

**Alex Sander Silva de Jesus**

**A GRATUIDADE DO DOM NO PERCURSO DO RECONHECIMENTO  
DE PAUL RICOEUR**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

APOIO CAPES

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2019

**Alex Sander Silva de Jesus**

**A GRATUIDADE DO DOM NO PERCURSO DO RECONHECIMENTO  
DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética Filosófica/ Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro.

APOIO CAPES

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

J58g Jesus, Alex Sander Silva de  
A gratuidade do dom no percurso do reconhecimento de Paul Ricoeur / Alex Sander Silva de Jesus. - Belo Horizonte, 2019.  
82 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Reconhecimento. 3. Dom. 4. Ricoeur, Paul. I. Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

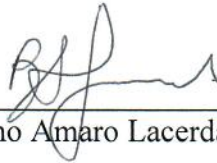
Dissertação de **Alex Sander Silva de Jesus** defendida e aprovada, com a nota 9,5  
( noventa e meio ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos  
Professores:



Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho / FAJE



Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda / UFJF (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 25 de abril de 2019.

*Dedico este trabalho à minha mãe, Nazareth Moreira Silva, pela generosidade do seu amor, capaz de renúncias constantes; ao meu pai, Dilson Antônio de Jesus, pelo aprendizado por sua ausência; ao meu irmão, Bruno de Jesus Silva, pelo incentivo e afeto; à minha tia, Rosimere Damaso, pelo bom-humor e pela companhia leve; ao José Ruberson Barbosa Silva, pela convivência conosco, e a todos os meus amigos – maiores presentes da vida.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela generosidade infinita de seu Amor.

À toda a minha família, que convive comigo na estrada do aprendizado.

Aos meus amigos, que acreditaram em mim desde o início e me deram razões de esperança.

Aos meus colegas de trabalho na lide jurídica, que tive a oportunidade de conviver e aprender durante este tempo.

A todos os meus professores que tive durante a vida, pela generosidade e coragem na partilha do conhecimento.

À PUC-Minas, *campus* Serro, principalmente na pessoa do professor Dr. José Emílio Medauar Ommati, por ter despertado em mim, desde os bancos da graduação, o gosto pela pesquisa e pela confiança em meu trabalho.

Ao meu professor orientador, Elton Vitoriano Ribeiro, pela paciência, pelos apontamentos críticos e pela abertura filosófica.

Ao professor Delmar Cardoso, pela generosidade da acolhida, pela confiança e pelo apoio acadêmico.

Ao professor Drawin e ao amigo René Dentz, pela interlocução sobre Ricoeur.

À FAJE, por toda a assistência nessa caminhada, principalmente nas pessoas de Bertolino e Patrícia, capazes de gratuidade.

Por fim, importante registrar que *o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001*, a quem agradeço o auxílio financeiro, sem o qual a pesquisa não seria possível.

*“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas.”*

Guimarães Rosa.

*“As respostas da filosofia nascem grávidas de outras perguntas.”* Elton Vitoriano Ribeiro.

*“A verdade é o bem da inteligência, e o bem é a verdade da liberdade.”* Padre Vaz.

*“Ao contrário de Kant, que toma como modelo o caráter a priori do saber científico e sua ambição de demonstração sistemática, uma filosofia do estar-no-mundo não pode ser senão problemática, não apenas devido a razões referentes à sua temática, mas também por razões ligadas ao engajamento do filósofo que a professa e assume os riscos da controvérsia inseparável de seu caráter não-científico. Problemática, essa filosofia será também, pelas mesmas razões, fragmentária, não totalizável.”* Paul Ricoeur.

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo perquirir a problemática do reconhecimento no percurso filosófico de Paul Ricoeur. A pesquisa busca compreender fundamentalmente a ideia de gratuidade do dom na temática do reconhecimento proposta pelo filósofo francês. Para tanto, de início são abordadas algumas notas de sua biografia, avançando com a articulação dos contornos gerais de seu frutífero e multifacetado pensamento filosófico. Continua a reflexão sobre a modernidade, apontando seus contornos críticos e evidenciando o surgimento do outro enquanto horizonte de sentido da ética. De maneira sucinta, são também trabalhados os componentes da chamada pequena ética de Paul Ricoeur, caracterizada por “visar a vida boa, com e para os outros em instituições justas”. A dialética entre o amor e a justiça é colacionada enriquecendo o debate, tornando claro o prenúncio da ideia de reconhecimento na obra do pensador contemporâneo. Na última parte do texto é discutida propriamente a problemática do reconhecimento, a qual o filósofo se dedica particularmente na sua última obra “Percurso do Reconhecimento”. São dissertados os temas da economia do dom e o estado de paz ágápico, conceitos extremamente fecundos trabalhados pelo filósofo de entremeio à concepção de luta pelo reconhecimento. A relação entre dom/generosidade e a denominada luta por reconhecimento na filosofia moderna é discutida. É erigida como hipótese na pesquisa a proposição de que para Paul Ricoeur, considerando que se vive num mundo predominantemente de cálculo e equivalência, a fim de fazer cessar a conflitualidade da luta por reconhecimento, necessário será a elevação do plano das trocas entre os atores para o plano simbólico da troca cerimonial de dons, marcado neste particular pela figura generosa do ágape. Para Ricoeur, a relação que se dá entre os protagonistas da troca de dons funda-se na generosidade do dom e na gratidão inerente ao contradom. Ao final do estudo, concluiu-se que o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no querer viver em conjunto do homem. Verificou-se que Ricoeur tem a meditação ética como ponto central em sua obra, marcada pelo diálogo vivo com a tradição filosófica, pensando o ser humano, ao fim e ao cabo, como ser de relação, sujeito capaz, conquanto falível pela ameaça do mal, mas aberto constitutivamente enquanto si mesmo como um outro. A palavra do autor é, por isso mesmo, de esperança.

Palavras-Chave: Paul Ricoeur. Ética. Política. Percurso do Reconhecimento. Intersubjetividade. Dom. Estado de Paz. Ágape. Gratuidade.



## RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif d'explorer la problématique de la reconnaissance dans le parcours philosophique de Paul Ricoeur. La recherche cherche à comprendre fondamentalement l'idée du don gratuit dans le thème de la reconnaissance proposé par le philosophe français. Pour ce faire, on aborde d'emblée quelques notes de sa biographie, en avançant avec l'articulation des contours généraux de sa pensée philosophique féconde et multiforme. La réflexion sur la modernité se poursuit, en soulignant ses contours critiques et en mettant en évidence l'émergence de l'autre comme horizon d'un sens de l'éthique. En bref, les éléments de la soi-disant petite éthique de Paul Ricoeur, caractérisée par "la recherche de la qualité de vie, avec et pour les autres institutions justes, sont également travaillés". La dialectique entre l'amour et la justice s'enrichit et enrichit le débat, ce qui laisse présager de l'idée de reconnaissance dans l'œuvre du penseur contemporain. Dans la dernière partie du texte, la problématique de la reconnaissance est correctement discutée, ce à quoi le philosophe est particulièrement attaché dans son dernier ouvrage "Path of Recognition". Les thèmes de l'économie du don et de l'état de la paix agapique sont abordés, concepts extrêmement fertiles travaillés par le philosophe entre la conception de la lutte pour la reconnaissance. La relation entre don / générosité et la soi-disant lutte pour la reconnaissance dans la philosophie moderne est discutée. L'hypothèse de la recherche est la proposition selon laquelle pour Paul Ricoeur, considérant que l'on vit dans un monde à dominante de calcul et d'équivalence, afin de mettre un terme au conflit de la lutte pour la reconnaissance, il sera nécessaire de rehausser le plan des échanges entre les acteurs. le plan symbolique du cérémonial échange de cadeaux, marqué ici par la figure généreuse de l'agape. Pour Ricoeur, la relation entre les protagonistes de l'échange de cadeaux repose sur la générosité du cadeau et la reconnaissance inhérente à la contradiction. Au terme de l'étude, il a été conclu que le désir d'être reconnu joue un rôle décisif dans le désir de vivre ensemble dans l'homme. Il a été vérifié que Ricoeur a placé la méditation éthique au centre de son travail, marqué par le dialogue vivant avec la tradition philosophique, pensant après tout que l'être humain était en relation, capable sujet, bien que faillible sous la menace du mal, mais ouvertement constitutive alors que lui-même est un autre. La parole de l'auteur est donc d'espoir.

Mots-clés: Paul Ricoeur. Éthique. La politique. Voie de reconnaissance. Intersubjectivité. Don de paix, d'amour. Gratuit.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 PAUL RICOEUR E A BUSCA PELO SENTIDO: PANAMORAMA FILÓSOFICO E A POTÊNCIA CRÍTICA DO PENSAMENTO.....</b>	<b>15</b>
2.1 O filósofo da esperança: pequenas notas biográficas .....	15
2.2 O percurso filosófico ricoeuriano: da fenomenologia à hermenêutica .....	16
2.3 Crítica à Modernidade e emergência do outro: horizonte filosófico de sentido .....	29
<b>3 ÉTICA E POLÍTICA NA OBRA RICOEURIANA: ENTRE O AMOR, A JUSTIÇA E A ALVORADA DO RECONHECIMENTO .....</b>	<b>33</b>
3.1 A “pequena ética” de Ricoeur: intenção ética, norma moral e sabedoria prática .....	33
3.2 Ética e Política no filósofo de Valence e outros aportes: a justiça das instituições ....	40
3.3 A dialética entre o amor e a justiça: as bases humanas do reconhecimento.....	45
<b>4 O PERCURSO DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR: A GRATUIDADE DO DOM AGÁPICO .....</b>	<b>52</b>
4.1 A proposição filosófica ricoeuriana da ideia de reconhecimento .....	53
4.2 Os enigmas da economia do dom: uma ponte para o encontro ético com o outro .....	57
4.3 Em busca de um estado de paz: o ágape e a humildade do reconhecimento .....	66
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>72</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>76</b>
<b>BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA .....</b>	<b>76</b>
<b>BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA .....</b>	<b>77</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur é um dos mais expressivos pensadores do século passado. Sua obra é de grande extensão e densidade, perpassando vários campos do conhecimento. O pensador francês é conhecido por essa virtuosa capacidade de interlocução com várias áreas do saber, ao mesmo tempo em que mantém postura dialógica, em seus textos, com a tradição e a abertura concomitante ao novo. Ricoeur manteve diálogo ao longo de sua vida com inúmeros pensadores e com áreas do conhecimento distintas da filosofia, tais como a literatura, teologia, psicanálise, história e linguística, dentre outras.

Seu pensamento é distinguido por várias contribuições ao pensamento filosófico, incluindo sua abordagem hermenêutica dos símbolos e dos textos, seus estudos sobre a metáfora, o tempo e a narrativa, sua reflexão antropológica, seus aprofundamentos acerca da exegese bíblica e seu olhar sobre a memória, a história e o esquecimento, além da sua filosofia da vontade, incluindo outros fundamentais aportes.

Na filosofia de Paul Ricoeur, o sujeito é leitor e escritor, ao mesmo tempo, de sua vida. A dialética da identidade que o autor propõe, entre a identidade *idem* e a *ipse*, dá a tônica da temporalidade própria ao ser do homem. A identidade é, assim, narrativamente, história de uma vida, sempre mediada por outras realidades, não havendo apropriação direta de si. Trata-se de um *cogito* ferido.

A experiência temporal para o filósofo, por isso, recusa uma mediação total, propondo-se como “mediação aberta, inacabada, imperfeita” entre o vivido do presente, a recepção do passado e a espera do futuro. Essa hermenêutica da consciência histórica articula “espaço de experiência, horizonte de espera e presente da iniciativa”.

Linguagem, narração, ação e vida ética representam desse modo instâncias primordiais com que o autor reflete sobre a realidade da pessoa humana.

Nesse sentido, na obra ricoeuriana, a linguagem é o espaço privilegiado em que o sentido do destino humano é desvelado, lugar por excelência da meditação ética. Nesta, a ética se caracteriza fundamentalmente pelos três conhecidos termos propostos pelo filósofo: “*visar a vida boa, com e para os outros em instituições justas*”. O ético, ligado aos aspectos teleológicos da ação é visto em conjunto com a moral, que para Ricoeur está ligada à problemática das normas. Aristóteles e Kant influenciaram diretamente a perspectiva ética do filósofo francês.

A temática de como convém viver ou agir, ou, nas palavras do autor, o tema da vida boa compõe o que ele mesmo chamou de “pequena ética” (*petit éthique*). O filósofo francês

irá dizer que há um primado da ética sobre a moral. No entanto, a intenção ética deve passar pelo crivo da norma. Haverá situações, contudo, em que será necessário um retorno à intenção ética, em decorrência da singularidade das ocasiões, lançando-se mão de uma sabedoria prática.

Para Ricoeur, a identidade não é um dado imediato, algo fechado em si mesmo, mas é ultrapassada e constituída pela alteridade. Entre o si e o outro há uma dialética perene. Diante disso, o reconhecimento é o desafio do encontro com a alteridade, no qual o sujeito, diante do encontro com o outro, empreende uma saída de si, sem a perda de si mesmo, ofertando-se como dom. Nessa perspectiva, o ser humano possui dignidade simplesmente pelo fato de existir enquanto tal. Através deste percurso, o filósofo desenvolve uma antropologia da ação e uma ontologia do agir.

A problemática do reconhecimento surge, assim, como conceito interpretativo das relações entre os indivíduos na sociedade. Isso significa que a temática do reconhecimento, em sua riqueza crítica, se contraporá com o traço individualista da subjetividade moderna, marcadamente egoísta, narcísica e solipsista, o qual acaba por reduzir o “outro” a mero objeto, o que inviabiliza fundamentalmente a prática do viver bem e, por conseguinte, da justiça.

Para Ricoeur, as coisas como simples objetos são conhecidas, enquanto o sujeito, ao contrário, como outro “eu” é re-conhecido, porque já conhecido em sua intrínseca dignidade.

Dentro da reflexão da modernidade, verifica-se que, com Descartes, existe apenas o eu ideal por exigência da racionalidade filosófica, enquanto Kant dirá que o outro é essência racional da razão prática. Será com Hegel, no entanto, que se travará a discussão sobre o outro, tirando-o do limbo a que foi colocado. Com o filósofo alemão, a consciência-de-si supõe o reconhecimento em face do outro. A consciência é ela mesma no seu ser-outro. Por meio do diálogo, a intersubjetividade ganha vida, desdobrando-se significações e valores.

Nesse universo simbólico, o homem se reinventa, refundando o seu sistema de valores, crenças e costumes. Nesse sentido, ingressando numa ordem simbólica social, o sujeito se insere numa ordem do reconhecimento, na medida em que é ultrapassado por um “nós”, que o constitui e o habilita para a vida pública. De fato, a justiça torna possível a coexistência e o reconhecimento mútuo das liberdades.

Nesse sentido, a presente pesquisa assume importância, porquanto objetiva dissertar acerca da importante problemática do reconhecimento, ao mesmo tempo em que intenta desvendar os pressupostos para atingir o chamado estado de paz do reconhecimento proposto por Paul Ricoeur. Com efeito, o estado de paz ao qual o trabalho investigará possui capacidade de instaurar uma dimensão de cuidado do sujeito, levando-o a uma estima de si,

fundada, por sua vez, no diálogo e estima para com os outros, enfraquecendo a perturbação da denominada luta por reconhecimento.

Dessa forma, indagou-se, a partir do pensamento de Paul Ricoeur se, para reconhecer pacificamente a alteridade do outro, é necessário considerar a dinâmica do dom e do contradom, a fim de instaurar uma forma autêntica de reconhecimento do outro que dissolve as perturbações da luta e da violência?

Em outras palavras, o estado de paz configurado pelo ágape, na discussão travada por Paul Ricoeur na sua obra “Percurso do Reconhecimento”, por não se utilizar de comparações ou de cálculos, ofertando-se assim como dom gratuito ao outro, resolve realmente, ainda que de modo efêmero e inacabado, o caráter conflitual da luta por reconhecimento, que tende a negar a alteridade de outrem, nas figuras da negação (Hobbes), da luta (Hegel) e do desprezo (Honneth), marcantes na teoria do reconhecimento?

Diante desses questionamentos, buscando um caminho de resposta, no primeiro capítulo, em tom introdutório, realizou-se um sobrevôo eminentemente breve do pensamento de Paul Ricoeur, situando-o na discussão filosófica contemporânea. Necessário dizer que a obra ricoeuriana é permeada de inúmeras temáticas, questionamentos, provocações, estratégias, desvios e caminhos sinuosos, englobando também a não-filosofia. Por demais complexa, sua obra é também de uma profundidade notável. O que se intenta no primeiro capítulo é, assim, apenas oferecer algumas pistas de leitura e reflexão sobre seu pensamento, mesmo correndo o risco de simplificações, a fim de oferecer sentido ao tema de nosso estudo.

No segundo capítulo são trabalhados de maneira sucinta os componentes da chamada pequena ética de Paul Ricoeur, caracterizada por “*visar a vida boa, com e para os outros em instituições justas*”. A dialética entre o amor e a justiça é colacionada enriquecendo o debate, tornando claro o prenúncio da ideia de reconhecimento na obra do pensador contemporâneo, antes da própria publicação da obra principal e última do autor sobre a temática.

No terceiro capítulo, foi reconstruído o percurso desenvolvido por Paul Ricoeur acerca do discurso do reconhecimento, desde os trabalhos do jovem Hegel, em resposta ao naturalismo de Hobbes, chegando à discussão da reatualização por Axel Honneth da ética hegeliana do reconhecimento. Ainda neste capítulo, discutiu-se a ideia de ágape dentro da economia do dom, abordando os seus desenvolvimentos pelo autor enquanto um estado de paz. Almejou-se apresentar aqui a constituição e a força dada ao ágape pelo autor francês em face do chamado estado de luta do reconhecimento, demonstrando o ágape como dom gratuito e capaz de ofertar a prática do reconhecimento efetivo, ainda que em situações ditas raras e provisórias.

Cumprer frisar, por fim, que o texto foi escrito em viés analítico, após pesquisa bibliográfica-interpretativa sobre os temas abordados, sem nenhuma pretensão de exaurimento. O que se propõe é apenas enriquecer o debate.

## 2 PAUL RICOEUR E A BUSCA PELO SENTIDO: PANAMORAMA FILÓSOFICO E A POTÊNCIA CRÍTICA DO PENSAMENTO

### 2.1 O filósofo da esperança: pequenas notas biográficas<sup>1</sup>

Paul Ricoeur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, sul da França. No mesmo ano, perdeu a mãe. Dois anos depois seu pai, professor no liceu de Valence, morreu na guerra. Foi criado pelos avós paternos protestantes, juntamente com sua irmã. Conforme aduziram seus críticos, a formação calvinista iria configurar, de modo marcante, sua personalidade e seu pensamento.

Ricoeur, órfão de pai e mãe, descobre a filosofia no Liceu de Rennes com Roland Dalbiez. Aos 20 anos, forma-se. É em Paris, nos anos 1930, que ele prossegue seus estudos filosóficos com Gabriel Marcel.

O pensamento desenvolvido por Ricoeur revela as influências da fenomenologia de Husserl, do pensamento de Gabriel Marcel e da corrente personalista francesa, dirigida por Emmanuel Mounier (NEVES, 1996).

Ricoeur, após tornar-se catedrático em Filosofia e doutor em Letras, trabalhou como professor a partir de 1933. Descobre, então, os escritos de Husserl, chegando a traduzir *Ideen I* no curso de seu cativeiro em Poméranie, de 1940 a 1945. É lá também, no verão de 1942, que ele se descobre resolutamente democrata. Após a guerra, leciona por três anos no Cévenol de Chambon-sur-Lignon, onde conclui sua tese sobre a vontade.

Em 1948, foi nomeado professor na Universidade de Strasbourg, antes de se tornar professor na Sorbonne, em 1956. No ano de 1964, Ricoeur funda o departamento de Filosofia da Universidade de Nanterre, antes de se tornar decano da faculdade de Letras durante os anos agitados da contestação estudantil. Conduzindo um seminário renomado sobre os Arquivos Husserl em Paris, ele entra em 1970 para o departamento de filosofia da Universidade de Chicago e passa, então, a dividir seu tempo entre os Estados Unidos e a França.

Os anos 1980 consagram o retorno de Paul Ricoeur ao primeiro plano da vida intelectual francesa. Alterna, então, entre as obras maiores e as coleções de textos, nas quais a filosofia dialoga com o direito, a história ou a exegese. Ele não cessa de viajar pelo mundo e de encorajar uma filosofia ocupada com as questões contemporâneas.

---

<sup>1</sup> Este pequeno esboço da vida do filósofo foi produzido a partir de breve síntese de sua autobiografia intitulada: “Da Metafísica à Moral” (1997).

A obra de Paul Ricoeur havia começado no pós-guerra sob o signo da “Filosofia da Vontade” (1950), e da ética social (“História e verdade”, 1964). Seu percurso o conduz da fenomenologia do agir à hermenêutica (“Da interpretação. Ensaio sobre Freud”, 1966; “O conflito das interpretações”, 1969), depois a uma poética do tempo e da ação (“A metáfora viva”, 1975; “Tempo e Narrativa”, 1983-1985; “Do texto à ação”, 1986).

