazione alla 'vita buona'. In: DANESE, A. (Org.). **L'io dell'altro**: confronto con Paul Ricœur. Genova: Marietti, 1993.

DOUEK, S. S. **Paul Ricœur e Emmanuel Levinas**: um elegante desacordo. São Paulo: Loyola, 2011.

FABRI, M. Da mônada ao social: a intersubjetividade segundo Levinas. **Cadernos IHU ideias**, ano 10, n. 174, p. 1-14, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/174cadernosihuideias.pdf>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

_____. Husserl, Levinas e a crise do projeto transcendental da modernidade. In: CREMONEZI, A. R.; BAPTISTELLA, R. (Org.). **Sociedade Pós-Moderna**: luzes e sombras. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011.

FERREIRA, A. B. H. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FIASSE, G. Asymétrie, gratuité et réciprocité. In: FIASSE, G. (Org.). **Paul Ricœur**: de l'homme faillible à l'homme capable. Paris: PUF, 2008, p. 119-156.

FORNARI, A. A respeito da raiz da narratividade em Paul Ricœur. Tradução de Paulo G. Gubert. In: WU, R.; REICHERT DO NASCIMENTO, C. (Org.). **Pensar Ricœur**: vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. (Org.). **A Hermenêutica Francesa**: Paul Ricœur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 129-134. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/colecaofilosofia/85-7430-282-1.pdf>>. Acesso em: 9 maio 2016.

GENTIL, H. S. Paul Ricœur: a presença do outro. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 6-15, 2008.

GODELIER, M. **L'enigma del dono**. Tradução de Guendalina Carbonelli. Milano: Jaca Book, 2013.

GRZIBOWSKI, S. Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricœur. **Impulso**, Piracicaba, v. 24, n. 59, jan/abr, p. 109-119, 2014. Disponível em: <<http://www.bibliotekevvirtual.org/revistas/Metodista-UNIMEP/IMPULSO/v24n59/v24n59a10.pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2016.

GUBERT, P. **Alteridade e reconhecimento mútuo em Paul Ricœur**: viver bem com e para o outro. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013a.

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

_____. **Filosofia real**. Tradução de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O sistema da vida ética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HÉNAFF, M. **Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale**. Paris: Belfond, 1991.

_____. **Le don des Philosophes: repenser la réciprocité**. Paris: Seuil, 2012.

_____. **Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie**. Paris: Seuil, 2002.

_____. On the norm of reciprocity. In: Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. **Teoria e Critica della Regolazione Sociale**, Catania, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>. Acesso em: 07 abr. 2016.

_____. Remarques sur la Règle d'or: Ricœur et la question de la réciprocité. In: **Paul Ricœur**. Paris: Editions de l'Herne, 2004, p. 326-337.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

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

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução de Maria G. Lopes e Souza. Porto: RÉS, 1985.

JERVOLINO, D. Prefazione. In: BRUGIATELLI, V. **Potere e riconoscimento in Paul Ricœur: per un'etica del superamento dei conflitti**. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2012.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KELLER, A. J. **Michaelis Dicionário escolar alemão**: alemão-português / português-alemão. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

KOJÈVE, A. **Introduction a la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

LAVELLE, L. **O erro de Narciso**. São Paulo: É Realizações, 2012.

LEFORT, C. **Les Formes de l'histoire**: essai d'anthropologie politique. Paris: Gallimard, 1978.

LEVINAS, E. Outramente que ser ou mais além da essência. Tradução de Cristiano Cerezer e Marcelo Fabri. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 5, n. 10, p. 156-186, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/109/pdf>>. Acesso em 26 mar. 2016.

_____. **Totalidade e infinito**. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Dentro il pensiero selvaggio**: l'antropologo e i filosofi: una conversazione con Marcel Hénaff. Tradução de Cristiano Casalini. Milano: Medusa, 2013.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-45.

LOUTE, A. Paul Ricoeur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité. In: Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. **Teoria e Critica della Regolazione Sociale**, Catania, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

MARCEL, G. **Être et Avoir**. Paris: Aubier, 1935.