Já “O Si mesmo como um outro” (1990) propõe uma filosofia do sujeito falante e agente, fortemente articulada sobre a filosofia moral e política, e prolongada por várias coleções de textos tratando do problema da justiça como virtude e como instituição (Leituras 1 e O justo 1 e 2 entre 1991 e 2001). Ele não cessa, portanto, de debater com as fontes não filosóficas da filosofia, especialmente os textos bíblicos (“Pensar a Bíblia”, 1998). Em 2000, ele publica “Memória, História e esquecimento” sobre a questão de uma justa representação do passado, e em 2004, notadamente, “Percurso do reconhecimento” (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015).

Paul Ricoeur é respeitado como pensador comprometido com as problemáticas de seu tempo, tendo recebido, diante de sua obra, o Grande Prêmio de Filosofia da Academia Francesa. Sua obra é reconhecida pela originalidade e amplitude de temas, situada também, por sua vez, no cruzamento de três grandes tradições filosóficas: a filosofia reflexiva francesa, a filosofia dita continental europeia e a filosofia anglo-saxônica.

Conforme aduz Grondin (2015, p. 23), Ricoeur compreende a filosofia como “uma retomada reflexiva sobre si, que não pode deixar de fazer o esforço de se compreender, a si próprio, a partir de suas origens, mesmo que esta tentativa permaneça incoativa”. Para o filósofo, além disso, “a via régia do conhecimento de si não é a da introspecção, mas da interpretação, dos signos, dos símbolos e das narrativas em que se narra nosso desejo de viver” (GRONDIN, 2015, p. 28).

Ressalte-se que Ricoeur era conhecido por sua postura sempre discreta e humilde nos meios acadêmicos, privilegiando a escuta, a atenção profunda à assimetria possível no diálogo e ao argumento sempre respeitável do adversário, revelando-se, ao fim e ao cabo, como exemplo de intelectual.

## **2.2 O percurso filosófico ricoeuriano: da fenomenologia à hermenêutica**

Conforme dito, o filósofo francês Paul Ricoeur teve como vivência filosófica marcante o contínuo diálogo com as várias fontes de pensamento da história ocidental. Seu pensamento é influenciado diretamente pela escuta atenta dos pensadores desde a antiguidade, passando



pelo período da idade média e moderna, bem como dos mais contemporâneos, demonstrando-se um interlocutor sensível e atento às contribuições dos grandes filósofos da história, sempre de maneira respeitosa e, ao mesmo tempo, crítica.

Os pressupostos da filosofia ricoeuriana podem ser apontados fundamentalmente como sendo de três traços: a filosofia reflexiva, a fenomenologia husserliana e a variante hermenêutica desta fenomenologia. No entanto, mesmo sendo um pensador plural, não se perdeu em sínteses apressadas ou ecletismos duvidosos, mantendo, não obstante a multiplicidade e riqueza das abordagens como se vê por suas inúmeras obras, elementos de coesão internos em sua produção filosófica, o que configura uma possível linha de unidade em seus textos.

Ricoeur foi um pensador “*no*” e “*do*” século XX. Todavia, pela sua produção filosófica e cultural pode ser considerado um clássico da filosofia. Primeiro, porque foi capaz de construir a reflexão no século XX, sintetizando o pensamento dos que o antecederam, é amplo e profundo o contato de Ricoeur com os “mestres” do pensamento filosófico e com a história da filosofia. E segundo, porque no pensamento original de Ricoeur se cruzam e se encontram as principais tradições filosóficas do século XX, pois sua filosofia procura estabelecer um profundo e construtivo diálogo com o existencialismo, a fenomenologia, o personalismo, a psicanálise, a filosofia analítica inglesa, o estruturalismo, o desconstrutivismo, a hermenêutica moderna e contemporânea, etc. Assim é considerado um clássico, não pela marca no passado concretizada pela vasta produção bibliográfica em livros e artigos filosóficos, mas pela atualidade e eco do seu pensamento que abre perspectivas no presente e futuro para contínua reflexão filosófica. (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015, p. 8).

Pode-se dizer que o caminho principal da compreensão do filósofo Ricoeur sobre o mundo é, como ele gostava de colocar, o de uma ontologia da “via longa” (ABEL, 1996). Por meio das mediações, em constante diálogo, da reflexão existencial em paralelo com a perspectiva fenomenológica, conjugando o debate com a psicanálise, a filosofia analítica inglesa, a hermenêutica e outras correntes, incluindo a remissão fecunda com os grandes filósofos do passado, Ricoeur construiu seu pensamento em busca da compreensão do real.

De acordo com o que o filósofo dirá no correr de sua obra, essa “via longa” da compreensão trata do acesso ao ser por um desvio pela interpretação dos símbolos e das diversas formas de manifestação do ser. Em realidade, a partir desta perspectiva, a compreensão é a própria constituição do ser. A verdade não é uma questão de método: a questão da verdade é ontológica, na medida em que a manifestação do ser consiste na compreensão do ser (CÉSAR, 1998; ANDRADE, 2000).

Por força de sua postura dialógica com os inúmeros e variados autores e perspectivas em sua obra, o filósofo francês nunca assumiu um tom de uma crítica destrutiva, apropriando-

se de maneira crítica desses constructos e avançando sempre na reflexão. Ricoeur faz um percurso que vai ampliando o discurso a partir do diálogo e se tornando mais complexo à medida que se aprofunda nas questões que surgem como residuais.

Importante observar que, situado na contemporaneidade, Ricoeur não pretende também a construção de um grande sistema filosófico, aos moldes, por exemplo, de Hegel. Sua pretensão, embora mais singela, não deixa de acreditar na razão como busca de sentido para a compreensão do real, em vistas de uma unidade do pensamento.

Com efeito, Ricoeur acredita que o contexto filosófico no qual estão as filosofias contemporâneas pode ser denominado de pós-hegeliano, porque são construídas sem síntese final. Isso significa que Ricoeur, “acompanhando o seu tempo, não constrói um pensamento sistemático, já que estava ciente de que os grandes sistemas não conseguem responder aos anseios modernos e pós-modernos” (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015, p. 20). Não obstante isso, suas principais obras foram apresentadas de modo sistematizado, com a diferença de não ter o anseio de estarem elaboradas como um sistema fechado.

Como isso se dá? Conforme um grande estudioso do filósofo, “ele (Ricoeur) se reconhece como o construtor de uma filosofia fragmentária que aspira em um segundo momento, a possibilidade de articular-se em um sistema aberto, um sistema sem síntese final” (AGÍS VILLAVARDE, 1995, p. 31).

Na verdade, para Ricoeur a tarefa dialética de Hegel deve ser retomada de forma renovada. Ou seja, ele se vale da dialética hegeliana e constrói uma filosofia capaz de assumir a diversidade dos planos de experiência e da realidade, no que diz respeito à singularidade, arquitetando, contudo, uma unidade sistemática, mesmo que não seja o sistema homogêneo e absoluto de Hegel (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015).

Segundo Olivier Mongin, a obra de Ricoeur se desenvolve, em realidade, em um estilo dialético-dialogal sob o modo de uma “concordância discordante” (MONGIN, 1994, p. 35).

Com efeito, Ricoeur, a partir da análise de seu modo de entender a filosofia, a interpretava como uma dúvida perene, sem nunca partir de um início absoluto. A interrogação constante é a marca de seu fazer filosófico reflexivo. Segundo ele, o papel do filósofo seria, por meio da atividade da crítica e do despertar do pensamento, ser possível não apenas conhecer, mas solidarizar-se, no sentido mais amplo da palavra, com o mundo e com os outros. A atitude desinteressada e generosa com o mundo deve ser fruto de um encontro do ser homem consigo mesmo, por meio da reflexão, segundo o filósofo francês.

Paul Ricoeur não se fechou, então, nos escaninhos às vezes obscuros da própria filosofia, mas seu pensamento refletiu numa contribuição de incidência atual e prática nos

problemas do seu tempo. Capaz de localizar os percalços existentes na sociedade em que vivia, foi audaz em propor caminhos discursivos e responsáveis de esperança. Refletindo sobre o mal, a violência, a democracia, as ideologias, as utopias, a alienação, entre outros inúmeros temas, o filósofo de Valence contribuiu diretamente no debate político dentro do contexto de sua vida.

Cumpra salientar que o filósofo francês, embora às vezes fosse visto como muito próximo da teologia, distinguia essas esferas no seu pensamento, demarcando a sua proposta intelectual fundamentalmente como filosófica.

Gostaria de deter-me e examinar a questão inicial posta nas primeiras linhas do ensaio sobre o *lugar* – periférico ou central – da interpretação da linguagem religiosa em minha filosofia (...). Não há dúvida de que a experiência religiosa expressa em histórias, símbolos e figuras é uma fonte de grande importância de meu gosto pela filosofia. Reconhecer isso não é para mim uma fonte de embaraço – tanto mais que não creio que um filósofo possa estar isento de pressupostos. Sempre se filosofa a partir de alguma parte. Essa afirmação não concerne só ao fato de pertencer a uma tradição religiosa, mas engloba toda uma rede de referências culturais de um pensador, inclusive as condições econômicas, sociais e políticas do seu engajamento intelectual (...). O ponto de partida consiste em pôr uma questão, tida como expressão de um espanto, que determina uma espécie de campo de gravitação para todas as questões ulteriores (...). A escolha da questão, certamente, não é arbitrária. Mas é difícil separar o que a filosofia deve ao estado do problema quando começa a filosofar e a iniciativa que toma. (RICOEUR, em resposta a David Stewart *in A Hermenêutica Bíblica*, 2006, p. 93-94).

Quanto à obra do filósofo vista em seu conjunto, é preciso dizer que, não obstante aparentemente esteja disposta em fragmentos, é possível dar uma unidade ao conjunto e perceber o fio condutor e as diretrizes que a orientaram, vista como um todo. Esse é o pensamento de Marcelino Agís Villaverde, com quem este estudo concorda, porquanto é possível entender o pensamento do filósofo em quatro etapas, conquanto também não possam ser compreendidas de maneira estanque.

A primeira fase seria cronologicamente a reflexão sobre o sujeito, começando com a filosofia reflexiva e existencial, sendo a etapa da formação e das influências (até 1950). A segunda trataria mais especificamente da fenomenologia, apresentando-se como alavanca de seu pensamento (1950-1960). Já a terceira fase constituiria o centro e a etapa em que Ricoeur mais teria desenvolvido seu pensamento sobre a hermenêutica, tendo amadurecido aqui suas intuições mais originais (1960-1990). Por fim, na quarta fase (1990-2005) teríamos o filósofo mais preocupado propriamente com a compreensão da ética e da filosofia política, construindo sua filosofia prática (AGÍS VILLAVERDE, 2006, p. 25-44).

Com efeito, é sabido que a tradição reflexiva, com a qual o filósofo se embasa inicialmente, se inscreve dentro da tradição cartesiana do cogito, que é a primeira e grande empreitada filosófica a formular o sujeito enquanto substância ou força criadora, como fundamento de todo o edifício do conhecimento (PIVA, 1999, p. 205-237).

Assim, a tradição reflexiva é ao mesmo tempo uma reflexão epistemológica e metafísica. Epistemológica, porque o sujeito está interligado a um objeto pela consciência que tem desse objeto e pela representação que faz desse objeto como sujeito em relação a si mesmo. E metafísica, porque pressupõe que o sujeito e o objeto em questão, ou os dois em relação um ao outro, são e deveriam ser reais e como tais, fundamento da realidade. Não é possível nenhum conhecimento objetivo sem um sujeito conhecedor; o que acaba por constituir um paradoxo: da objetividade na subjetividade (PELLAUER, 2009, p. 25-45).

Ricoeur em especial se apropria em sua reflexão mais do aspecto epistemológico da tradição reflexiva. Aspecto este que destaca a própria possibilidade do conhecimento, em oposição à ameaça do ceticismo. A descoberta do cogito consiste, basicamente, na experiência vivida de nossa incapacidade de negar nossa própria existência, afirmando o sujeito como um “eu”, uma consciência dotada de capacidade e de iniciativa, um “eu penso” da consciência que determina toda a atividade de conhecimento, porque pelo cogito eu sei algo com certeza – que eu existo – de modo que algum conhecimento é possível e, portanto, na linha cartesiana, podemos estabelecer uma base para reconhecer o que mais possa ser tido como objeto do conhecimento, portanto, conhecido objetivamente por um sujeito. Isto é, todo objeto conhecido é sempre um objeto para um sujeito conhecedor, alguém que realiza e experimenta o cogito. (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015, p. 29).

Ricoeur recebe de Jean Nabert a convicção de que não existe em filosofia um ponto de partida radical. Para a filosofia reflexiva, o ponto inicial não é o estabelecimento de uma verdade primeira, porque a consciência não pode igualar-se a si mesma. Cabe a consciência a partir da reflexão, revelar as estruturas da própria consciência espontânea que precede a reflexão. Começar significa mostrar que na consciência há uma ordem que pode ser compreendida e que pode fazer compreender, porém esta compreensão não é um dado, mas um desejo – desejo de ser (PINTOR-RAMOS, 1977/1978, p. 223-277 e 247-297).

Assim, o sujeito não é um eu, uma espécie de substrato metafísico, desancorado em relação a todas as referências espaço-temporais, fora das condições de interlocução, uma identidade pontual, a-histórica, mas um si, uma determinação singular que aparece em relação com o que Ricoeur chamará “locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral etc.” (1991, p. 18 – “Si mesmo como um outro”). Deste modo, Ricoeur compreende a subjetividade essencialmente como “ato”, “ação”. A constituição do sujeito se dá

concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: linguística, prática, narrativa e ético-política (RICOEUR, 1991).

A reflexão nesta direção constituiu primeiramente o sujeito, e posteriormente trata de captar em suas operações a posse das significações. “A reflexão é este ato de retorno a si pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito” (RICOEUR, 1986, p. 37).

Ou seja, Ricoeur inscreve a tradição da filosofia reflexiva como uma possibilidade para o sujeito se compreender a si graças a uma retomada das experiências fundamentais: perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva, axiológica, entre as quais o sujeito se dispersa a cada instante no mundo. A filosofia da existência para Ricoeur parte então da intuição cartesiana do sujeito:

A filosofia da existência parte da intuição cartesiana do sujeito, mas supera o erro de assimilação do sujeito ao objeto, perdendo assim a especificidade do humano, ou a redução do objeto ao eu penso e a consciência em geral (Kant) ou ainda, a um sistema de todas as contradições da realidade (Hegel). Para nosso filósofo, a filosofia de Jaspers coloca-se na perspectiva da valorização da existência que tem em Kierkegaard e Nietzsche seus iniciadores. (OLIVEIRA, 2007, p. 22).

Nesse sentido, é importante sublinhar que uma filosofia reflexiva é o contrário duma filosofia do imediato, já que a reflexão seria uma reapropriação do nosso esforço para existir. Segundo Michael Renaud, estudioso de Ricoeur:

O *Cogito* é a primeira posição *tética* da subjetividade e, neste sentido, é insuperável como primeira verdade filosófica. Uma vez posta esta primeira tese, Ricoeur acrescenta que a posição do Ego (...) não é dada nem numa evidência psicológica, nem numa intuição intelectual, nem numa visão mística. Uma filosofia reflexiva é o contrário duma filosofia do imediato. Contudo esta tese negativa deve exprimir-se também de modo positivo: na esteira de Fichte e de Nabert, Ricoeur compreende a reflexão como reapropriação do nosso esforço para existir. É preciso apreender o Ego no seu esforço para existir, no seu desejo para ser, de tal modo que a reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham este esforço e este desejo. Dado que a reflexão não é intuição, o *Cogito* não delinea senão os contornos duma evidência (*à vide*) que deve preencher-se pelas obras que encarnam o seu esforço para ser. Mas estas obras são coordenáveis com a vida do sujeito somente mediante a interpretação que desvende o seu sentido. A interpretação deve mostrar como as obras que se destacaram do sujeito para viverem uma vida autônoma, se relacionam com o núcleo da existência deste mesmo sujeito. (RENAUD, 1985, p. 21-22).

Aqui, cai a ênfase não mais sobre o *ego* monádico, mas sobre a totalidade formada pelo *ego* e pelo mundo circundante no qual se acha vitalmente empenhado. Assim, influenciado por Nabert, Ricoeur não é de formação kantiana, nem biraniana. Sua

fundamentação é epistemológica, porque se centra no sujeito, como garantia de objetividade e de verdade do conhecimento. No entanto, a objetividade almejada se faz não pela anulação da subjetividade, mas pelo reconhecimento de sua importância fundamental no processo de produção do conhecimento.

Para Ricoeur, a epistemologia é só uma parte de uma tarefa de recuperação da própria consciência. O ato de existir apenas pode ser apreendido através dos signos, “uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem” (RICOEUR, 1977, p. 48). Por isso, a reflexão como método exige a interpretação, o que em última instância significa que a filosofia reflexiva deve fazer-se hermenêutica.

Por isso, na primeira etapa de formação do pensamento ricoeuriano, pode-se afirmar que a tradição reflexiva francesa e Jean Nabert estão presentes no pensamento de Ricoeur de um modo muito particular. Em primeiro lugar, a filosofia reflexiva é origem que impulsiona a reflexão ricoeuriana, estabelecendo-se como um método seguro, e em segundo lugar, Jean Nabert é uma companhia de caminhada (GANHO, 2009, p. 67-80).

Por exemplo, sob inspiração de Nabert, Ricoeur leva em consideração, inclusive, a integração da não-filosofia na filosofia, “não numa atitude indiscriminadora que misture filosofia e não-filosofia, mas sim no reconhecimento da existência e do valor próprio de outros tipos discursivos ou de outros jogos de linguagem, com os quais é necessário e fecundo dialogar” (HENRIQUES, 2018, p. 9).

A perspectiva de Ricoeur é singular na medida em que busca uma reflexão sobre o agir, que é irreduzível a toda crítica do conhecimento. Procura recuperar os atos puros através dos signos nos quais surgem as significações, ou seja, busca compreender o espírito em seus atos e em suas obras para apropriar-se de sua significação. Neste aspecto da filosofia reflexiva encontramos uma conexão com a hermenêutica tal como a entende Ricoeur: um apropriar-se das significações (RICOEUR, 1977).

Da filosofia da existência e de Karl Jaspers, Paul Ricoeur recebe o espírito de questionamento a qualquer forma de redução do saber ao saber científico (RICOEUR, 1947). Percebe-se em suas obras outros temas que são oriundos da filosofia da existência como: a liberdade, o outro e a historicidade. Os estudos posteriores de Ricoeur sobre Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger serão influenciados por Karl Jaspers.

Jaspers sustenta uma dura oposição contra qualquer sistema filosófico, devido ao agudo sentido que tinha da existência como possibilidade e do sujeito como liberdade. Entre o sistema e a liberdade, diz ele, há sempre incompatibilidade. O cumprimento do sistema seria a

morte da liberdade, com o triunfo do objeto e o sepultamento do sujeito sob as determinações sistematizadas (CHIODI, 1990, p. 26).

É em nome da liberdade e da diferença entre sujeito e objeto que a filosofia da existência critica o positivismo e o idealismo, correntes fortes no início do século XX, por reduzirem o ser a um objeto cognoscível. Toda redução do ser a objeto perfeitamente cognoscível exclui a liberdade. É, pois, a existência mesma que requer a superação do positivismo, do idealismo, da cosmologia e da ontoteologia, já que essas opções filosóficas traem a diferença fundamental entre o sujeito e o objeto. De Jaspers e sua filosofia existencial, Paul Ricoeur recebeu o espírito de contestação a todo tipo de redução do saber ao conhecimento científico. Essa impostação entre o conhecimento científico e saber filosófico comportou nele uma constante atenção ao problema da relação entre filosofia e ciência. (FUMERO DE OLIVEIRA, p. 35-36).

No livro *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1947), Ricoeur destaca o método como um dos pontos firmes para a negação do sistema e sua crítica ao pensamento objetivante. Marcel não é um pensador sistemático, pois não há experiências senão na pluralidade de experiências e pretender com um sistema abarcar tais experiências, consiste em desarraigar-se da condição humana, destinada a olhar o universo sempre parcialmente. Por isso, no debate filosófico, Marcel empenha-se por recuperar a existência concreta, insistindo na primazia da vivência e na necessidade de vencer a tentação nostálgica de formular um pensamento sistemático e objetificante (GANHO, 2000).

Gabriel Marcel exerce influência direta sobre Ricoeur, assim, na primeira fase de sua filosofia. Com ele, o filósofo francês aprendeu a abrir mão dos reducionismos que procuram explicar de forma integral o ser humano e a cultura. Marcel quer fazer com que a filosofia retroceda à contemplação do ser. A metodologia dialética de Paul Ricoeur é fruto da compreensão de Marcel, que afirma que conhecer é paradoxo e mistério: os paradoxos existem para serem resolvidos e os mistérios existem para serem respeitados.

Segundo Marcel, o saber impessoal, objetivo, sistemático, deixa escapar o essencial, nele se perde uma dupla participação: a participação da existência e a participação do ser. A primeira, porque o esquema racional pretende atingir a objetividade e expulsa de si a existência, desenraizando-se dela. A segunda, porque o saber objetivo, que é do nível da problematização, elimina o mistério, perdendo assim a participação do ser. Isto, porque em Marcel, o “eu” aparece como interior ao mistério. A epistemologia do conhecer é uma espiritualidade do conhecer (GANHO, 2000, p. 169-180).

Necessário ressaltar que outra influência de Marcel sobre Paul Ricoeur é a esperança que cultiva em relação à filosofia. Seguindo o existencialista francês, ele busca um propósito unificador e reconciliador na filosofia. Mas não se trata aqui de uma filosofia com propósitos

totalizantes. Pelo contrário, para nosso autor, “a filosofia é uma ontologia quebrada e militante, uma reflexão aberta, sempre a caminho” (RICOEUR, 1978, p. 23).

Nesses termos, Ricoeur recupera de Gabriel Marcel a problemática de um sujeito encarnado e capaz de por a distância desejos e seus poderes, em suma, de um sujeito dono de si mesmo e servidor dessa necessidade figurada pelo caráter, o inconsciente e a vida. Para efetuar sua análise se coloca como um mediador entre Husserl e Marcel, entendendo cuidadosamente os modos que a vontade é afetada pelo involuntário. Esse caminho encerra a perspectiva fenomenológica, que marcará como raiz permanente o seu pensamento (RICOEUR, 1997, p. 53).

A pretensão primeira do pensador Ricoeur foi “dar uma contrapartida, na ordem prática, a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty que foi a descoberta decisiva dos anos pós II Guerra Mundial” (RICOEUR, 1991, p. 29). Além disso, é justamente essa perspectiva que tornará possível muitos dos desenvolvimentos posteriores da reflexão ricoeuriana.

Paul Ricoeur, a partir destas apropriações, realiza uma descrição eidética das estruturas e possibilidades fundamentais do homem. A finalidade é, com efeito, a análise e descrição da ação voluntária em si mesma, obedecendo a uma exigência de clareza racional inspirada em Husserl, de modo a que as estruturas do voluntário e do involuntário possam surgir em toda a sua pureza nos momentos da volição (HENRIQUES, 1990, p. 49-86).

A fenomenologia é, por assim dizer, o primeiro segmento da compreensão filosófica, pois a fenomenologia não pode realizar o seu programa de constituição sem constituir-se em uma interpretação da vida do eu. A fenomenologia não ascende ao plano da realidade em sua plenitude, não ascende ao mundo da vida, ao qual a compreensão é o seu objetivo e a sua posição a sua pressuposição (RICOEUR, 1980, p. 59-87). A fenomenologia tende para o reconhecimento daquilo que é precedente a toda redução e que não pode ser reduzido.

Assim, ao mesmo tempo a fenomenologia é uma descontinuidade porque na sua aplicação ela se afasta da realização do sonho de uma fundação radical na transparência do sujeito em si-mesmo. O primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si é um pressuposto, não um dado (RENAUD, 1985).

O trabalho concreto da fenomenologia revela que antes de constituir a consciência de alguma coisa é sempre pressuposta a consciência de si que se desvanece no seu projeto de autofundação, ou seja, a fenomenologia subverteu, segundo Ricoeur, a sua própria ideia diretriz, ao tentar realizá-la. É isto que faz a grandiosidade trágica da obra de Husserl (RICOEUR, 1986, p. 38).



É neste âmbito, consolidando sua reflexão fenomenológico-hermenêutica, que em 1969, Ricoeur publica a obra “O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica”. No importante ensaio “Existência e Hermenêutica”, que colocou no início da obra “O Conflito das Interpretações” (1978), Ricoeur proporciona de modo programático uma justificativa de como a hermenêutica deve ser antes de tudo também reflexiva, porque a compreensão dos signos é mediação para a compreensão do Si, fazendo-se enquanto extensão da perspectiva fenomenológica.

O fim da reflexão é mostrar o vínculo que existe entre a compreensão dos signos e a compreensão de Si. A hermenêutica se liga, assim, à problemática husserliana do Cogito. Ou seja, a psicanálise é um avanço em relação à fenomenologia, e ao mesmo tempo é um complemento à hermenêutica que passa dos símbolos para uma filosofia da reflexão concreta, que leva em consideração o homem em seu agir. O plano existencial e ontológico é também necessário, porque a problemática da reflexão pode e deve superar-se em uma problemática da existência, para fazer o cogito renunciar à pretensão de pôr a si mesmo. A etapa existencial é, assim, o momento obrigatório para a ontologia, que se dirige ao pensamento reflexivo de Paul Ricoeur. O ser vem sempre como interpretado e nunca em estado puro. (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015, p. 55-56).

Para Paul Ricoeur, a interpretação da linguagem é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no aparente, desdobrando os níveis de significações implicadas na significação literal. Eis então, que símbolo e interpretação tornam-se, deste modo, conceitos correlativos, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se torna manifesta (RIBEIRO, 2002).

Segundo Carlos João Correia (1999), na linha psicanalítica, por exemplo, o sonho, as emoções e contradições humanas se expressam pela linguagem. Portanto, é a linguagem, que vela e revela, e por isso, demanda ser interpretada. Não mais os símbolos como um segredo a se decifrar, mas como uma forma de linguagem. Ricoeur aceita a compreensão como modo de ser, mas propõe a “via longa”, que antes de desembocar numa ontologia direta propõe a passagem pelas análises das ciências da linguagem, sendo a linguagem a área em que se entrecruzam todas as investigações filosóficas.

Já Maria Luísa Portocarrero (1992), pontua que, segundo o filósofo francês, a verdade leva em consideração que toda compreensão é hermenêutica e que buscar o sentido é decifrar uma linguagem, o que supõe a superação do conflito de interpretações, a fim de que o homem possa chegar a se compreender.

É nos símbolos ou nas diversas formas simbólicas que o homem objetiva os significados e os momentos mais importantes da vida e da história da humanidade. Mas o

símbolo, para ser compreendido, requer um trabalho de interpretação. Por isso, o campo hermenêutico constitui-se em presença da expressão de duplo sentido, que está presente no símbolo. E a interpretação é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, desdobrando os níveis de significações implicadas na significação literal. Segundo Ricoeur, sua hermenêutica tem, assim, o cruzamento semântico no símbolo, que é a estrutura de significação na qual “um sentido direto, primário e literal, designa também um outro sentido, indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1978, p. 15).

Proveniente da filosofia existencial e reflexiva e da fenomenologia, passando pela mediação dos símbolos, que leva a uma extensão hermenêutica, a reflexão de Paul Ricoeur atinge um ponto elevado no debate sobre a metáfora. A metáfora é o fio condutor transcendental que nos guia no caminho até o problema central da hermenêutica (RICOEUR, 2008).

A filosofia hermenêutica de Ricoeur (1978) compreende que a linguagem é a condição primeira para toda experiência, e que as formas linguísticas (símbolos, metáfora, textos) desvendam dimensões do ser humano no mundo e da própria experiência de mundo no ser humano. A “compreensão do eu” e do mundo é sempre hermenêutica, e é realizada através da interpretação por meio da linguagem.

Ao continuar sua reflexão sobre a subversão da fenomenologia pela hermenêutica heideggeriana e pós-heideggeriana, Ricoeur compreende que as consequências filosóficas desta subversão devem ser consideradas. Para ele:

Não nos apercebemos delas, se nos limitarmos a sublinhar a finitude que torna inacessível o ideal de uma transparência do sujeito a si mesmo. A ideia de finitude é, em si mesma, banal, trivial. Ou melhor, ela apenas enuncia, em termos negativos, a renúncia a toda a *hubris* da reflexão, a toda pretensão do sujeito de se fundar em si mesmo. A descoberta da supremacia do ser-no-mundo em relação a qualquer projeto de fundação e a qualquer tentativa de justificação última ganha toda sua força, quando daí se tirarem as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão. (RICOEUR, 1989, p. 40).

Depois de apresentar a outra subversão, Paul Ricoeur busca mostrar a consequência epistemológica: “não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores” (RICOEUR, 1989, p. 40). A partir da mediação dos textos se põe ao fim todo o ideal cartesiano, fichteano, e, também o ideal husserliano, de uma transparência do sujeito a si mesmo.

Com efeito, a digressão pelos signos e pelos símbolos é, ao mesmo tempo, amplificada e alterada pela mediação dos textos pelo fato de se libertarem da condição intersubjetiva do diálogo. Com a autonomia do texto a intenção do autor já não pode ser encontrada de forma imediata, na medida em que ela não se encontra mais presente; só a interpretação, reconstruindo a significação, pode esclarecê-la (RICOEUR, 1978).

Após essas leituras e especialmente da leitura de Freud, Ricoeur percebeu claramente a necessidade do estabelecimento de um novo enfoque do sujeito e da consciência, uma vez que não há uma harmonia, nem apreensão imediata de Si por Si. O sujeito carece de mediações a fim de reaver através da interpretação o Si que deixou expresso nos sinais exteriores. A mediação essencial que possibilita a re-apropriação de Si é o rico universo das expressões simbólicas. Portanto, a interpretação é uma tarefa de mediação, uma possibilidade de o sujeito recuperar algo da consciência. (...) O fim da reflexão é mostrar o vínculo que existe entre a compreensão dos signos e a compreensão de Si. A hermenêutica se liga, assim, à problemática husserliana do *Cogito*, não deixando de ser continuação da filosofia reflexiva como elaborou Jean Nabert. (FUMERO DE OLIVEIRA, 2015, p. 60-61).

A autonomia do texto, que se emancipa da situação de sua produção, gera a possibilidade de se reformular, diante das novas possibilidades de interpretação, de uma construção que é paralelamente construção do sujeito. Assim se abrem possibilidades de mundos na qual se pode habitar e que, no nível da ação, implicam um compromisso pessoal no processo de transformação do real que já está constituído, bem como uma cooperação ou necessidade de comunicação na elaboração de um projeto comum, como consequência do domínio público da interpretação. É por causa dessa preocupação pelo sentido da vida que a hermenêutica se tornará filosófica (SILVA, 2011, p. 25; CASTRO, 2015, p. 183-197).

No primeiro sentido, a hermenêutica deve mostrar como as obras se inserem no esforço pelo qual o sujeito se reapropria da sua existência. No segundo sentido, a hermenêutica deve elaborar a teoria dos sentidos e do sentido filosófico das obras simbólicas. Encarar esta dupla tarefa como as duas vertentes duma tarefa única, tal é a exigência da hermenêutica de Ricoeur. (RENAUD, 1985, p. 21-22).

A hermenêutica se preocupará então em explicitar o ser-no-mundo revelado pelo texto. Neste mundo aparece a possibilidade de o intérprete poder entrar e se apropriar das possibilidades que ele proporciona; é um mundo proposto pelo texto no qual o leitor pode habitar. Segundo Ricoeur, em realidade, a hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto.

No texto não se pode apenas ficar com a estrutura imanente, pelo sistema interno de dependência proveniente do entrecruzamento dos códigos que o texto põe em ação. Deve-se ir

além. Deve-se buscar explicitar o mundo que o texto projeta, já que ao se interpretar o texto, o autor interpretar-se a si mesmo. Ao atribuir sentido ao texto, o leitor atribui sentido à sua vida, através de um outro a si próprio.

Nesse sentido, os textos têm a capacidade de mediar a consciência de si e o conhecimento de si, provendo uma apropriação de sentidos. Na filosofia ricoeuriana, assim, eles têm por função “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho e, assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR, 1999, p. 06). Desse modo,

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro (RICOEUR, 1999, p. 18).

Como se pode perceber, a passagem pelos planos da linguagem, da ação e da narração possibilitou a Ricoeur identificar um sujeito capaz de designar-se a si mesmo como locutor, de reconhecer-se como autor de suas ações, de identificar-se como personagem de um relato de vida. O sujeito é capaz, mesmo falível, de retomar-se a si mesmo nas suas objetivações linguísticas, práticas e narrativas. Esta condição reflexiva do sujeito é o que dá base antropológica à ipseidade ética, à imputação ético-moral do sujeito (RICOEUR, 1991, p. 28).

Isso demonstra para o filósofo que a filosofia moderna da subjetividade, acentuadamente erigida no *cogito* cartesiano, é, provavelmente, impotente diante da violência que ocorre nas relações interpessoais. Ao contrário, ela confere à pessoa um legado singular de solidão. Por meio da fenomenologia hermenêutica, Ricoeur confere ao eu a possibilidade de passar de um mero espectador do mundo e dos outros para um sujeito encarnado, que reconhece a si e ao outro, por meio das grandes edificações culturais e históricas, bem como é instruído pelo poder evocativo das imagens e das narrativas (AGÍS VILLAVERDE, 2003).

Nesse sentido, a solidão diante do mundo e do outro se torna apenas um passo a tomar em direção do outro. A noção de intersubjetividade preconizado por Ricoeur e interpretada por Jervolino (2011), é a de que minha subjetividade é um dom, uma vez que *eu sou o outro do outro e só com esta condição que eu sou*, o que confere ao pensamento moderno um sério questionamento acerca de sua visão do outro e da relação respectiva de intersubjetividade.

### 2.3 Crítica à Modernidade e emergência do outro: horizonte filosófico de sentido

Até o século XVIII a sociedade civil guardava estreita conexão com a concepção de sociedade política. É sabido que a chamada ética clássica era orientada antropológica e eticamente no sentido do ser e do bem. No entanto, com a emergência da modernidade, essa orientação convergiu para a dimensão do sujeito e o critério do útil, engendrando a cisão entre *ethos* e *nómos*, ou seja, entre ética e política, o que conferiu força e robustez à ideia de indivíduo atomisticamente considerado, para o qual a liberdade é simplesmente um domínio de possibilidades (liberdade de arbítrio). Além disso, as relações sociais ficaram assentadas prioritariamente nas relações de trabalho e, por força disso, no conflito de interesses.

Se a questão fundamental da antiga filosofia prática no âmbito da vida social era a determinação dos requisitos essenciais que asseguravam ao homem, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa (*eu zên*) ou da vida ordenada para o bem da cidade – identificado como o bem do indivíduo ou com sua *autárqueia* – o pensamento político moderno assume como sua tarefa primordial propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo assegurar a satisfação das suas necessidades vitais (LIMA VAZ, 2004, p. 16).

Com a modernidade, assistiu-se inegavelmente a emergência de um mercado global, o qual se apóia no agigantamento do subjetivismo e do individualismo, em que quase tudo é reduzido a objeto ou coisa. O ser humano também adentrou nesse processo de objetivação e de coisificação, desaparecendo, por conseguinte, neste cenário, as verdadeiras “dimensões morais, éticas, políticas” e, como consequência, a “existência é subordinada aos interesses do capital” (BASTOS, 2007, p. 216).

Com isso, as relações são dominadas pela dialética dos interesses e que se tecem em geral a partir de carências nunca satisfeitas, aprisionando os indivíduos em limites onde a utilidade, a dominação e as satisfações egoísticas da individualidade tomam o rumo dos relacionamentos em geral.

Com efeito, deflagrou-se o declínio do indivíduo em sua dimensão ética, porquanto é reduzido, neste “sistema-mundo”, ao seu poder de compra ou reduzido a valor monetário, expressando o consumismo hedonista e o utilitarismo de nosso tempo. Neste sentido, nesse modo de vida atual, a “mesma fábrica da sociedade global, em que se insere (o indivíduo) e que ajuda a criar e recriar continuamente torna-se o cenário em que desaparece” (IANNI, 1999, p. 13-22). Neste cenário,

Vivemos novas práticas e formas institucionais como a ciência moderna, a tecnologia presente em todos os âmbitos da vida humana, a crescente produção industrial e um crescente e preocupante, porque muitas vezes descontrolado, processo de urbanização. Novos modos de vida como o individualismo, a secularização e a racionalidade instrumental ganham importância e orientam nossas vidas. Novas formas de desencantamento, de mal-estar vão surgindo pautadas pela ausência/busca de sentido, por uma sensação de dissolução social dos valores e por problemas sociais gigantescos como novas guerras civis, o terrorismo e o problema da imigração. (RIBEIRO, 2016, p. 389).

São muitos os desafios que são colocados na vida política a partir da modernidade. Com a cisão entre ética e política, verifica-se que o indivíduo busca, sustentado na ideia de pacto social, a sua realização como “ser de necessidades” e tudo converge para um domínio regido pelo “saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades” (LIMA VAZ, 2002, p. 283). Isso acaba por impedir a existência ética, entendida como a constituição do sujeito como ser ético que, por sua vez, se erige à condição de ser político.

A sociedade hodierna é marcada pelos efeitos do neoliberalismo, o qual ocasiona uma desigualdade profunda entre os grupos sociais, implicando, por sua vez, no fenômeno de uma violência difusa no corpo social. Percebe-se a existência de uma verdadeira guerra civil entre os grupos de uma mesma nação, alimentada pelo individualismo exacerbado e pela competição mortal na busca do “sucesso”. Aliado a isso, verifica-se a fragmentação do espaço e do tempo, reduzidos ao “aqui” e ao “agora”.

As experiências são vividas de maneira efêmera, geralmente com pouca profundidade, sem passado e sem futuro. Isso leva ao questionamento crítico sobre as condições efetivas das vidas atuais e sobre as raízes da anomia ética que toma conta do corpo social atualmente, levando à reflexão de como libertar o indivíduo moderno do mero arbítrio e dos condicionamentos sociais.

Necessário, portanto, o resgate do “sujeito ético das garras do indivíduo particular empírico” para restaurar a “comunidade não como simples associação gregária de indivíduos, mas como comunidade ética” (PERINE, 2002, p. 67).

Nesse sentido, é necessário trazer à tona a temática do outro, capaz de reabilitar a vivência humana na sua realização ética. Com efeito, o outro aparece na figura do próximo com o paradigma cristão, mas torna-se a se ocultar com a Modernidade, desde o cogito cartesiano e o eu como essência racional kantiano, para ressurgir com Hegel, ao evidenciar que a consciência-de-si se constitui na relação com o outro na forma do reconhecimento (LIMA VAZ, 2001, p. 244).

Tendo como pano de fundo certamente essa realidade, a reflexão ética de Ricoeur aponta que, em vez de se buscar o viver bem, a qual supõe a generosidade, os indivíduos encontram-se hoje na busca de bens exteriores, fundadas suas escolhas prioritariamente em critérios como utilidade, prazer, poder, prestígio, *status*, tornando obscura a busca de uma vida conforme a ética, ou seja, que realize o encontro com o outro dentro da comunidade histórica.

A pluralidade de perspectivas presentes na sociedade hodierna do que, de fato, confere a vida boa aos sujeitos redonda numa disputa de espaços de discussão e embate de argumentos, numa esfera pública de interlocução, o que também coopera para o ensombramento do viver dentro da intersubjetividade ética.

Essa espécie de tensão social que oscila permanentemente entre a ampliação de um pluralismo valorativo que permita o desenvolvimento da concepção individual de vida boa e a definição de um pano de fundo moral que sirva de ponto de referência para avaliação social da moralidade faz da sociedade moderna uma espécie de arena na qual se desenvolve ininterruptamente uma luta por reconhecimento: os diversos grupos precisam desenvolver a capacidade de influenciar a vida pública a fim de que sua concepção de vida encontre reconhecimento social e passe, então, a fazer parte do sistema de referência moral que constitui a autocompreensão cultural e moral da comunidade em que estão inseridos. (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008, p. 13-14).

Diante disso, necessário se faz a reflexão sobre a problemática do outro na perquirição filosófica. Impõe-se que o outro seja considerado um outro eu, sem qualquer objetificação, a fim de que a convivência de uns-com-os-outros seja mediada por uma rede de relações solidárias, porquanto um eu é, no fundo, um “nós”. O “eu” necessita do outro para a sua autoafirmação. É através dessa dialética da identidade na diferença, em que se vê no outro, outra consciência-de-si, que existe a possibilidade do encontro entre sujeitos com natureza ética.

Assim, a comunicação ética irá ocorrer quando, por meio da linguagem, a relação se estabelecer gratuitamente, ligada a fins, valores, normas, tendo como única finalidade a autorrealização dos sujeitos na positividade da vida boa. O outro só será visto, nessa relação, numa perspectiva ética se todos que integram a comunidade humana se esforçarem em sair de uma redução do outro a objeto para uma relação de gratuidade do amor (VILLELA-PETIT, 2007).

Diante disso, é a partir deste constructo possível de ser extraído da modernidade, que Ricoeur trabalhará a sua temática ética e, por conseguinte, a problemática do reconhecimento, propondo fundamentalmente a mediação do outro na constituição da *ipseidade*, porque o *si* só constituirá sua identidade numa estrutura em que se relaciona com a alteridade.

Com efeito, em “O si mesmo como um outro” (1991), Ricoeur busca pensar uma *ipseidade* que não é da ordem da mesmidade, e integra em seu interior o “outro que si”. Nem “sujeito exaltado”, que se põe a si próprio na suprema certeza (Descartes, Hegel), nem “sujeito humilhado”, reduzido à ilusão (Nietzsche, Freud, Marx).

Nesse sentido, Ricoeur apresenta a noção de identidade, no sentido de *ipseidade*, que se descobre na relação dialógica com o outro como o “outro si”. A alteridade é constitutiva da identidade pessoal, em que o “si” se põe no lugar do “outro” e o “outro” se torna também um “si”. Isto é, *um si mesmo como um outro*.