MARCELO, G. Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition. **Études Ricœuriennes / Ricœur Studies**, Pittsburgh, v. 2, n. 1, p. 110-133, 2011. Disponível em: <<http://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/69/20>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MICHEL, J. A questão do sujeito em Ricœur e Deleuze. Tradução de Fernando Nascimento e Walter Salles. In: NASCIMENTO, F.; SALLES, W. (Org.). **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

_____. A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça?. **Revista Persona y Sociedad**, Santiago, v. 21, n. 3, 2007.

MONTAIGNE, M. **Ensaio**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MORATALLA, T. D. Cuerpo reconocido: el cuerpo en la hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricœur. **Investigaciones fenomenológicas**, Madrid, v. 2, p. 219-230, 2010. Disponível em: <http://www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/13_T_Domingo.pdf>. Acesso em: 2 maio 2016.

_____. Introducción. In: RICCEUR, P. **Amor y Justicia**. Introdução e tradução de Tomás D. Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1993, p. 9-12.

MOUNIER, E. **O Personalismo**. Tradução de João Bénard da Costa. Lisboa: Livraria Moraes, 1964.

PELIZZOLI, M. L. **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará de Minas: Virtual Books, 2003. Disponível em: <<http://www.revistaliteraria.com.br/platao/apologia.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

_____. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFB, 1980.

PONS, Sophie. **Apartheid**. L'aveu et le pardon. Paris: Bayard, 2000.

- RABUSKE, E. A. Intersubjetividade em Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas. In: WAGNER, L. P. (Org.). A novidade da proposta ética de Emmanuel Lévinas. **Cadernos da FAFIMC**, Porto Alegre, n. 13, p. 137-148, 1995.
- RACCA, A. Reciprocità, soggettività e alterità: il carattere identitario: caratteri del mutuo riconoscimento in M. Hénaff e P. Ricœur. In: Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. **Teoria e Critica della Regolazione Sociale**, Catania, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>. Acesso em: 20 abr. 2016.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- REAGAN, C. La Reconnaissance, la justice, et la vie bonne. **Études Ricœuriennes / Ricœur Studies**, Pittsburgh, v. 4, n. 2, p. 79-89, 2013. Disponível em: <<http://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/205/112>>. Acesso em: 16 jun. 2016.
- RIVA, F. Una possibilità per l'altro: Levinas, Marcel, Ricœur. In: RIVA, F. **Il pensiero dell'altro**. Roma: Edizioni Lavoro, 1999, p. VII-LXVI.
- ROBERT, P. **Dictionnaire Le Petit Robert**. Edição revisada e ampliada por Josette Rey-Debove e Alain Rey. Paris: SEJER, 2013.
- ROSSATTO, N. D. A ética de Paul Ricœur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). **Virtudes, direitos e democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010, p. 45-60.
- _____. Viver bem. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.
- ROSSATO, N. D; REICHERT DO NASCIMENTO, C. Reconhecimento simbólico e dom. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 30 maio 2016.
- SCHELER, M. **Nature et formes de la sympathie**. Tradução de M. Lefebvre. Paris: Payot, 2003.
- SIMMEL, G. **Philosophie de l'argent**. Paris: PUF, 1987.
- 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. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16899/000707494.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2016.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2011.
- SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2012.
- TAMINIAUX, J. **Naissance de la philosophie hégélienne de l'État**. Paris: Payot, 1984.
- TEMPLE, M. et al. **Dicionário Oxford Escolar**: para estudantes brasileiros de inglês. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- VILLAVERDE, M. A. La mirada del otro, más allá de la muerte. In: LEONHARDT, R. R; CORÁ, E. J. (Org.). **O legado de Ricœur**. Guarapuava: Unicentro, 2011, p. 243-265.
- VILLELA-PETIT, M. Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricœur. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, p. 5-22, 2007. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/221/404>. Acesso em: 25 maio 2016.
- WEIL, S. **La pesanteur et la grâce**. Paris: Plon, 1988.
- WINNICOTT, D. W. **Playing and Reality**. London: Tavistock, 1971.
- ZEMON-DAVIS, N. **Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle**. Tradução de Denis Treiweiler. Paris: Seuil, 2003.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org