Portanto, conforme se verá nos capítulos seguintes, Ricoeur faz um esforço de compreensão da realidade moderna, propondo caminhos de entendimento, superação e, ao final de tudo, de esperança.



### 3 ÉTICA E POLÍTICA NA OBRA RICOEURIANA: ENTRE O AMOR, A JUSTIÇA E A ALVORADA DO RECONHECIMENTO

#### 3.1 A “pequena ética” de Ricoeur: intenção ética, norma moral e sabedoria prática

Conforme ressalta Geraldo de Mori (2013, p. 71), a questão ética é central na filosofia de Ricoeur, já sendo anunciada em suas primeiras obras de fôlego, como as que compõem os três tomos da *Philosophie de La Volonté*. De fato, a questão antropológica, predominante nessas obras, não esconde a preocupação ética, que ganhará cada vez mais importância, até chegar às reflexões sistemáticas, embora “incompletas”, de “O si mesmo como um outro” (1991), e dos textos que as retomam e prolongam.

Na verdade, a ação foi sempre o centro de organização da reflexão filosófica do pensador francês, sob uma variedade de intitulados: primeiro, o voluntário e o involuntário, depois o desejo e o esforço – elevados ao nível metafísico do desejo de ser e do esforço de existir – e, finalmente, o poder da ação em si mesmo como um outro; por outro lado, pode-se considerar que a linguagem é o ponto de organização de muitas dessas investigações, o que redundava na reflexão ética (RICOEUR, 2006).

Conforme fundamenta Sousa (2014, p. 30-31), o homem, como ser de linguagem cria um novo horizonte para acolher o diferente de si, que é também um ser de linguagem; esse novo horizonte é justamente a comunicação. Em síntese, o movimento interno da consciência não teria nenhum significado se ela, ao universalizar o objeto pela palavra, não intencionasse estabelecer um diálogo com o outro; logo, essa intencionalidade que se volta para-o-outro só revela a especificidade da consciência humana no mundo; ela não é pura interioridade, mas essencialmente comunicabilidade: o sujeito é, desde sua gênese primeira, uma comunhão, e a palavra um diálogo, o que constitui propriamente a base da reflexão ética.

Ética e Moral para Ricoeur (1991) possuem, no fundo, uma distinção meramente didática, sendo que por convenção ele reserva o termo ética para a *visada* de uma vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com normas. Teleologia e Deontologia estão implicadas numa relação tanto de subordinação quanto de complementariedade, que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar.

Com efeito, o termo “visada ética” é inaugurado pelo filósofo francês e ele o apresenta sob a máxima: “a visada da ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas”. Ele faz uma tríplice divisão dos componentes que servirão de base para sua reflexão ao longo de toda a sua “pequena ética”.

Neste contexto, a ética caracteriza-se pela finalidade e pelo objetivo a ser atingido, isto é, que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de autoavaliar-se, ou seja, estimar a si mesma como boa. Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferências e, portanto, é um si que tem a iniciativa. No entanto, o autor esclarece que o termo *estima* foi associado ao *si* para evitar confusão com o termo *eu*, ou, indo mais além, com alguma posição egológica. (GUBERT, 2014, p. 82).

É a partir de Aristóteles que o termo “vida boa” encontra sua base no pensamento do filósofo francês. Segundo ele, o termo vida designa o homem inteiro em oposição às práticas fragmentadas, verificando-se que o bem é perseguido no interior da *pólis*, ou seja, em comunhão com os demais membros, apontando para a consideração do outro. Nesse sentido, o papel mediador do outro foi desenvolvido por Aristóteles nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, que Ricoeur denomina um tratado da amizade. No tratado, é a amizade que faz a transição entre “a vida boa, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (RICOEUR, 1991, p. 213).

O Estagirita apresenta três níveis de amizade, contudo, o que interessa ao filósofo é a amizade segundo o *bom*, pela qual “cada um ama o outro pelo que ele é”. À pergunta: “o homem feliz necessita de amigos?”, Ricoeur responde que pela necessidade e carência é que o *si-mesmo* caminha em direção ao *outro*, necessitando, por isso, desse viver junto.

A segunda parte da visada ética *com e para o outro*, Ricoeur chama de solicitude. Essa dimensão está imbricada à estima de si mesmo e não pode ser pensada separadamente. Sustenta-se aqui a tese de que a solicitude não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, mas expande sua dimensão dialogal até aqui omitida. Por expandir, entende-se, sim, uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições para uma continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo e a solicitude não possam ser vividas se pensadas uma sem a outra (RICOEUR, 1991).

A busca agora será por um conceito mais abrangente de solicitude, que não tenha sido descrito no tratado sobre a amizade. Esse conceito seria “baseado fundamentalmente no intercâmbio entre dar e receber”, ou seja, na reciprocidade. Para encontrá-lo, é necessário voltar à questão inicialmente posta, ou seja, à primazia da ética sobre a moral. O vocabulário da injunção está impregnado da norma, por isso, é preciso encontrar algo que vá além da norma, do imperativo; um sentido que conduza a ação não por constrangimento, por puro dever, mas pela gratuidade (RICOEUR, 1991).

Ricoeur (1991) aposta que há a possibilidade de escavar por debaixo da camada da obrigação e atingir um sentido ético que não esteja tão enterrado sob as normas que não possa ser invocado como recurso quando essas normas ficam mudas diante de casos indecidíveis da consciência. Por esse motivo, que para ele parece tão importante conferir à solicitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever. Esse estatuto é o de uma *espontaneidade benevolente*, intimamente ligada à estima a si mesmo no âmbito da visada da vida “boa”.

Essa aplicação do conceito de solicitude seria o *padecimento*. Aqui o *si-mesmo* se solidariza com o *outrem* e vai ao encontro do outro *padecente*. Dessa forma, baseando-se nas palavras de Ricoeur, o movimento da solicitude, diferentemente da amizade, não busca um outro igual a mim, mas um outro necessitado, porque sofrente de uma ação que lhe usurpou a igualdade. A solicitude é assim a dimensão intersubjetiva do respeito e, como tal, impossível de ser constatada sem a pressuposição da presença do outro em sua singularidade insubstituível.

Na verdadeira simpatia o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado da sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solicitude, que a desigualdade da potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil das mãos que se cumprimentam. (RICOEUR, 1991, p. 223-224).

Segundo Ricoeur, “o que a solicitude acrescenta é a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja insubstituível na nossa afeição e na nossa estima” (1991, p. 226). Sempre se está diante de um ser humano empírico, encarnado, possuindo características singulares de modo a dar como comparação de si um outro que é um rosto: quando digo “tu” a outro, ele compreende “eu” para si mesmo. Assim, apenas na convivência humana, num “nós”, a solicitude ganha consistência, ou seja, somente vivendo com e para os outros fundado no desejo mútuo a solicitude se realiza.

(...) enquanto o eu permanece numa postura estritamente teórica, todo e qualquer outro, inclusive o outro eu, é reduzido a objeto. Somente a postura ética vai revelar a verdadeira face do outro como um outro eu, que interpela o reconhecimento da igual dignidade. Nesse nível dá a “experiência fundamental do ser humano”: só no outro eu e pela mediação dele, isto é, através da comunhão com ele, o eu pode se constituir como subjetividade livre, autônoma. Assim, o eu só é autônomo na comunhão com outros eus, de tal modo que a comunhão é condição de possibilidade da autonomia. Daí porque a finalidade da vida humana não pode estar em algo privado, egoístico: só através do reconhecimento do outro enquanto ser livre se dá a possibilidade de o

eu se constituir como autonomia e da criação de uma comunidade de seres livres. A autonomia é assim um evento ético, ou seja, um evento e efetivação do bem enquanto unidade de justiça, enquanto respeito à dignidade e à liberdade dos outros, e amor, processo de comunhão entre seres livres. (OLIVEIRA, 2010, p. 323-324).

As relações interpessoais, no entanto, não se limitam ao *eu e tu*, mas vão além, a ponto de se estenderem às instituições. Aqui, para Ricoeur, a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude, a saber, essencialmente, a exigência da *igualdade*, o que a torna apta para reger as instituições. Para o filósofo, “a igualdade é a mola ética da justiça” (1991, p. 266).

Segundo Ricoeur (1991), a igualdade, seja qual for a maneira como a modulemos, está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais. O filósofo entende “a instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça (...). Dessa dupla inquirição resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito” (1991, p. 227).

A solicitude põe diante do si um outro que é um rosto. A igualdade põe diante de um outro que é cada um. Assim, o senso de justiça não suprime nada da solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira, o que supõe a categoria do poder na esfera política, por ser o modelo de uma atividade em comum, ao contrário da dominação. A autonomia do si aparece intimamente ligada à solicitude para com o próximo e a justiça para cada homem (RICOEUR, 1991).

A amizade coloca como oposto ao si mesmo um outro que tem um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a reconhecer. A justiça pensada como igualdade coloca como oposto um outro que é um qualquer. Por isso, o sentido da justiça não tira nada à solicitude; ele a supõe, na medida em que considera as pessoas como insubstituíveis. Ao contrário, a justiça acrescenta à amizade a comunidade histórica regida pelo Estado e, idealmente, toda a humanidade. (RICOEUR, 1991, p. 95).

Contudo, Ricoeur submete a ética ao crivo da norma. De acordo com ele, é necessário que se desenvolva “uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida no julgamento moral em situação” (RICOEUR, 1991, p. 237). O filósofo afirma que o exame do caráter de universalidade do imperativo categórico kantiano não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral. Pois, é justamente este princípio que garante a possibilidade de “experimentação pela norma do desejo de viver bem” (RICOEUR, 1991, p. 238).

Para Ricoeur, a partir da primeira formulação do imperativo categórico: “Age como se a máxima de tua ação deverá tornar-se, por tua vontade, *lei universal da natureza*” (KANT,

1991, p. 70-71, grifos no original), é que se manifesta o pressuposto básico da norma moral kantiana.

Ricoeur, assim, busca no imperativo categórico uma norma pessoal (universal), que sirva como critério para que as pessoas respeitem a si mesmas, sendo que o princípio de universalidade garante também o respeito aos outros. O respeito à lei moral tem como característica principal “fazer uma máxima da própria lei” (KANT *apud* RICOEUR, 1991, p. 250). Dessa forma, o respeito corresponde à estima de si, que passou pelo crivo da norma.

Portanto, segundo Ricoeur, não há um rompimento da ligação entre norma moral e perspectiva ética, mas aparece a “marca da razão no sentimento, a saber, sobre o modo negativo, a humilhação do amor-próprio e, sobre o modo positivo, a veneração pelo poder da razão em nós” (RICOEUR, 1991, p. 250).

Segundo Ricoeur, a necessidade desta “passagem” da estima de si pelo crivo da norma se dá justamente devido ao problema do mal. O “amor-próprio”, somado ao mau uso do “livre arbítrio”, é o responsável pela gênese do mal. “O mal é revelador da natureza última do (livre) arbítrio. O (livre) arbítrio humano aparece como portador de um golpe originário que atinge sua capacidade para determinar-se pró ou contra a lei” (RICOEUR, 1991, p. 255).

A reflexão sobre a liberdade que empreende o filósofo em sua obra revela que é preciso voltar o pensamento para as condições em que ela se realiza. Abordar a liberdade significa, nesse contexto, falar do agir humano, pois o homem pode ser reconhecido como livre quando ele pode ser responsável perante outros e diante de si mesmo. A responsabilidade aqui pelos atos cometidos é proporcional ao grau de liberdade em que o agente desfrutava quando lhes deu causa (VILLELA-PETIT, 2017).

Segundo Ricoeur (1991), o esforço por compreender cada vez mais intimamente a liberdade e o mal à luz recíproca com que se esclarecem mutuamente representa uma visão ética do mundo, que desafia, por sua vez, o tema da liberdade.

Portanto, o mal é oriundo das escolhas (máximas) da ação, que se originam do livre arbítrio. “A propensão ao mal *afeta* o uso da liberdade, a capacidade de agir por dever, em suma, a *capacidade* para ser efetivamente autônoma. (...) Em outras palavras, a questão do bem e do mal volta com a questão do ‘fundamento subjetivo do uso da liberdade’” (RICOEUR, 1991, p. 253).

É devido ao problema do mal que Ricoeur considera, portanto, necessário que a ética se deixe validar pela moral. Depois desta “provação” da perspectiva pela norma, se deveria poder reescrever o imperativo categórico, da seguinte forma, segundo Ricoeur: “Age

unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer, ao mesmo tempo, que não seja o que *não deveria ser*, a saber, o mal” (1991, p. 255).

Ricoeur (1991) considera que a passagem pela perspectiva ética e pela norma moral, no entanto, não resolveu uma questão fundamental: os conflitos suscitados pelos casos difíceis, que exigem uma decisão de acordo com a situação. O conflito é o móbil da sabedoria prática, dado que, para o autor, ele ocupa um papel fundamental em uma discussão que se propõe ética.

Nessas circunstâncias concretas em que a alteridade concernente à ideia de pluralidade entra em descompasso com o universalismo das regras inerentes à ideia de humanidade, é que se deflagram os casos difíceis. 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: Ricoeur esclarece que se trata de uma limitação, pois, prolonga-se “a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (1991, p. 310).

Para Ricoeur, esta ideia de humanidade é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem aceção de pessoas; em compensação, a ideia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a pluralidade das pessoas (RICOEUR, 1991, p. 260).

Com efeito, seguindo o pensamento de Ricoeur (1991), existem de fato situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Esta não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que 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.

É que o elevado grau de abstração da norma em situações de conflito, tidas como indecidíveis, dá ensejo à possibilidade de um conflito já que a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana mostra-se em certas circunstâncias notáveis, incoordenável com a universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade (RICOEUR, 1991, p.307).

Um dos exemplos se dá no âmbito do que Paul Ricoeur (1991, p. 314) denomina “a vida acabando”, relativo à verdade devida aos moribundos. Ele identifica duas alternativas que se abrem: dizer a verdade independentemente da efetiva condição do paciente para recebê-la, em obediência cega ao respeito devido à suposta norma de fidelidade, que não admite exceção; ou mentir deliberadamente como forma de evitar a dor a um ser amado pela verdade de sua situação, o qual reuniu suas forças na luta contra a morte. Adverte ainda que,

nestes casos ambíguos, o que a sabedoria prática impõe é uma medida entre a felicidade e o sofrimento.

Mas entre as duas alternativas, que se pode dizer extremas – da verdade e da mentira – ainda se pode encontrar ações que promovam uma gradação de ambos os valores. Assim nas hipóteses alternativas em que se revela a doença, seu grau de gravidade, a pouca probabilidade de sobrevivência ou a verdade clínica como condenação à morte podem ser sopesadas em vista da decisão sobre o melhor caminho. Com efeito, o dizer a verdade sempre, pelo respeito devido à regra da fidelidade, implica imposição de sofrimento desnecessário, em determinadas situações, nas quais somente com a sabedoria prática se pode identificar e aquilatar a extensão da verdade possível, no caso em situação (RICOEUR, 1991, p. 314).

Assim, de acordo com Ricoeur, não posso limitar o meu desejo por uma obrigação, sem pôr o direito do outro a existir de algum modo. Reciprocamente reconhecer o outro é me obrigar de alguma maneira, pois obrigação e existência do outro são duas posições correlativas. O outro é um centro de obrigação para mim, e a obrigação é um resumo abstrato de comportamentos possíveis para com o outro (RICOEUR, 2009, p. 319).

Por essa experiência os sujeitos se preparam para a passagem da vida comunitária para a vida política, em que se submeterão às leis consensuais da Constituição da comunidade. A virtude que mais especifica o nível societário é a virtude da justiça, que estabelece a devida relação entre a ética e a política. Portanto, no nível societário, a reciprocidade entre os sujeitos é formalmente assegurada pela estrutura estável das instituições. Daí a importante função das instituições formalmente constituídas para assegurar o consenso social e garantir a estabilidade e a permanência da comunidade na história e, ao mesmo tempo, ampliar a reciprocidade para um número maior de indivíduos (...). (SOUSA, 2014, p. 112).

Diante deste breve constructo sobre o pensamento mais detidamente ético do filósofo, baseando-se em Jervolino (2011) é necessário estabelecer uma ligação entre o esforço por existir e o desejo de uma vida realizada. Essa ligação serve de base para a defesa de que é necessária uma profunda compreensão da existência como subjetividade, como finitude e, por outro lado, a ameaça constante de falta de sentido que a mesma carrega. É essa possibilidade de compreensão que assegura a abertura de compromisso para a realização e o desejo de uma vida boa, com e para os outros em instituições justas.

### 3.2 Ética e Política no filósofo de Valence e outros aportes: a justiça das instituições

Ricoeur diz ser a instituição a estrutura do viver conjunto de uma comunidade histórica – povo, nação, região etc., estrutura irreduzível às relações interpessoais e, portanto, religada a elas no sentido notável que a noção de distribuição permite esclarecer. Assim, é por meios comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente.

Consoante se pode entrever, a amizade acrescenta à estima de si a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo. Além disso, por meio da mutualidade, que produz a igualdade, já projeta a amizade no caminho da justiça, em que a partilha de vida entre um número pequeno de pessoas se estende até uma distribuição de partes em e para os outros, sob a virtude da amizade. Assim, nasce uma nova relação, preconizada sob a virtude de justiça. Dessa forma, a justiça torna-se constitutiva do desejo de viver bem: o justo, por sua vez, será o primeiro objeto de desejo e se enuncia num optativo antes de enunciar-se num imperativo. (MAGALHÃES, 2002).

(...) a amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio. Quanto ao corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, ele põe a amizade no caminho da justiça onde a divisão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica. (RICOEUR, 1991, p. 220).

Verifica-se, assim, a partir da própria formulação da perspectiva ética de Paul Ricoeur, a qual consiste numa “visada da ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas”, que “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 instituições, que, por sua vez, são responsáveis pela aplicação da justiça, garantindo o direito à igualdade” (GUBERT, 2014, p. 84). Desse modo, a política não elimina a ética como aspiração universal da justiça.

Desse modo, pela mediação do desejo antropogênico, a subjetividade como signo da irreduzibilidade do humano só pode ser pensada como intersubjetividade, e esta não pode ser confundida com a relação extrínseca entre sujeitos previamente constituídos, mas como efetiva formação social e histórica da humanidade. Aqui cabem duas observações muito importantes: a primeira consiste em compreender que a unidade possível para o ser humano só pode ser realizada dinamicamente no processo histórico, que é sempre marcado pelo conflito, e, por isso, a ética jamais substitui a política como inserção ativa no conflito; a segunda reside na afirmação de que o conflito não é um jogo cego de forças antagônicas porque pode ser normativamente pensado, e, por isso, a política não elimina a ética como aspiração universal de justiça. (DRAWIN, 2013, p. 168-169).



Constata-se assim que o ideal de justiça supõe uma ética, que por sua vez está ligada à política. Baseando-se no pensamento de Paul Ricoeur, Geraldo de Mori afirma, a seu modo (2013, p. 76):

A política, que visa ao bem viver, é, portanto, ligada a uma ética. A especificidade do político reside na sua maneira de contribuir na realização de nossa humanidade fazendo de nós cidadãos. A destinação do ser humano passa por um corpo, o da cidade, e o umbral da humanidade corresponde ao umbral da cidadania, que é o atributo daquele que participa do poder público.

Ricoeur propõe, para além do individualismo contemporâneo e sua moral autônoma e abstrata, uma filosofia política onde está presente a dimensão teleológica da ação e do bem. Assim, o desejo de viver é desejo de bem viver com e para o outro. Dessa forma, o poder comum manifesta uma iniciativa conjunta, não hierárquica e não instrumental. No plano político, ele se traduz pelo consentimento permanente ao viver junto. A dominação, que, mesmo assim, existe, é a forma falsificada do poder e a perversão da comunicação entre os humanos (DE MORI, 2013).

(...) o indivíduo não se faz isoladamente, nem se autorrealiza de maneira atomística. Os sujeitos, seus anseios e as dimensões necessárias para sua realização se constroem socialmente. Os critérios para a avaliação da justiça e que guiam os processos identitários constroem-se intersubjetivamente nos quadros de contextos sócio-históricos. O indivíduo, em si, é fruto da sociedade em que se insere e dos fluxos interativos que o atravessam. Ademais, as lutas por reconhecimento só se tornam lutas sociais na medida em que a experiência de sofrimento se generaliza e se apresenta como uma demanda coletiva. O reconhecimento é uma empreitada intersubjetiva e, portanto, coletiva. (MENDONÇA, 2012, p. 141).

Desse modo, verifica-se que Paul Ricoeur, no horizonte por ele delineado, situa a vida em comum da *pólis* idealmente num regime de cooperação, que supõe, por conseguinte, a forma democrática de governo. Vislumbra-se que para o nosso pensador, da comunidade de cooperação depende na realidade a realização individual dos sujeitos políticos.

Nesses termos, Justiça e democracia se supõem mutuamente, sendo que uma não pode existir sem a outra. Crenças, valores e intenções emergem da associação, associação essa que se torna reflexiva por meio da democracia, engendrando formas de cooperação, solidariedade e espírito de comunidade (MENDONÇA, 2012).

Ao se expandir o conceito de democracia para explorar seus pilares, contudo, é possível pensar a teoria do reconhecimento como uma abordagem profundamente marcada por uma teoria democrática. A base do ideário democrático é a ideia de uma comunidade política que se autogoverna, o que requer alguma forma de

igualdade entre os membros dessa comunidade e algum tipo de participação desses membros, de modo que o autogoverno se materialize em práticas concretas (esporádicas ou continuadas). (MENDONÇA, 2012, p. 130).

De acordo com De Mori (2013, p. 83), o pensamento político de Ricoeur é, dessa mesma forma, rigorosamente ligado à sua reflexão ética. A abordagem deontológica da justiça, própria da esfera moral, não pode se contentar com a ambição de uma autonomia formal. Ela deve se articular com uma perspectiva teleológica, que visa ao bem viver, com e pelos outros, em instituições justas, e que tem na ficção do contrato social o testemunho escondido do estatuto de esquecido, o que supõe a dimensão do reconhecimento.

Ricoeur começa enraizando o conceito de justiça na intenção ética da vida boa. Por um lado, diz ele, o justo tem a ver com o bom, quando ele estende ao domínio social a força da intenção ética. Por outro lado, ele remete ao legal, que deve reinar na construção dos sistemas jurídicos. A justiça não é somente a regra formal da repartição, que permite o bom desenvolvimento das relações humanas, mas, antes de tudo, um sentido de justiça. No Ocidente, este sentido se enraíza no passado quase imemorial dos mitos gregos ou dos sentimentos religiosos bíblicos, cujas conotações subsistem em nossas sociedades. Ele é igualmente solidário do sentido da injustiça, que em geral o precede. É pela experiência da injustiça e sob o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto. Neste estágio, a justiça ainda é uma virtude na via da vida boa, onde o sentido da injustiça, por sua lucidez trágica, precede os arrazoados dos políticos e dos juristas. (DE MORI, 2013, p. 81-82).

Neste sentido, Ricoeur (2011) 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. Aristóteles (1984) busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a justiça distributiva mediada pelas instituições como 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 Ricoeur, a distribuição “designa um traço fundamental de todas as instituições, visto que estas regulam a repartição de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens entre os membros da sociedade” (1991, p. 234).

O que garante este núcleo ético comum é a igualdade proporcional proposta por Aristóteles (1984): a cada um segundo seu mérito. Neste ponto, Ricoeur (2011) afirma a importância da união entre justiça e igualdade. Além disso, o autor considera fundamental demonstrar que o senso de justiça e a solicitude estabelecem uma relação de complementaridade. Retornando a Aristóteles e em debate com John Rawls, Paul Ricoeur (2008, p.15) reconhece que a regra de reciprocidade tem seu corolário principal no contexto

da justiça comutativa, que procura estabelecer uma equidade entre distintos participantes que contribuem diversamente para o mesmo sistema de distribuição.

A relação, assim, entre ética e política aponta a intenção ética e sua dimensão teleológica do bem viver na vida política. A liberdade tem na política um dos lugares de sua expressão, sustentando o desejo de uma vida boa e realizada, o que reflete no sujeito a estima de si, bem como na exigência do reconhecimento mútuo entre as liberdades, que constitui a intenção ética por excelência.

Diante disso, as lutas por justiça deveriam basear-se fundamentalmente na liberdade e na igualdade, empregando métodos democráticos para a realização de fins também democráticos. Assim, a política ampliada convida à construção de uma democracia espalhada, que se manifesta como verdadeiramente uma forma de vida (MENDONÇA, 2012).

No entanto, não se pode olvidar, conforme nos coloca o filósofo, que a busca de simetria na repartição dos bens sociais não ocorre sem disputas, pois, como “há muitas maneiras plausíveis de repartir vantagens e desvantagens, a sociedade é de parte a parte um fenômeno consensual-conflitual” (RICOEUR, 1991, p. 273).

Nesse sentido, a ideia de democracia supõe a igualdade e, por isso, as desigualdades existentes no corpo social não podem ser negligenciadas. Não basta ao combate das desigualdades a ideia de uma igualdade política formal ou a perspectiva de que aquelas são meramente frutos do acaso e problemas pontuais. Exige-se, assim, numa perspectiva ética, tal como pensada por Paul Ricoeur (1991), a consideração de que as desigualdades, sejam elas de que espécie forem, devem ser tratadas como assunto central e de modo estrutural, já que a existência delas, indubitavelmente, cerceia a possibilidade do autogoverno e o florescimento das capacidades humanas, impedindo o reconhecimento.

Dessa forma, necessário o combate contínuo das desigualdades que negam a alguns sujeitos a possibilidade de serem estimados. A busca coletiva por justiça, de que depende a ideia de democracia, deve lidar com as múltiplas configurações sócio-históricas por meio das quais desigualdades se manifestam, demonstrando-se imperiosa uma abordagem que ultrapassa as categorias estanques, para construir uma visão interacional, que, a rigor, não é nem liberal, nem comunitarista (MENDONÇA, 2012).

Essa complexidade traz elementos interessantes para se pensar a teoria democrática. A superação das desigualdades, que minam as condições da democracia, requer um foco na interação humana e na forma como os comportamentos recíprocos moldam sujeitos, coletividades e valores sociais. Se as assimetrias e estruturas sociais são reproduzidas nas interações humanas, elas também podem ser contestadas ao longo de tais interações. A contestação da opressão e a revelação de outros mundos

possíveis emergem no bojo das relações sociais, que se configuram como um rico campo de investigação, para além do foco em indivíduos e grupos. A teoria do reconhecimento oferece, assim, os elementos para uma teoria democrática que se projeta para além da tradicional dicotomia entre liberalismo e comunitarismo. (MENDONÇA, 2012, p. 142).

Nessa senda, a grande preocupação com as desigualdades econômicas está declarada, mas a economia não é pensada como um fator isolado. As desigualdades econômicas revelam e implicam uma série de desigualdades, gerando a apropriação indevida do trabalho cooperativo e institucionalizando-se em regras políticas. As escalas e hierarquias que possibilitam a distribuição de riquezas revelam valores sociais mais amplos. Percebe-se a dimensão moral da distribuição de riquezas e suas consequências ampliadas (MENDONÇA, 2012).

Por essa razão, a gênese do ser humano enquanto liberdade só acontece através da gênese de uma sociabilidade solidária, enquanto reconhecimento mútuo de liberdades, o que significa dizer que a subjetividade se constitui através do reconhecimento mútuo e da comunhão de pessoas livres e iguais, ou seja, através de uma configuração do conjunto das relações sociais radicada no reconhecimento universal. *Isso implica a eliminação de qualquer tipo de negação do ser pessoal, o que tem como pressuposto a construção de uma vida social radicada na justiça, ou seja, nos direitos universais do ser livre.* Liberdade efetivada é liberdade historicizada, mundificada, exteriorizada em instituições que regulam as relações constitutivas do ser humano enquanto ser humano e que, enquanto tais, se revelam como mediações históricas inelimináveis no processo de sua conquista. (OLIVEIRA, 2010, p. 306, sem grifos no original).

A instituição deve assegurar ao reconhecimento um quadro estável de exercício. No entanto, o reconhecimento se encontra constantemente ameaçado por causa do conflito de interesses, caracterizado “pela negação egoísta de qualquer norma e valor que impeça a satisfação do interesse particular” (OLIVEIRA; CARDOSO, 2008, p. 413). Nesta realidade fincada na modernidade, constata-se

(...) uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais. Na verdade, entre a universalidade do Direito e as liberdades singulares a relação permanece abstrata e, no espaço dessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumir a cisão entre Ética e Direito no mundo contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica (LIMA VAZ, 2004, p. 174).

Diante disso, embora haja o reconhecimento explícito da dignidade humana na grande maioria das sociedades hodiernas, verifica-se, conforme aduz Ricoeur, que a prática de um

reconhecimento efetivo encontra-se não obstante muitas vezes embaraçada, levando-se em conta que, até mesmo na ideia do contrato original de Rawls, segundo o filósofo, o contrato é celebrado “entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais” (1991, p. 269).

Assim, impõe-se investigar de que forma é possível realizar a ideia de endividamento mútuo e de solidariedade, já que a justiça vista isoladamente possui seus limites.

De fato, que lei penal – e em geral que regra de justiça – poderia proceder diretamente, sem desvio, da regra de ouro, do mandamento nu de amar os próprios inimigos? Que distribuição de tarefas, de papéis, de vantagens e encargos, de obrigações e de deveres – segundo o esquema rawlsiano da ideia de justiça -, poderia resultar de um mandamento do qual a reciprocidade parece excluída? Que equidade, no plano econômico, poderia ser tirada do mandamento: “Emprestem sem nada esperar em retorno”? (RICOEUR, 1996, p. 179-180).

Para Ricoeur, isso ocorrerá quando “as ideias de reconhecimento, de solidariedade, e de endividamento mútuo somente forem percebidas como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça” (1993, p. 26). Impõe-se, portanto, investigar essas dimensões.

### **3.3 A dialética entre o amor e a justiça: as bases humanas do reconhecimento**

A dialética entre o amor e a justiça proposta por Ricoeur (1993, p. 13) consiste, por uma parte, no reconhecimento da desproporção inicial entre os dois termos e, por outra, a busca das mediações práticas entre os dois extremos – mediações essas, como se poderá ver, sempre frágeis e provisórias. Desse modo, ele elucida as dificuldades e os limites inerentes a uma abordagem analítica do amor, uma vez que este, por sua própria natureza, não permite uma abordagem direta (1993, p. 14).

Segundo o pensador francês (1996), a justiça é a mediação necessária do amor; precisamente porque o amor é hipermoral, ele só pode entrar na esfera prática e ética sob a égide da justiça. Trata-se, para o pensador francês, de uma tarefa hermenêutica razoável, difícil e interminável, pois a regra da reciprocidade, graças ao mandamento do amor, está agora “situada de maneira concreta no centro de um conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si mesmo” (RICOEUR, 1996, p.180).

De acordo com Sergio Salles (2013), se alguém, portanto, pretende praticar o amor-ágape, se alguém quiser amar outrem, ele/ela precisa, antes de tudo, *fazer justiça* ao outro/a.

Este é, precisamente, o cruzamento onde o amor e a justiça se encontram. A assimetria do amor implica que cada ser humano é digno de amor.

Para que a justiça, assim, não realize as inclinações interesseiras e passionais, que comprometem a sua autenticidade ética e moral, a mesma precisa do amor para converter-se em dom, ou seja, em atitude desinteressada de acolhimento do outro. Ao invés do “*quid pro quo*” (“faço X com o fim de que receba X”), o mandamento corrige a regra de ouro ao acrescentar o porquê da economia do dom: “porque me foi dado, dou também” (SALLES, 2013).

Tomando como ponto de partida então a existência de uma desproporção entre amor e justiça, Ricoeur busca dar ênfase às formas de discurso, ou seja, a poética do amor e a prosa da justiça. No âmbito deste último, afirma que “a justiça argumenta, e de forma muito particular, confrontando razões pró ou contra, supostamente plausíveis, comunicáveis, dignas de serem discutidas pela outra parte” (RICOEUR, 2012, p. 17).

No entanto, esse conflito no nível da argumentação inerente ao discurso jurídico encerra-se em uma decisão fundamentada em uma racionalidade específica. Dessa forma, para Ricoeur, “o estágio mais alto que o ideal de justiça pode pretender é o de uma sociedade em que o sentimento de dependência mútua permanece subordinado ao de desinteresse mútuo” (RICOEUR, 2012, p. 21).

Ao final desse caminho de ênfase na desproporção entre o amor e a justiça, Ricoeur destaca que as duas sugerem pretensões acerca da prática individual e social, que “é a ação que amor e justiça se dirigem, cada um a seu modo, é a ação que ambos reivindicam” (RICOEUR, 2012, p. 22). Assim, ele pretende superar a dicotomia entre os dois termos, propondo uma interface entre a poética do amor e a prosa da justiça.

Dessa maneira, a medida do dom é o amor aos inimigos, mesmo que seja algo quase impossível, reafirma a regra de ouro retirada do Evangelho. Trata-se da formulação da regra de ouro apresentada no evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Ou: “Tudo, portanto, quanto desejais que os outros vos façam, fazei-o, vós também, a eles.” (Mt 7,12) e ainda: “Assim como desejais que os outros vos tratem, tratai-os do mesmo modo” (Lc 6, 31). Podem-se considerar essas fórmulas como máximas supremas da moralidade (RICOEUR, 1996, p. 174).

Aqui se apresentam o mandamento do amor aos inimigos e a regra de ouro, que podem ser entendidos, nesse contexto, como paradigma da dialética entre amor e justiça.

(...) O mandamento de amor não abole a Regra de Ouro, mas a reinterpreta no

sentido da generosidade e, assim, faz dela um canal não apenas possível, mas necessário de um mandamento que, em razão de seu estatuto supraético, só alcança a esfera ética à custa de comportamentos paradoxais e extremos (RICOEUR, 2012, p. 29).

Assim sendo, o si mesmo da regra de ouro é aquele que, reconhecendo a surpresa do advento do outro, se abre, por sua vez, para a possibilidade da violência que essa surpresa pode trazer, mas, ao mesmo tempo, mediante sua formulação, mantém, ainda assim, a iniciativa de sua ação, acolhendo ao outro em sua vinda inesperada, todavia conservando a iniciativa da resposta, e, mais, ainda pode responder a ela sob a figura da exigência amorosa.

Com efeito, se toda reciprocidade humana pressupõe inicialmente uma dissimetria entre os protagonistas da ação, então toda regra de reciprocidade pressupõe a realidade de um agente e de um paciente, ou seja, de um sujeito que é capaz de agir e de outro que é capaz de sofrer. Nessa perspectiva, toda ação é interação, mas também pode ser uma violência, em razão da relação assimétrica de poder existente entre os protagonistas da ação (RICOEUR, 1996, p.176).

A regra de ouro põe justamente em evidência que o sujeito capaz de agir é potencialmente um agressor (RICOEUR, 1995, p. 295), ou seja, é alguém capaz de tratar o outro como meio e não como fim (RICOEUR, 1996, p.176). “Para dramatizar essa inicial dissimetria, direi que o outro é potencialmente a vítima de minha ação tanto quanto seu adversário”, ressalta Ricoeur (1995, p.294).

Na realidade, para Ricoeur, “vê-se no mandamento de amar um corretivo supramoral mais que um substituto da regra de ouro” (1993, p. 63). Diante disso, para ele, “a ordem de amar não abole a regra de ouro senão que a reinterpreta no sentido da generosidade” (1993, p. 31). O mandamento do amor em Ricoeur, assim, é regulativo. Isso significa que o amor não é um elemento constitutivo da ética, contudo, isso não é impeditivo para que dele se possa fazer um uso meramente regulativo, de modo a melhor se refletir e ampliar a compreensão acerca da natureza das ações morais.

Nesse ponto, dada a desproporcionalidade, a questão que resta é a de como não cair nos extremos do sentimentalismo que não pensa, a saber, na exaltação ou na trivialidade (RICOEUR, 1993, p. 15). Isso poderia ocorrer porque a linguagem do amor, diferente da linguagem da justiça, é impossível de ser decifrada pelo método dos pensadores analíticos (RICOEUR, 1993, p. 15). No entanto, pouco a pouco, o pensador francês busca pontos de contato entre a justiça e o amor, de tal modo que seja possível esboçar, entre ambos, uma mediação, ainda que frágil e provisória.

À justiça compete reconhecer institucionalmente partes de acordo com a meritocracia, ou, em outras palavras, dar a cada um uma parte justa na divisão dos bens sociais. O amor, por sua vez, extrapola o merecimento baseado numa lógica simétrica por uma lógica assimétrica de superabundância. Dada a impossibilidade de expor claramente o amor em uma linguagem analítica, Ricoeur recorre a uma linguagem metafórica, de modo a evitar tanto uma análise conceitual ineficaz quanto cair no sentimentalismo. Nesse sentido, os hinos, os salmos bíblicos e, de uma forma geral, os louvores que exaltam o amor, consistem em uma forma literária adequada de abordagem.

No entendimento de Ricoeur, os códigos penais da justiça não passariam de uma mera regra utilitária caso o amor não dilatasse a compreensão do justo. Constatase que a justiça retributiva, ao solucionar um mal, acaba por fazer outro. Ciente de tal problema e em busca de oferecer uma proposta de justiça participativa que opere uma real transformação, Ricoeur discorre sobre a justiça retributiva e seus efeitos, para, assim, propor uma justiça que tenha como fundamento o amor.

Para Ricoeur, a solução ante as situações de mal que encontramos implicam numa alteração da ética (justiça) para a supraética (superabundância). Para que seja possível pensar, afirmar e viver em conjunto a lógica do dom, da superabundância e a lógica da exata equivalência, o autor propõe uma sugestão: é preciso orientar a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista ('eu dou desde que me dê') e reorientando-se a um mútuo-endividamento (gratuitamente). A intenção desta proposta do autor é a de mostrar que o atual sistema de justiça não faz mais que refazer o mal, na medida em que aplicar a justiça é fazer pagar o mal feito com um mal (pena) equivalente (SALLES, 2013).

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal representam bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur (2006), a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz. (GUBERT, 2013, p. 277).

O amor, por sua vez, poderia se degenerar em banalizações emocionais se não fosse permeado originariamente pela regra da reciprocidade. Ademais, há, nessa relação dialética, uma desproporção inicial entre o estatuto normativo da justiça e a natureza, a princípio, desregrada do ato de amar (RICOEUR, 1993, p. 14).



A saída que resta é tomar o imperativo no contexto dos louvores, dos hinos e das bênçãos, ou seja, “devemos falar aqui de um uso poético do imperativo” (RICOEUR, 1993, p. 18). E é exatamente dessa “distância do que acabo de chamar o uso poético do mandamento e o mandamento, no sentido propriamente moral do termo, é de onde partirá nossa tentativa dialética centrada na segunda parte no tema da economia do dom” (RICOEUR, 1993, p. 19).

É aqui que emerge a força do *não* expresso paradigmaticamente na formulação negativa da *regra de ouro* para evitar todas as formas de violência. Se a principal tarefa moral (deontológica) da *regra de ouro* é restabelecer a obrigatoriedade da simetria nas situações em que há inicialmente uma dissimetria e potencialmente uma violência, a sua principal tarefa ética (teleológica) consiste em antecipar, nas disposições interiores e nas intenções dos agentes, a promoção de bens recíprocos. Ora, os problemas decorrentes da dissimetria do poder dos agentes e a busca da simetria entre os mesmos governa toda a lógica da reciprocidade. (SALLES, 2013, p. 111).

Como sempre, Ricoeur torna produtiva uma lógica da desproporção no momento de pensar a relação entre amor e justiça. Mas qual é o lugar de onde se libera essa desproporção inicial? Por meio da linguagem, pode-se apontar o difícil vínculo entre amor e justiça. Enquanto o *ágape* declara e celebra as figuras do hino, as bênçãos e os cantos de louvor, assim como ordena e manda sob a forma do mandamento de amar ao próximo como a si mesmo e ao inimigo, mandamento hiperbólico que coloca à hospitalidade à prova do impossível; a justiça, pelo contrário, argumenta e sentencia (RICOEUR, 2006). Diante disso, a questão a ser respondida, no final das contas, é: é possível ordenar que se ame?

Tratar-se-ia de uma conversão do sentido meramente interessado – semelhante às trocas mercantis, ou a lei de talião, do olho por olho e dente por dente – para um sentido de acolhida do outro expresso no princípio de que “porque te há sido doado, doe também” (1993, p. 63). Aqui, a lógica da superabundância ilumina a norma de reciprocidade, que torna o relacionamento humano livre de se reduzir a um contrato oneroso bilateral, ainda que este último seja sumamente importante e não possa ser abolido de parte das relações humanas que deles necessitam como as ações comerciais em geral.

Desse modo, “para não se converter em algo não moral, isto é, em algo imoral, o mandamento deve reinterpretar a regra de ouro e, fazendo isso, ser também reinterpretado por ela” (1993, p. 64). Considera-se aqui a tensão entre a unilateralidade do amor, a bilateralidade da justiça e a interpretação de um nos termos do outro.

(...) somente no juízo moral em situação onde o equilíbrio instável pode ser instaurado e protegido (1993, p. 33). (...) Além disso, a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementário de compaixão e de generosidade em todos os

nossos códigos – código penal e código de justiça social –, constitui uma tarefa perfeitamente razoável, ainda que difícil e interminável (1993, p.34; 64-65).

Desse modo, “a *Regra de Ouro* se encontra assim situada de maneira *concreta* no coração de um conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si mesmo” (1993, p. 65). E, dependendo da interpretação prática que se dê a ela, seu sentido pode oscilar entre doar gratuitamente ou exigir algo como moeda de troca. Com isso, no campo do amor, a ausência de medida é a boa medida, de modo que a superabundância se converte, na verdade, oculta da equivalência, e a repetição da regra não é uma mera redundância, e sim uma transfiguração (1993, p. 65).

Por todas essas razões, entretanto, a supraética como lógica do dom não busca nem suprimir a regra de ouro, nem se fazer fundamento de toda moralidade, pois põe em suspenso a cotidianidade das relações morais para transformar, novamente, o modo de se dar a si mesmo ao outro. Precisamente, o que está entre parênteses é o testemunho da arbitrariedade do estado de coisas e, portanto, um signo da possível quebra que pode operar no trato familiar com os outros e com o mundo.

É no *Testamento* de Lucas (6, 32-34) que Ricoeur encontra a fórmula hiperbólica do *ágape* que pede para amar aos inimigos. Mas, ao mesmo tempo, a regra de ouro emerge como um mandamento que traz legibilidade e viabilidade ao amor transbordado ao outro. O que a regra de ouro oferece é a possibilidade da reciprocidade, sem o que a lógica da sobreabundância seria incompatível com a existência em uma sociedade democrática, pois ela é regida idealmente pela regra de igualdade e de reciprocidade (MICHEL, 2006, p. 452).

Desse modo, a sobreabundância do dom é pensada como supramoral e precisa passar pelo princípio da moralidade — resumida na regra de ouro e formalizada na regra de justiça (RICOEUR, 1994, p.56). O supramoral da sobreabundância reabilita-se por intermédio da passagem pela regra de reciprocidade e pela iniciativa em acolher ao outro, bem como para dar sem exigir devolução. Dessa forma, o excesso da sobreabundância produz a inovação possível do agir abrindo novos horizontes de endividamento entre o si mesmo e o outro e oferecendo a gratuidade como outra resposta possível.

Diante destes contornos, verifica-se que é a partir da regra de ouro que o filósofo chega à economia do dom. Desse modo, a regra de ouro consiste no núcleo, ou como diz Ricoeur (1993, p. 60), na “fórmula de base” sobre a qual pode se dar uma dupla interpretação, podendo se bifurcar na perspectiva moral ou na direção da lógica da superabundância na perspectiva teológica.

Dessa forma, segundo Ricoeur (1993, p. 57), “a regra de ouro expressa de maneira intuitiva a convicção moral mais fundamental”. Ao situar a regra de ouro na perspectiva de uma economia do dom, o autor terá que propor uma nova lógica, a saber, a lógica da superabundância em contraponto com “a lógica da equivalência característica de nossa ideia mais elevada de justiça” (1993, p. 57).

É nesse caminho aberto por Paul Ricoeur que o próximo capítulo se deterá mais aprofundadamente.

#### **4 O PERCURSO DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR: A GRATUIDADE DO DOM AGÁPICO**

Paul Ricoeur, na sua última obra “Percurso do Reconhecimento”, confere destaque principal à referida problemática tal como se discute a do conhecimento. Fruto de conferências proferidas pelo filósofo, o livro articula a temática do reconhecimento, conferindo-lhe contornos filosóficos e retirando-a do ostracismo a que se viu compelida durante a história da filosofia, centrada prioritariamente nas perspectivas do conhecimento.

O tema do reconhecimento já havia sido entrevisto pelo autor francês antes da elaboração da sua obra de mesmo nome, quando trabalhou, como se viu, a dialética entre o amor e a justiça, bem como quando abordou a temática do perdão, em seu livro lançado anteriormente, “A memória, a história, o esquecimento”. No entanto, é em sua última obra que o autor centraliza o debate em torno do tema, dando-lhe robustez e profundidade.

De maneira sintética, pode-se dizer que a obra, dividida em três estudos, parte primeiramente de uma análise linguística e lexicográfica da palavra reconhecimento. O primeiro estudo, assim, traz luz à ideia de reconhecimento como identificação, abordando os pensadores Descartes e Kant. Reconhecer implica o eu que reconhece, enquanto está ativo. A identificação aqui feita parte do identificar-se algo em geral para chegar a identificar-se alguém.

No segundo estudo, o autor demonstra a ideia do homem enquanto agente, como ser capaz da ação de reconhecer. Essa capacidade está ligada para o autor à noção de narratividade de uma vida e às noções de memória e promessa. Citando Homero e Aristóteles, o filósofo articula a narrativa como o poder dizer, ligando-a ao poder fazer e ao poder narrar-se – e também ao poder ouvir-se, pois sempre se pressupõe o ser ouvido ao narrar-se. O sujeito é reconhecido, mas também se faz reconhecer.

Já no terceiro estudo da obra, aparece a ideia do reconhecimento mútuo. Trabalhando os pensadores Hobbes, Hegel e Honneth, o filósofo busca trazer as contribuições do sentimento do amor na busca de reciprocidade, trabalhando o conceito de ágape, na tentativa de reconciliação da prática do reconhecimento. É trazida à discussão a temática do dom, ofertando-se este por meio da gratidão. Como estado de paz, o reconhecimento pode realmente oferecer-se enquanto dom para o autor, sem espera de recompensas.

Ciente de que se trata de uma temática de especulação constante, Paul Ricoeur não fechou a discussão sobre o reconhecimento em sua obra citada, abrindo, ao contrário, a

problemática para novos âmbitos, oferecendo ao leitor bela síntese de algumas de suas teses trabalhadas anteriormente em suas obras e novos campos de análise e reflexão. Cuida-se, portanto, de uma obra testamento do pensador francês sem pretensão de concluir definitivamente a problemática.

Nesse sentido, conforme será visto neste capítulo, o reconhecimento se expressa para o pensador contemporâneo na economia do dom, economia que transborda todos os lugares da ética. O conceito de reconhecimento é trabalhado, assim, numa perspectiva fenomenológica-hermenêutica, revelando-se extremamente fecundo. Assim, ver-se-á que o reconhecimento está ligado à ideia de alteridade, referindo-se a um ser que possui seu valor em si mesmo, não tendo preço.

De início será trabalhado o desenvolvimento da ideia do reconhecimento na obra em estudo, evoluindo a reflexão para a economia do dom e seus contornos éticos e, por fim, desembocando na ideia do estado de paz ágape, realização para o autor mais completa da prática do reconhecimento efetivo e sinal de esperança num mundo desencantado.

#### **4.1 A proposição filosófica recoeuriana da ideia de reconhecimento**

Conforme observa Carlos Roberto Drawin (2016, p. 454), se por um lado as teorias do reconhecimento, de modo geral, respondem ao avanço da consciência dos direitos humanos nas democracias liberais, por outro, a sua proposição traz um potencial crítico em relação ao fundamento filosófico do projeto ético e político da modernidade. Em outras palavras,

Por um lado, o conceito de reconhecimento é pano de fundo para as reflexões sobre justiça, sociedade justa e ações afirmativas que ajudam a transformar as sociedades em sociedades mais justas. Por outro lado, sociedades justas são aquelas onde é possível uma vida boa em instituições que propiciam aos indivíduos o reconhecimento do valor de suas diferenças e das diferentes dimensões da existência humana no mundo, mais especificamente, as dimensões afetiva, jurídica e social. (RIBEIRO, 2016, p. 391).

Pois bem, para Ricoeur (2006), em sua obra “Percurso do Reconhecimento”<sup>2</sup>, desenvolvida em três estudos, “o reconhecimento como identificação”, “reconhecer-se a si mesmo” e “o reconhecimento mútuo”, a primeira formulação dada à temática do

---

<sup>2</sup> No prefácio, o filósofo francês elucida que “a pesquisa foi suscitada por um sentimento de perplexidade concernente ao estatuto semântico do próprio termo ‘reconhecimento’ no plano do discurso filosófico. É fato que não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 9).

reconhecimento propriamente dita foi feita por Hegel, através de sua conhecida obra “Fenomenologia do Espírito” (2005). Segundo o filósofo francês, Hegel parte do caminho realizado por Hobbes, trabalhando dentro da dialética do senhor e do escravo.

Hobbes (2005) preconizava o estado de natureza como acalentador de uma situação de constante tensão e conflito. Referido estado consistia numa situação de guerra de todos contra todos. Conforme se vê no “Leviatã”, a guerra era produzida pela desconfiança, competição e busca de glória.

No entanto, Hegel, se opondo a esse pensamento, postula que há um fundamento moral diverso do medo preconizado por Hobbes para explicar as relações sociais e a instauração do pacto, que é justamente o desejo de ser reconhecido. Por meio da dialética do senhor e do escravo, Hegel engendra a temática do reconhecimento na filosofia moderna. O pensador alemão propôs a substituição do medo da morte violenta, isto é, da luta pela sobrevivência de Hobbes, pela luta por reconhecimento.

Por sua vez, Ricoeur (2006) verá que, não obstante senhor e escravo serem seres pensantes e possuírem humanidade, é na conflitualidade dessa relação negativa de desprezo que o reconhecimento se postula plausível para Hegel. Assim, sendo o desprezo e a negação do reconhecimento frutos da contradição social constata-se, ainda, um desequilíbrio entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição dos bens, o que causa, para Hegel, a não realização da estima social. Isso quer dizer que há a prescrição formal do reconhecimento, mas também a sua negação fática, o que gera o anseio por ser reconhecido de modo concreto através da experiência da luta.

Com relação a Axel Honneth, através de seu livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” (2003), publicado em 1992, Ricoeur (2006) dirá que ele retomará a ideia hegeliana da experiência negativa de desprezo como possibilitadora do desejo de ser reconhecido<sup>3</sup>. Dessa forma, trazendo uma dimensão de *luta* social à ideia de reconhecimento, Honneth proporá que este possibilita o respeito de si e a estima social, sendo força moral com possibilidade de promover desenvolvimentos e progressos na realidade social, instaurando, também, o que chamará de autorrealização.

Assim, Honneth (2003) articula o idealismo hegeliano ao pragmatismo de G. H. Mead para propor uma teoria da justiça centrada no conceito de autorrealização. Para esse autor, as lutas por reconhecimento impulsionam a ação dos sujeitos no mundo e o progresso moral da

---

<sup>3</sup> Com efeito, segundo Ricoeur, aqui, “a experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pôde dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização” (2006, p. 215).

sociedade, sendo que o parâmetro de tais lutas é o anseio pela autorrealização. Segundo ele, a possibilidade de experimentar vínculos afetivos fortes, de ver-se semelhante aos outros no exercício de direitos e deveres e de ser apreciado por eventuais contribuições à consecução de objetivos coletivos permite ao sujeito realizar-se em múltiplas dimensões. Do afeto, dos direitos e da possibilidade de ser estimado adviria, respectivamente, a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima (HONNETH, 2003; SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008).

Contudo, Ricoeur postulará que, se o reconhecimento for analisado somente pelo horizonte da luta, inobstante a sua contribuição bastante válida, haverá uma demanda que ele chamará de “insaciável”, “uma reivindicação sem fim”, “um tipo de nova consciência infeliz”. Por isso sua proposta é “de completar uma problemática da luta por meio da evocação das experiências de paz pelas quais o reconhecimento pode, senão encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 203).

Ricoeur (2006, p. 233) sustenta a tese de que o sentido e ressignificação de todas as lutas – seja pela sobrevivência, seja pelo conhecimento – devem ser buscados nas experiências pacificadas do reconhecimento mútuo nos estados de paz. A ideia consiste em subtrair da figura do mútuo reconhecimento a ordem jurídica e mercantil, de modo que o reconhecimento possa emergir em sua forma “pura” por meio de mediações simbólicas (2006, p. 234).

Por conta disso, afasta-se o autor francês da perspectiva de negação ou mesmo de reivindicação da morte do outro para se conquistar o reconhecimento. Nesse sentido, a fim de buscar esses novos contornos para a experiência de reconhecimento, retirando sua carga de combate na ideia violenta de luta, Ricoeur (2006) proporrá a *perspectiva não violenta do dom, marcado pela gratuidade*.

Busca o autor se esquivar da lógica da reciprocidade, que acaba por ser a base das trocas mercantis e a base do reconhecimento jurídico em prol da mutualidade no reconhecimento simbólico, a fim de se pensar num reconhecimento autêntico, sob a base de outra “lógica”. Na busca pela experiência efetiva do reconhecimento, o filósofo francês então tenta escapar de uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de resolver o problema da luta infundável, como aparece em Hegel e Honneth, após as contribuições do estado de natureza hobbesiano. Assim, o autor revela que, naqueles pensadores, instaura-se uma instância de oposição de consciências, que se reconhecem, no final das contas, somente ao se negarem umas às outras.

Por trás disso, Ricoeur afirma existir um oculto desejo de solidão mediante a morte do outro. Daí o autor apresentar sua tese de que a luta pelo reconhecimento se perderia na

consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco (RICOEUR, 2006).

Ricoeur, na verdade, se pergunta se a fronteira indefinida da falta de reconhecimento social pela multiplicação das desigualdades nas sociedades de direitos iguais não levaria a se indagar se a ideia de luta é, então, a ideia última. A releitura dos textos de Hegel em Iena e a reinterpretação contemporânea deles conduziram o filósofo a um momento de perplexidade que se resume 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 (RICOEUR, 2006).

Para afastar essa insatisfação da consciência infeliz moderna e o perigo dos desvios que disso decorrem, propôs o filósofo na obra “Percurso do Reconhecimento” colocar lado a lado as motivações de uma luta interminável, no sentido em que Freud fala de uma análise interminável, com as experiências, sem dúvida, raras, embora preciosas, das realizações felizes do reconhecimento. Essas são as formas não violentas do reconhecimento que ele confronta com uma forma conflituosa do reconhecimento, que é a grande herança hegeliana.

É por essa razão que o pensador francês reabre a questão do dom em um momento que se pode dizer inesperado de sua análise e de sua produção filosófica, criando um hiato no seu próprio discurso ao passar da ideia de luta à ideia de dom. O autor assume com coragem os riscos desta empreitada. Conforme se observará, as trocas simbólicas envolvendo a ideia de dom existem, ao fim e ao cabo, com o intuito de reconhecerem a existência-valor do ser humano, ou seja, da dignidade da pessoa humana.

Nessa senda, as experiências de reconhecimento pacificado, marcadas pelo caráter desinteressado de acolhimento do outro principalmente no ágape representarão um caminho pensado pelo filósofo francês como tentativa de resolução do enigma da retribuição na economia do dom e na ameaça sempre presente da violência nas relações com o outro, entre um agente e um paciente.



## 4.2 Os enigmas da economia do dom: uma ponte para o encontro ético com o outro

Segundo Hall (2007, p. 145), pode-se entender a partir do pensamento sociológico contemporâneo que dom e economia são exemplos de práticas sociais através das quais os sistemas de dominação e autoridade são estabelecidos e mantidos. Em outras palavras, troca de presentes e livre circulação de mercadorias são práticas econômicas em sentido lato. Ambas são empregadas “para conquistar uma parte das coisas materiais e ou capital simbólico que melhora a posição na hierarquia social dada” (HALL, 2007, p. 145).

Já para Ricoeur existiriam dois campos semânticos diferentes aqui que não podem ser pensados juntos exceto juntamente como realidades distintas. Falar de economia e dom, de fato, tem pouco em comum e realmente parecem diametralmente opostos. O dom pode ser entendido como uma coisa que é dada aos outros por pura generosidade, sem qualquer interesse no retorno. Idealmente, é precisamente da benevolência do doador que o presente é oferecido, enquanto a economia em sentido estrito implica a ideia de interesse.

O problema para o pensador francês passa a ser de sustentar que mesmo na sociedade moderna nem tudo tem valor venal e, desse modo, a economia do dom pode sobreviver ainda que embaralhada na economia de mercado.

Buscando subsídio nos estudos empreendidos pelo antropólogo Marcel Mauss que publicou, em 1925, a obra “Ensaio sobre o dom: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas”, Paul Ricoeur trabalha a ideia do dom. Nesse estudo etnográfico, o referido antropólogo dirá que o enigma das práticas de troca nas sociedades arcaicas estudadas, notadamente os indígenas Maoris da Nova Zelândia, residia na própria coisa dada, e não na obrigação de dar ou de receber. Havia um poder misterioso nas coisas trocadas, que eram envolvidas de forte apelo formal e cerimonioso, que fazia com que elas voltassem ao seu doador.

Importante sublinhar que Marcel Mauss fala das sociedades “arcaicas”, não no sentido bárbaro do tema, mas querendo dizer que elas não entraram no movimento geral da civilização – uma sociedade polinésia ou da América. Isto é crucial porque o problema que Ricoeur se colocará será saber se o dom permanece um fenômeno arcaico e se contemporaneamente se pode retomar os equivalentes modernos disso que Marcel Mauss muito bem descreveu como “economia do dom”. Para Mauss trata-se de uma economia, querendo dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial. A ideia de Mauss, ao imergir na cultura maori da Nova Zelândia, “é de que os sistemas de trocas mútuas dos dons pelos nativos precede, e é a base do moderno e abstrato sistema econômico

de mercado, ou, como se diz resumidamente, da economia de mercado” (HALL, 2007, p. 144-145).

É por meio da releitura feita por Marcel Hénaff, no entanto, sobre a posição de Mauss, na obra “O preço da verdade: o dom, o dinheiro, a filosofia”, de 2002, que Ricoeur se posicionará sobre o assunto (2006, p. 233-255).

Segundo Ricoeur (2006, p. 233-255), trata-se o empreendimento de Hénaff numa tentativa de reinterpretação da dialética da troca do dom para sair de seu arcaísmo e restituir-lhe um futuro. Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma “forma primitiva”, mas que estava situada num outro plano. É sobre o caráter cerimonial da troca que Ricoeur então insiste: a cerimônia da troca não é feita na cotidianidade ordinária das trocas comerciais, bem conhecidas dessas populações, sob a forma da troca ou mesmo de compra e venda, tomando alguma coisa como moeda.

De acordo com o pensador francês, Hénaff (2002) destaca que o dom, a coisa dada na troca, não é sempre uma moeda. Se não é uma moeda de troca, mas é outra coisa, o que é então? Retomando a análise de Mauss, Ricoeur pergunta sobre um enigma, o enigma do dom: o dom demanda o contradom e o grande problema de Marcel Mauss não é tão somente “por que é necessário dar?”, mas “por que é preciso restituir?”. Então a retribuição do dom é o grande enigma para Marcel Mauss, segundo o filósofo. A solução que ele dava era assumir a explicação fornecida pelas próprias populações, o que, aliás, propugnava Lévi-Strauss, quando criticou: o sociólogo ou o antropólogo assume aqui as crenças daquilo que observa.

Paul Ricoeur (2006) então indaga: o que essas crenças expressam? Que há na coisa trocada uma força mágica, que deve circular e retornar a sua origem? Dar em troca é fazer retornar ao doador a força contida no dom. A interpretação que propõe Marcel Hénaff para o filósofo é que não se trata de uma força mágica, que estaria no dom, que conteria o retorno, mas o caráter de substituto e de garantia.

Assim, 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. É o doador que se dá a si mesmo em troca no que foi dado e ao mesmo tempo o que foi dado é a garantia de restituição. O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebido, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom. É essa ideia de uma relação de reconhecimento simbólico que vai ser para Ricoeur o grande objeto de confrontação com as análises da luta oriundas de Hegel (RICOEUR, 2006).

A revolução de pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação para o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade da troca entre protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo. O enigma inicial da força que supostamente reside da própria coisa se dissipa se se toma a coisa dada e retribuída como a garantia e o substituto do processo do reconhecimento – a garantia do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança no aparecimento do gesto da retribuição (RICOEUR, 2006, p. 249). Nesse sentido, para o filósofo francês, Hénaff resolveu o enigma do dom recíproco cerimonial pela ideia de mútuo reconhecimento simbólico.

O dom cerimonial não é um ancestral arcaico, um substituto do intercâmbio mercantil, como inclusive propugnava Lévi-Strauss sobre a leitura da obra de Mauss, pois aquele é “o sem preço”. Segundo Ricoeur, “a revolução de pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade do intercâmbio *entre* protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p. 249, grifos no original). Assim, o reconhecimento é garantido pelo ato de presentear, a partir da troca decorrente da dádiva. O doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado.

Antes de tudo, o que importa é que na atitude de dar o dom, aquele que dá reconhece quem o recebe. E mesmo que o donatário venha a dar em troca, ou seja, venha a restituir o dom ao doador, esse ato será como o primeiro ato de doação e não como o segundo ato, ou seja, não se trata de restituição do dom (...). A hipótese levantada por Ricoeur é que o ato mútuo de reconhecer o outro por meio da gestualidade do dom é que gera um reconhecimento simbólico através da coisa dada, assim, sem a existência de conflito e sem violência. Portanto, o reconhecimento mútuo é simbólico, pois o ‘dom’ simboliza o doador e o destinatário dele (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p. 420-421).

Dessa forma, para Ricoeur (2006), não é a coisa dada que, por sua força, exige a retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o recebedor. O que justifica essa interpretação é que se pode colocar em relação com uma experiência que não é certamente arcaica: tem-se uma experiência que não tem preço, a noção de “sem preço”. Na relação de gratuidade entre os “primitivos”, como eram chamados em sua época, havia o equivalente do que contemporaneamente tem sido inicialmente, na experiência grega, a descoberta do “sem preço”, ligado a ideia de verdade – de onde resulta o título do livro de Hénaff, “*O preço da verdade*”: em realidade, é o “sem preço” da verdade. De fato, a

experiência fundadora aqui é a declaração de Sócrates frente aos sofistas: “eu ensino a verdade sem cobrar por isso”.

Diante disso, Ricoeur vai dizer em sua obra (2006) que um problema foi posto na origem, que é a relação entre a verdade e o dinheiro, uma relação que se pode dizer de inimizade. Com efeito, o dinheiro, de simples índice de equivalência de valores entre coisas trocadas, tornou-se ele mesmo uma coisa de valor, sob a forma do capital. Aí as análises marxistas têm certamente o seu espaço, 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 o dinheiro seja tornado a coisa universal que se transforma, marca o pináculo do conflito entre a verdade e o dinheiro.

Em face dessa realidade, a sugestão do autor é que, nos modos contemporâneos e quotidianos da troca cerimonial de presentes, tem-se um modelo de uma prática de reconhecimento, de reconhecimento não-violento.

Segundo o autor, na vida cotidiana é possível encontrar esta experiência de reconhecimento, que se dá na “troca” entre protagonistas na dinâmica da economia do dom. A economia do dom e a economia comercial não funcionam da mesma forma. O dom não visa o lucro, o excedente material, não assumindo qualquer caráter monetário. A garantia de reconhecimento mútuo não se encaixa na dinâmica de compra e venda. Esse reconhecimento simbólico é o “sem preço”. Por exemplo, nesta perspectiva, a dignidade moral, a integridade do corpo humano e o esplendor das paisagens possuem valor, mas não preço. Neste sentido, parece verificar-se algo do dom em todas as formas de sem preço.

O dom funda-se, na verdade, num “caráter cerimonial”. O doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado. Uma troca de presentes, por exemplo, não pode ser lida como simplesmente uma troca de mercadorias, marcada pela “sede insaciável” por dinheiro, mas uma troca de gratidão, revestida de um aspecto cerimonial, que proporciona a seus protagonistas uma “pequena felicidade” por serem mutuamente reconhecidos.

O dom não se contrapõe assim à troca, mas à forma comercial da troca. O caráter cerimonial de não-recompensa na troca do dom proporciona a relação entre reconhecer e ser reconhecido. Essa gratuidade, ainda que aconteça em situações ditas raras, é que permite que a luta por reconhecimento não encontre a via da violência e desemboque, por outro lado, no acolhimento generoso do outro.

Dito de outra forma, para Paul Ricoeur, é o doador que se dá a si mesmo em troca no que foi dado e ao mesmo tempo o que foi dado é a garantia da restituição. O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebedor, 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 recebedor. No receber, lugar de gratidão, a dissimetria entre o doador e o donatário é afirmada duas vezes; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que entrega. É no ato de receber e na gratidão que ele suscita que essa dupla alteridade é preservada (RICOEUR, 2006).

Assim, o dar sem exigir devolução configura o excesso da sobreabundância, a qual produz a inovação possível do agir abrindo novos horizontes de endividamento entre o si mesmo e o outro e oferecendo a gratuidade como outra resposta possível nas relações estabelecidas entre os sujeitos na sociedade moderna, marcadamente atravessada pelo tom de interesse nas tratativas estabelecidas.

O que é o reconhecimento simbólico? Para avançarmos sobre este tema, perguntamo-nos juntamente com o pensador: Ainda existem bens não mercantis? E constatamos, espantosamente, que é o espírito do dom que suscita uma ruptura no interior da categoria dos bens, como um vasto sistema de distribuição, como a segurança, funções de autoridade, cargos e honras, com o “sem-preço” tornando-se o sinal de reconhecimento dos bens não mercantis. *Percebe-se que o dom provoca um pensar e um agir ético distinto, que rompe com as categorias econômicas estabelecidas. O dom quebra as estruturas que governam o mundo. A ética não está mais pautada na luta, mas na troca espontânea dos dons.* (GRZIBOWSKI, 2014, p. 117, sem grifos no original).

Segundo Ricoeur, da relação mútua entre a troca cerimonial de dons brota uma alteridade que assegura o respeito à intimidade do outro, salvaguardando o seu caráter insubstituível enquanto fim em si e confirmando que o reconhecimento mútuo simbólico representa uma confirmação positiva da alteridade do outro.

Diante disso, é preciso dizer, com Paul Ricoeur, que as experiências de reconhecimento pacificado não poderiam ocupar o lugar da resolução das perplexidades suscitadas pelo próprio conceito de luta, ainda menos da resolução dos conflitos em questão. A certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória.

Por isso, a alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis;

o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade e, com isso assegura a sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta.

Em um mundo em que tudo aparentemente tem seu preço, ou seja, tudo se converte em economia de mercado, inclusive o próprio dinheiro, o dom ainda subsiste por intermédio dos códigos sociais que regem as relações entre o dom e o contradom (RICOEUR, 2006, p. 238). Nesse sentido, o homem do ágape, embora se encontre imerso em um mundo de cálculos e de medidas de equivalência, “ele é incapaz de comportamentos de justificação” (RICOEUR, 2006, p. 238).

O problema que resta é como assegurar o contradom sem ressuscitar a regra de reciprocidade, ou, em outros termos, como assegurar uma mutualidade no domínio da ágape, que é, por assim dizer, uma via de mão única. Se retrocedermos à regra de reciprocidade, caímos na economia de mercado e aniquilamos com a mutualidade; se dermos um passo em direção à ágape, estagnamos no dom sem podermos avançar no contradom. O liame entre o dom e o contradom constitui o paradoxo da economia do dom.

Necessário buscar na própria mutualidade, voltada especificamente para o reconhecimento, a chave da compreensão da economia do dom. Desta forma, “(...) por convenção de linguagem, eu reservo o termo de mutualidade para as trocas *entre* indivíduos e o termo reciprocidade para as relações sistemáticas, em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das figuras elementares da reciprocidade” (RICOEUR, 2006, p. 246).

Para César (1995; 2000), a mutualidade recobre as trocas entre indivíduos; a reciprocidade, o caráter sistemático da troca e da partilha dos valores, bem como o sem preço do dom. Essas evidências são marcadas pela reciprocidade, que, no caráter do reconhecimento e na perspectiva do relacionamento mútuo, é fragmentada até pela própria característica de que o reconhecimento permite uma identificação fixa ao contrário do reconhecimento mútuo, que se mostra circular. Diante disso, o próximo passo será compreender o reconhecimento mútuo. O reconhecimento encontra-se ligado às lutas pelo amor e pela afirmação de si, o que facilmente pode ser correlacionado, no plano jurídico, pela estima social.

A questão seria buscar a ligação entre dar-receber-retribuir, de modo que o foco do problema estaria em compreender os dois últimos elos da corrente, a saber, o receber-retribuir.

Certamente, “a gratidão alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial” (RICOEUR, 2006, p. 255). A gratidão é um ato impensado, espontâneo, natural e totalmente desinteressado, e jamais coloca o sujeito em

um estado de obrigação, de dever. Ao contrário, o dever quebra a prática espontânea de dar-receber-retribuir. Assim, outra alternativa pode estar na hipótese da configuração, isto é, “(...) a idéia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto” (RICOEUR, 2006, p. 240).

Diante da “(...) trilogia dar-receber-retribuir, faz-nos descobrir um dos aspectos mais originais de uma fenomenologia do homem capaz: a capacidade, que é talvez uma verdadeira arte, de receber” (GREISCH, 2006, p.170).

Na gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis quanto a custos mercantis. Essa é a marca do sem-preço sobre a troca dos dons. Além disso, com relação ao tempo conveniente para retribuir, é importante ter presente que não há uma medida exata: essa é a marca da ágape, que se coloca indiferente ao retorno, sobre a troca dos dons. Logo, a separação entre os pares dar-receber e receber-retribuir é ao mesmo tempo estabelecida e superada pela gratidão (RICOEUR, 2006).

Segundo Ricoeur, a gratidão é o sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir. Exemplo disso são as transações de venda entre vizinhos, que não ocorrem sem a adição de presentes, e a execução do ato de ensinar, que, mesmo sendo remunerado, é pontuado “por pequenos presentes e outras amabilidades que mantêm a gratidão no registro do dom” (2006, p. 252). Segundo Ricoeur, “é a qualidade desse sentimento que garante a consciência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda” (2006, p. 253).

Segundo Ricoeur, “gratidão é também a parte fraca que expõe o modo do dom a diversas corrupções que reconduzem nossa análise (...) a seu ponto de partida, o paradoxo da relação entre a generosidade do dom e a obrigação do contradom” (2006, p. 253).

Nesse contexto, o paradoxo pode se converter em aporia, uma vez que o dom pode falhar, seja pela obrigatoriedade da coerção de retribuir, seja pela recusa ou mesmo pela demora em retribuir, ou, ainda, pela mediocridade do contradom, que pode suscitar a raiva ou a acusação de ingratidão (RICOEUR, 2006, p. 253).

Nessa direção, não faltam exemplos de dons fracassados entre os quais a revogação de promessas de dons por herança, no âmbito familiar e, nas relações sociais, as manobras ligadas às exigências de vantagens e reputação (RICOEUR, 2006, p. 253). Ainda pior do que os dons fracassados são os maus dons, engendrados pela corrupção, na concessão de privilégios, e, assim, a questão para o filósofo é o desafio em saber distinguir a boa da má reciprocidade.

Com isso, a questão de compreender o aspecto cerimonial do dom, enquanto reconhecimento mútuo implica considerar que “a generosidade do dom não suscita uma restituição, que, em sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas, sim, algo como a resposta a uma oferta” (RICOEUR, 2006, p. 254). Assim, Ricoeur afirma que “é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom” (2006, p. 256). Com isso, deve-se colocar “o segundo dom na mesma categoria afetiva que o primeiro, o que faz desse segundo dom algo diferente de uma restituição” (2006, p. 255).

Com efeito, a solução do problema, ao contrário do que se poderia esperar, consiste exatamente em deslocar a ênfase do enigma da retribuição que tanto procuramos para a própria performance do dom que deixamos de lado, uma vez que a fascinação por tal enigma “conduz a negligenciar traços notáveis da prática do dom (...) tais como oferecer, arriscar, aceitar e, por fim, dar algo de si ao dar uma simples coisa”, dirá o filósofo (2006, p. 254-255).

Em vez de obrigação de retribuir “é preciso falar, sob o signo da *ágape*, em resposta a um apelo proveniente da generosidade do dom inicial” (RICOEUR, 2006, p. 255). Destarte, “receber torna-se então a categoria pivô devido a que maneira pela qual o dom é aceito decide a maneira pela qual o donatário se sente obrigado a retribuir” (RICOEUR, 2006, p. 255). Com isso, a palavra gratidão insere-se no coração da problemática da reciprocidade ao permitir discriminar entre a boa e má reciprocidade. Ela consegue fazer isso “ao decompor, antes de recompor, a relação entre dom e contra dom” (RICOEUR, 2006, p. 256). A gratidão coloca,

De um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir. A separação que ela estabelece entre os dois pares é uma separação de inexatidão em relação à equivalência da justiça, mas também em relação à da venda. Inexatidão dupla: quanto ao valor e quanto ao prazo temporal. (RICOEUR, 2006, p. 256).

Diz Ricoeur (2006, p. 255-256), que “é na gratidão que se baseia o bom receber que é a alma dessa separação entre a boa e a má reciprocidade”. Desse modo, o autor afirma que “essa separação entre o par dar-receber e o par receber-retribuir é desse modo ao mesmo tempo estabelecida e superada pela gratidão”.

Por fim, resta abrigar o caráter festivo do dom, que, enquanto tal, se isola tanto das trocas mercantis quanto de um viés moralizante. Com efeito, como afirma Ricoeur (2006, p. 257), “o festivo escapa à moralização e, com isso, pode estar nos rituais da arte de amar, em suas formas eróticas, amicais e societais, pertence à mesma família espiritual dos gestos de pedido de perdão”. Ademais, “o festivo no dom é, no plano gestual, o que é, aliás, o hino no plano verbal” (2006, p. 257). Com isso, diz Ricoeur (2006, p. 257), “ele se une assim ao



conjunto das fórmulas de gosto de colocar sob o patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é nem descritivo nem normativo”.

Embora reconheça que o reconhecimento efetivo seja alcançado apenas na economia do dom, Ricoeur (2006, p. 257), assegura a esta também uma cláusula de reserva, ou seja, de que “não se deveria esperar dessa investigação do reconhecimento pelo dom mais que uma suspensão da disputa”. Trata-se mais de uma clareira em uma floresta de perplexidades.

Assim, a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligados 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 conexão com a luta pelo reconhecimento (RICOEUR, 2006, p. 257).

Ao fim, Ricoeur reconhece que a luta pelo reconhecimento talvez seja interminável. Contudo, segundo ele, as experiências de reconhecimento efetivos envolvidas na troca de dons, principalmente em sua fase festiva, 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 é nem ilusória nem vã (2006, p. 258).

Segundo o filósofo francês (2006), então haveria um trabalho a se fazer, que seria a réplica do trabalho de Honneth sobre as formas do desprezo, uma investigação sobre as formas discretas de reconhecimento na polidez, mas também na festividade.

Será que a diferença entre os dias trabalhados, dirá ele, e as festas comemorativas não guardam 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?

Com efeito, pode-se dizer que na relação de presentear, de troca, de benefício, tem-se uma experiência viva de reconhecimento. De fato, não se estaria mais em busca do insaciável, mas se descortina algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido.

### 4.3 Em busca de um estado de paz: o ágape e a humildade do reconhecimento

Ao considerar três experiências de reconhecimento mútuo delineadas pela cultura ocidental e as quais Ricoeur dá o nome de “estados de paz”, a saber, a *philia* (amizade) na perspectiva aristotélica, o *Eros* em uma abordagem platônica (desejo de ascensão espiritual) e o *ágape* (amor ou caridade) no sentido bíblico e pós-bíblico, o autor privilegia o *ágape*, uma vez que este, enquanto “dar sem nada esperar receber em troca”, ignorando toda a comparação e todo o cálculo, se apresenta como pura generosidade (DRAWIN, 2016).

Assim, a ideia de amor é analisada em quatro níveis. O amor tem uma base material, biológica. É a nossa condição sexuada. Sem tal condição, não seria amor humano. O amor revela também uma dimensão de falta (*eros*) em busca de complementação. Reflete a dimensão de carência de toda realidade humana. O amor atinge um grau maior no nível da amizade, que exprime a alegria, a complacência, a gratuidade diante da presença do outro. É uma dimensão também profundamente humana em tudo o que fazemos. É o lado não comercial, não utilitário de tudo o que existe. É a realidade enquanto dom. E finalmente o amor tem uma dimensão que só nos foi manifestada pela revelação cristã. O amor é a retirada silenciosa e alegre para que o outro cresça (*ágape*, sobrenatural). É a dimensão mais elevada do existir humano, que coloca o outro à frente. Supera-se o amar os outros como a si mesmo. Amar os outros neles mesmos, independentemente de si mesmos (LIBÂNIO, 2014, p. 179).

O *ágape* se caracteriza pelo movimento primordial de doar (RICOEUR, 2006, p. 238). Nesta relação, existe a abertura ao outro, pois o reconhecimento não pelo que o “eu” coloca, mas pelo que é apresentado pelo outro. Na realidade, “a luta pelo reconhecimento, que precede em meu texto o reconhecimento em ação na troca cerimonial dos dons, coloca no centro do quadro a **alteridade-confrontação**” (RICOEUR, 2006, p. 263, sem negritos no original).

Nesse sentido, o dom coopera para desencadear uma onda de irradiação e de irrigação que, discretamente, contribui para o avanço da história em direção aos estados de paz, ou seja, para a “interrupção da disputa”.

Nada obstante, o uso do discurso é comum tanto no *ágape* quanto na justiça. Assim, através da linguagem, “o *ágape* se declara, se proclama, a justiça argumenta” (RICOEUR, 2006, p. 237). Não obstante as diferenças entre os discursos do *ágape* e da justiça, conforme já foi visto, é possível que seja lançada, de acordo com Ricoeur, “uma ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça”, uma vez que é na dialética entre o amor e a justiça que as provas de credibilidade do *ágape* deverão ser buscadas.

Na verdade, tanto o *ágape* como a justiça apontam na mesma direção, que é a do mundo humano da ação onde deverão ganhar vida, manifestando-se como competências reais do homem.

Pode-se lançar uma ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça, entre o hino e a regra formal? Essa ponte deve ser lançada, pois os dois regimes de vida, segundo o *ágape* e segundo a justiça, remetem ao mesmo mundo de ação no qual eles tem a ambição de se manifestar como “competências”; a ocasião privilegiada desse confronto é precisamente o dom. Pois o *ágape*, que em outro lugar pôde ser dito estranho ao desejo, por nele não haver privação, não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. (RICOEUR, 2006, p. 238).

Assim, Ricoeur afirma que se faz necessário, a fim de que essa ponte seja lançada, que no mundo mercantilizado em que a sociedade atual se encontra, onde a troca é o modo de relação social predominante, o homem do *ágape*, marcado pela generosidade em dar sem esperar nada em troca e o homem da justiça, marcado pelo gesto da retribuição que repõe o equilíbrio, estejam prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência. De fato, nessa perspectiva, “a teoria do reconhecimento passa a ser vista como uma teoria do conhecimento, uma epistemologia” (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2009, p. 400).

Nesse sentido, é preciso que, neste mundo mercantilizado, em que a troca é o modo em que se pautam as relações sociais e no qual a justiça se expressa sob a forma da regra de equivalência, que

(...) o homem do *ágape* (que é o homem do primeiro gesto, o do dom, isto é, do gesto de dar generosamente, sem nada esperar em troca) e o homem da justiça (que é o do segundo gesto, o do contra-dom, isto é, o do gesto de retribuição que repõe o equilíbrio), estejam prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência. (SALDANHA, 2009, p. 172).

Dessa forma, vê-se que o reconhecimento proposto pelo filósofo Paul Ricoeur supõe caminhos de encontro com o outro não pela mediação do cálculo, da comparação ou por aquilo que ele poderá retribuir, mas simplesmente pela gratuidade do dom em vista da pessoa. Assim, “em uma coletividade não mercantil, a economia da desigualdade não será mais a protagonista da história, mas terá como ator principal a troca cerimonial de dons” (GRZIBOWSKI, 2014, p. 117).

A troca de dons supera uma sociedade que valoriza o lucro, como a que atualmente se vive, já que o dom possui a lógica do “ato de dar a mais”, o que configuraria um ato de excesso que coloca em questão a natureza e os limites da lógica da equivalência (da justiça), que governa, em tese, as trocas cotidianas, a economia e a lei penal.

Nesse sentido, “(...) a lógica da reciprocidade, que envolve a vingança, o dom e a troca mercantil, que constituem as suas figuras elementares, é uma lógica circular, sendo que este círculo tanto pode ser virtuoso, como o do dom (dom *versus* contradom), como vicioso, à imagem da vingança (maldade *versus* maldade)” (SALDANHA, 2009, p. 172).

Nesses termos, “a justiça não esgota a questão da interrupção da disputa aberta pela violência e reaberta pela vingança” (RICOEUR, 2006, p. 235). Desse modo, o resíduo de ressentimentos, mesmo após o esgotamento de todos os recursos, é uma fagulha explosiva para toda espécie de revanchismos. Assim, apenas a ágape, ao ignorar a equivalência, a comparação e o cálculo e nutrir a paz, à medida que interrompe por completo da disputa ao quebrar a cadeia de reciprocidade, parece estar credenciada, ainda que com ressalvas, como um possível critério dos estados de paz (RICOEUR, 2006, p. 235).

Segundo Grzibowski (2014), a gratidão que propõe Ricoeur tem como marca fundamental o desinteresse, que é igual à gratificação do dom de um para com o outro. O reconhecimento mútuo passa pelo ágape, gratidão e desinteresse, ou vice-versa. Prova disso é que, sob o ato irrefletido da gratidão, os valores dos presentes são incomensuráveis em termos de custos mercantis. Para Ricoeur, a gratidão é a marca do sem-preço sobre a troca de dons, o que caracteriza a troca de dons de dar sem intenção, e o retribuir sem compromisso, ou o dever de restituir é a gratidão. Pura espontaneidade. O tempo segue também o sinal do ágape, ou seja, não existe tempo estipulado para o retorno, é indiferente.

Assim, o dom provoca um pensar e um agir ético distinto, que rompe com as categorias econômicas estabelecidas. O dom quebra as estruturas que governam o mundo. A ética não está mais pautada na luta, mas na troca espontânea dos dons. Nesse sentido, a relação entre dom e contradom encerra a figura do ágape, enquanto estado de paz, e da justiça, enquanto equivalência. O dom reveste-se da força da generosidade do ágape, ou seja, aqui não há comparações e nem cálculos; não há julgamento, posto que o ágape torna inútil a referência às equivalências e, por isso, não há obrigatoriedade de retribuição (RICOEUR, 2006).

Logo, “a despreocupação do ágape é o que lhe permite suspender a disputa, até mesmo na justiça. O esquecimento das ofensas que ele inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em ‘deixá-las ir’” (RICOEUR, 2006, p. 235). Já a justiça “se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência” (GUBERT, 2013, p. 276), o que configura também a contrapartida da ideia de contradom.

Dessa forma, “colocar-se-á assim o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contra malefícios) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva” (RICOEUR, 2006, p. 241).

O ágape, diante de tamanho desprendimento, não é nem ilusório nem hipócrita, posto que o seu próprio discurso lhe confere embasamento. Segundo Ricoeur, é sobre seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade em dada comunidade histórica, tal como seu conceito de próximo o exige, que joga essa credibilidade: o próximo, enquanto outro cidadão, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos.

A questão central da filosofia política será então a de interrogar-se sobre o jeito como a liberdade do indivíduo é ligada à organização da comunidade histórica num estado que a torna capaz de tomar decisões. No fundo, trata-se de compreender a constituição do indivíduo em cidadão. (...) A dimensão política da ação humana e a teoria política escapam assim ao individualismo atomístico das tradições liberais e às concepções holísticas das sociedades tradicionais ou das teorias estruturalistas da morte do sujeito. (...) Nem “sujeito exaltado”, que se põe a si próprio na suprema certeza (Descartes, Hegel), nem “sujeito humilhado”, reduzido à ilusão (Nietzsche, Freud, Marx). (DE MORI, 2013, p. 73).

Dessa forma, no ágape verifica-se a boa vontade, representada pelo amor incondicional que permite a compreensão do outro. Há o desinteresse pela espera da retribuição, vez que se dá sem a preocupação de ser retribuído, de receber. Na generosidade do dom não há preço, pois se reconhece o valor do outro, o qual é único e singular<sup>4</sup>. Aqui, a pessoa é tomada como fim em si e não como meio, nas pegadas conhecidas de Kant.

(...) sob a denominação de *estados de paz*, compreendidos entre eles os gestos de grandeza e de perdão ou a prática da discriminação invertida, o autor indicará os diferentes caminhos do reconhecimento positivo. Mas, no contexto geral de sua ética, há um elemento tomado da moral kantiana que vai desempenhar um papel complementar em relação à solicitude e será ainda a peça chave na proposição de uma nova forma de reconhecimento: a noção de respeito (*Achtung*). (ROSSATTO, 2008, p. 8).

Ao não levar em conta a necessidade do contradom e a equivalência, isso não significa afirmar que a ágape “ignore a relação com o outro, como demonstram o discurso sobre o próximo e sobre o inimigo” (RICOEUR, 2006, p. 235). Na ágape, a relação interpessoal busca, aparentemente, a equivalência, mas uma equivalência diferente, uma vez que é isenta

---

4 “A admissão da dissimetria ameaçada de esquecimento vem recordar, em primeiro lugar, o caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro; trocam-se dons, mas não lugares” (RICOEUR, 2006, p. 272).

de julgamentos, de cálculos e de medidas. No contexto da despreocupação com o julgamento não se exige o cálculo e, sem o cálculo, cai a preocupação com a vingança.

(...) não que a ágape ignore a relação com o outro, como demonstram os discursos sobre o próximo e sobre o inimigo; mas ele inscreve essa relação de busca aparente de equivalência subtraindo-a do julgamento. Trata-se no máximo de uma equivalência que não é medida ou calculada. A única reciprocidade evocada nesse contexto diz respeito precisamente à ordem do julgamento e assume a forma de maledicência ao modo de uma némesis do julgamento condenatório: julgue e não será julgado. (RICOEUR, 2006, p. 235).

No contexto do perdão, deve-se compreender, em termos reativos, a inatividade da ágape não como indiferença ao próximo, mas, no sentido de que, por sua própria natureza, distintamente do plano jurídico, a justificação lhe é estranha (RICOEUR, 2006, p. 236). Embora não se justifique, a ágape não é muda e, portanto, se comunica “por mais estranhas que sejam suas expressões” (RICOEUR, 2006, p. 236). Ademais, a fala da ágape, por mais inabitual que possa parecer, se doa, sob a forma de louvor, à compreensão do homem comum. Especificamente, com relação à ágape, cumpre dizer que as parábolas e os exemplos extravagantes que a expressam desorientam o ouvinte sem garantia nenhuma de reorientá-los (RICOEUR, 2006, p. 236).

Nessa direção, Ricoeur (1993) acredita 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. Eis, portanto, a maneira correta de deliberar e de fazer com que as instituições conduzam as pessoas num caminho correto. Somente com essa razão se poderá chegar a uma justiça que possua por base a igualdade entre os seres.

Nesse sentido, por meio do reconhecimento mútuo é possível estabelecer uma passagem do desconhecimento originário presente na teoria política hobbesiana, acentuadamente marcada pela competição, pela desconfiança e pela glória, para o estabelecimento de uma relação despreocupada, desinteressada, isto é, não marcada pelo viés da preocupação em dar para esperar a retribuição, mas firmada pela característica de abundância do coração, ou seja, dar sem a preocupação de ser retribuído, do reconhecer não pelas categorias que “eu” estabeleço, mas pelo que o outro se apresenta (RICOEUR, 2006).

Essas experiências pouco comuns são as que protegem a luta pelo reconhecimento de voltar à violência de Hobbes. Outro ponto de apoio, que pode ser destacado, é que, perante a luta pelo reconhecimento do outro, que assinala a dissimetria original, o conceito de

reciprocidade representa a possibilidade de ligação entre os desiguais e, conseqüentemente, o estabelecimento da igualdade entre ipseidade e alteridade (CORÁ, 2010).

Cumpra dizer que, a princípio, poder-se-ia ajuizar que se está sendo forçado, a partir do constructo elaborado pelo filósofo, a pensar que o ato do cerimonial de dons é demasiadamente utópico. Utópico, sim, mas a proposta do autor é justamente reformular nosso pensar/agir ético, deixando evidenciado que é possível partir para uma nova ética social, capaz, esta sim, de superar os conflitos e a luta por reconhecimento. Trata-se aqui, na verdade, de “tentar sair do eu dominador, do eu quero, posso, do eu violento, para a inversão ou a alternativa determinada pelo mandato do outro” (GRZIBOWSKI, 2012, p.109).

Nesse sentido, vê-se a importância da temática do reconhecimento e, de maneira especial, o chamado estado de paz do reconhecimento. Com efeito, o estado de paz do reconhecimento, nas pegadas de Ricoeur, possui capacidade de instaurar uma dimensão de cuidado do sujeito, levando-o a uma estima de si, fundada, por sua vez, no diálogo e estima para com os outros, enfraquecendo a perturbação da denominada luta por reconhecimento.

Para Ricoeur, quando se trata da troca de dons, a lógica do mercado, hoje prevalecente, deve abrir espaço para a gratidão. Nem o dar e nem o retribuir são colocados como centrais nesta relação, pois o dom não é moeda. É a gratidão ligada ao gesto de receber que constitui o caráter cerimonial da troca de dons, a qual implica no reconhecimento da alteridade do outro. A generosidade do dom não tem preço, já que reconhece o valor da pessoa do outro, visto como fim em si mesmo. Nessa perspectiva, vê-se que o mercado moderno representa a ausência de dons nas transações entre os indivíduos.

Assim, o reconhecimento é entendido como princípio basilar da ética, seja do ponto de vista da vida boa e da aplicação da moral, seja da perspectiva do respeito e do reconhecimento da existência valor dos seres humanos. Dessa forma, o dom funciona como ideal supraético, como ideia reguladora para as ações humanas, o que confere consistência à sua proposta educativa. O dom supera a justiça, lançando novos desafios para uma sociedade mais livre e racional e, por conseguinte, mais verdadeiramente humana, porque solidária.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida boa representa, segundo Ricoeur, a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, ou seja, capaz de estimar a si mesma e de analisar suas próprias vivências. A vida boa, no entanto, não exclui a necessidade de se ter amigos. A amizade pressupõe a mutualidade e se torna o primeiro pressuposto para a constituição de um princípio de alteridade.

Sem concordar com Hobbes, que enfatizou a violência como lugar do reconhecimento; tampouco de acordo com Hegel, que tentou provar que o reconhecimento acontece no conflito (na luta), Ricoeur procura uma nova forma de reconhecimento do outro diferente daquelas que buscam reconhecer o outro negando ou até reivindicando para si a morte do outro. Assim, pela ideia da generosidade do dom em contraste com a perspectiva da retribuição no contradom, Ricoeur funda a possibilidade de um autêntico reconhecimento entre os sujeitos, ainda que em situações ditas raras, supondo o estado de paz agápico.

Dessa forma, entende-se, a partir do constructo engendrado por Paul Ricoeur, fundamentalmente em sua obra “Percurso do Reconhecimento”, a centralidade que um discurso do reconhecimento assume para analisar o contexto social de uma comunidade de sujeitos ética e politicamente organizados. Marcado pela figura chamada de um modelo de estado de paz, isto é, pelo ágape, o discurso do reconhecimento do autor é ultrapassado pela ideia da generosidade do dom em contraste com a perspectiva da retribuição no contradom.

Por meio da mutualidade da relação entre os sujeitos que se reconhecem simplesmente pela oferta de si mesmos ao outro, o ágape caracteriza-se pelo desafio da alteridade e da mutualidade. Pois, nesta perspectiva filosófica, Paul Ricoeur não estabelece nem uma exaltação e nem uma destituição do si do sujeito. Afirma, noutro cenário, a centralidade da tese de um cogito quebrado ou ferido, tornando-se um sujeito entre outros sujeitos. Cuida-se, na verdade, de um cogito que não procura mais em si o fundamento de toda a realidade, mas um sujeito que se reconhece com e para o outro; é *um si mesmo como um outro*, pela via da atestação, caracterizada pelo caminho médio entre a autofundação e a completa negação do sujeito.

Na busca pela experiência efetiva do reconhecimento, o filósofo francês então tenta escapar de uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de resolver o problema da luta infundável, como aparece em Hegel e Honneth, após as contribuições do estado de natureza hobbesiano. Assim, o autor revela que, naqueles pensadores, instaura-se uma instância de



oposição de consciências, que se reconhecem, no final das contas, somente ao se negarem umas às outras.

Por trás disso, Ricoeur afirma existir um oculto desejo de solidão mediante a morte do outro. Daí o autor apresentar sua tese de que a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco. Nessa senda, as experiências de reconhecimento pacificado, marcadas pelo caráter desinteressado de acolhimento do outro principalmente no ágape representarão um caminho pensado pelo filósofo francês como tentativa de resolução do enigma da retribuição na economia do dom e na ameaça sempre presente da violência nas relações com outro, ou seja, entre um agente e um paciente.

Com a presente pesquisa viu-se que, para Ricoeur, quando se trata da troca de dons, a lógica do mercado, hoje prevalecente, deve abrir espaço para a gratidão. Nem o dar e nem o retribuir são colocados como centrais nesta relação, pois o dom não é moeda. É a gratidão ligada ao gesto de receber que constitui o caráter cerimonial da troca de dons, a qual implica no reconhecimento da alteridade do outro. A generosidade do dom não tem preço, já que reconhece o valor da pessoa do outro, visto como fim em si mesmo. Nessa perspectiva, vê-se que o mercado moderno representa a ausência de dons nas transações entre os indivíduos.

Segundo o autor, na vida cotidiana é possível encontrar esta experiência de reconhecimento, que se dá na “troca” entre protagonistas na dinâmica da economia do dom. A economia do dom e a economia comercial não funcionam da mesma forma. O dom não visa o lucro, o excedente material, não assumindo qualquer caráter monetário. A garantia de reconhecimento mútuo não se encaixa na dinâmica de compra e venda. Esse reconhecimento simbólico é o “sem preço”. Por exemplo, nesta perspectiva, a dignidade moral, a integridade do corpo humano e o esplendor das paisagens possuem valor, mas não preço.

O dom funda-se, na verdade, num “caráter cerimonial”. O doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado. Uma troca de presentes, por exemplo, não pode ser lida como simplesmente uma troca de mercadorias, marcada pela “sede insaciável” por dinheiro, mas uma troca de gratidão, revestida de um aspecto cerimonial, que proporciona a seus protagonistas uma “pequena felicidade” por serem mutuamente reconhecidos.

O dom não se contrapõe assim à troca, mas à forma comercial da troca. O caráter cerimonial de não-recompensa na troca do dom proporciona a relação entre reconhecer e ser reconhecido. Essa gratuidade, ainda que aconteça em situações ditas raras, é que permite que

a luta por reconhecimento não encontre a via da violência e desemboque, por outro lado, no acolhimento generoso do outro.

Dito de outra forma, para Paul Ricoeur, é o doador que se dá a si mesmo em troca no que foi dado e ao mesmo tempo o que foi dado é a garantia da restituição. O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebido, 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 receptor. No receber, lugar de gratidão, a dissimetria entre o doador e o donatário é afirmada duas vezes; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que entrega. É no ato de receber e na gratidão que ele suscita que essa dupla alteridade é preservada.

Assim, o dar sem exigir devolução configura o excesso da sobreabundância, a qual produz a inovação possível do agir abrindo novos horizontes de endividamento entre o si mesmo e o outro e oferecendo a gratuidade como outra resposta possível nas relações estabelecidas entre os sujeitos na sociedade moderna, marcadamente atravessada pelo tom de interesse nas tratativas estabelecidas.

Segundo Ricoeur, da relação mútua entre a troca cerimonial de dons brota uma alteridade que assegura o respeito à intimidade do outro, salvaguardando o seu caráter insubstituível enquanto fim em si e confirmando que o reconhecimento mútuo simbólico representa uma confirmação positiva da alteridade do outro.

Diante disso, é preciso dizer, com Paul Ricoeur, que as experiências de reconhecimento pacificado não poderiam ocupar o lugar da resolução das perplexidades suscitadas pelo próprio conceito de luta, ainda menos da resolução dos conflitos em questão. A certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória.

Por isso, a alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade e, com isso assegura a sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta.

Cumprido ressaltar que postular uma ideia reguladora como a perspectiva generosa do dom para o reconhecimento efetivo, torna-se de bastante relevância na sociedade atual, porquanto aponta num horizonte de sentido caracterizado pela comunidade ética, já que a

sociedade é um projeto histórico-cultural inconcluso, podendo se aperfeiçoar e tornar exequível a vida boa entre os indivíduos.

Nesse sentido, não se pode esquecer que a filosofia tem como escopo principal a educação do indivíduo e da comunidade, numa tarefa pedagógica de libertação. Com este ideal, a sua busca pelo sentido da realidade deve orientar-se num projeto de educação ética, em que o ser-livre será sinônimo do ser-ético. Ao postular uma nova realidade, a educação ética não desconhece os desafios da humanidade, escamoteando contradições e pensamentos utópicos, mas sim apontando em direção a um esforço árduo na conquista de um mundo ético verdadeiramente humano. Tal é a esperança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

RICOEUR, Paul. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers**. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe. Paris: Temps Présent, 1947.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação: Ensaio sobre Freud**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica I**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_. **Interpretações e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

\_\_\_\_\_. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1986.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Amor y justicia**. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madri: Caparrós Editores, 1993.

\_\_\_\_\_. **Em Torno ao Político**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. “Prólogo”. AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. **Del Símbolo a la Metáfora: Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio Científico Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Entre filosofia e teologia I: a regra de ouro em questão**. In: Leituras 3: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Autobiografia intelectual**. In: Da metafísica à moral. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 45-136.

\_\_\_\_\_. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva.** Trad. Davi Dion. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **La Lucha por el reconocimiento y la economía del Don.** In: *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur.* Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía em el Camino de Santiago: 20-22 de novembro, 2003, p. 29-38.

\_\_\_\_\_. **Percorso do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica bíblica.** Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

\_\_\_\_\_. **La Metáfora y el Problema Central de la Hermenéutica.** In: RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Acción.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 39-56.

\_\_\_\_\_. **O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Justo II: justiça e verdade e outros ensaios.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

\_\_\_\_\_. **Simpatia e respeito: fenomenologia da segunda pessoa.** In: *Na escola da fenomenologia.* Rio de Janeiro: 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.

\_\_\_\_\_. **Amor e Justiça.** São Paulo: Martins Fontes: 2012.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra.** Tradução de Joana Chaves. *Pensamento e filosofia.* Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. **Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica.** *Agora Papeles de Filosofía* 26 (2) (2006), p. 25-44.

ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: abril S. A. Cultural, 1984.

BASTOS, Luciene Maria. **Subjetividade e Coisificação: um estudo introdutório**. Linhas Críticas (UnB), Brasília, v. 13, n. 25, p. 203-28, 2007.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. **Da fenomenologia à Hermenêutica: o paradigma do mundo do texto de Paul Ricoeur**. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Josivan Guedes de (Org.). *Filosofia e interdisciplinaridade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p. 183-197.

CHIODI, Maurizio. **Il Cammino del la Libertà, Fenomenologia, Ermeneutica, Ontologia del la Libertá Nella Ricerc a Filosoficadi Paul Ricoeur**. Prefácio de Paul Ricoeur. Brescia: Morcelliana, 1990.

CÉSAR, Constança Terezinha Marcondes. **Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur**. Revista Reflexão, Campinas, n.63, p.11- 22, set./dez. 1995.

\_\_\_\_\_. **A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur**. Revista Reflexão, Campinas, n.71, p. 11-17, maio/ago. 1998.

\_\_\_\_\_. **A ética em Paul Ricoeur**. Revista reflexão, Campinas, n. 77, p. 30-31, maio/agosto 2000.

\_\_\_\_\_. **Ética e política em Paul Ricoeur**. In: Revista Brasileira de filosofia, v. XLII, fasc. 177, p. 51- 59, jan./fev./mar. 1995.

CONIL SANCHO, Jesús. **Ética hermenêutica**. 2. ed. Madri: Tecnos, 2010.

CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, outubro/ 2011.

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

CORREIA, Carlos João. **Ricoeur e a expressão simbólica do sentido**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

DE MORI, Geraldo. **A contribuição de Ricoeur ao debate sobre a justiça na contemporaneidade.** *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.69-88 – 2º sem. 2013.

DRAWIN, Carlos Roberto. **Subjetividade e teoria crítica da sociedade.** *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 19, n. 2, p. 155-176, ago. 2013.

\_\_\_\_\_. **A problemática filosófica do reconhecimento no pensamento de Paul Ricoeur.** *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 443-473, set./dez., 2016.

FRANCO, Sergio de Gouvea. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur.** São Paulo: LOYOLA, 1995.

FUMERO DE OLIVEIRA, Érico. **A Poética do Tempo: Uma aproximação da filosofia fenomenológica hermenêutica de Paul Ricoeur na obra Tempo e Narrativa.** Tese de Doutorado. Santiago de Compostela, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur.** In: *Estudos Avançados*, v.11, n.30, São Paulo, 1997, p. 261-272.

GANHO, Maria de Lourdes Sigardo. **Paul Ricoeur e Gabriel Marcel.** *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 56, tomo LVI, jan./fev., 2000, p. 169-180.

\_\_\_\_\_. **Jean Nabert (1891-1960): uma filosofia do Espírito.** *Reflexão*, v. 34, n. 95 (2009), p. 67-80.

GARRIDO, Sônia Vásquez. **A hermenêutica de si e sua dimensão ética.** In: CESAR, C. M. (org.). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur.** São Paulo: Loyola, 2015.

GRZIBOWSKI, Silvestre. **Ética Fenomenológica: Do Reconhecimento Mútuo À Alteridade Em Paul Ricoeur.** *Impulso*, Piracicaba, 24(59), 109-119, jan.-abr. 2014.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento.** Belo Horizonte: *Sapere Aude*, v.4, n.8, p. 266-283, 2º sem. 2013.

\_\_\_\_\_. **A pequena ética de Paul Ricoeur.** *Impulso*, Piracicaba, 24(59), 81-91, jan.-abr. 2014.

HALL, William David. **Paul Ricoeur and the poetic imperativ: the creative tension between love and justice.** New York: SUNY Press, 2007.

HÉNAFF, Marcel. **Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie.** Paris: Seuil, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HENRIQUES, Fernanda. **A significação crítica de Le volontaire et l'involontaire**. Revista Portuguesa de Filosofia, (1990) 46, p. 49-86.

\_\_\_\_\_. **A alteridade como mediação irrecusável. Uma leitura de Paul Ricoeur**. Disponível em: <<http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/alteridade.pdf>>. Acesso em: 02.03.2018.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Rideel, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

JARDIM, Maria Antônia. **Da hermenêutica à ética em Paul Ricoeur**. Porto: UFP, 2003.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, 1991.

LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. 5. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo**. Revista Síntese. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p.103-115.

MICHEL, J. **A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça?** Revista Persona y Sociedad. Vol. XXI, nº 3, 2007.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur. As Fronteiras da Filosofia**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.



MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento.** Revista Brasileira De Ciência Política, nº9. Brasília, setembro - dezembro de 2012, p. 119-146.

NEVES, Joel. **O personalismo como proposta ética. Uma aproximação entre o personalismo de Mounier e o de Paul Ricoeur.** Revista do departamento de filosofia da Universidade Federal de Juiz de fora, v.1, jul./dez.1996, p. 41-77.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética, direito e democracia.** São Paulo: Paulus, 2010, Coleção Ethos. 2 ed.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. **Ação ética intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz.** Síntese, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

PELLAUER, D. **Compreender Ricoeur.** São Paulo: Vozes, 2009.

PERINE, Marcelo. **Ensaio de iniciação ao filosofar.** São Paulo: Loyola, 2007.

PINTOR-RAMOS. A. **Arqueología y teleología del sujeto. Hitos de la filosofía reflexiva de P. Ricoeur (I-II).** La Ciudad de Dios 190 e 191 (1977) e (1978), p. 223-277 e 247-297.

PIVA, Edgar Antônio. **A questão do sujeito em Paul Ricoeur.** Síntese – Revista de Filosofia, v. 26, n. 85 (1999), p. 205-237.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur.** Coimbra, Livraria Minerva, 1992.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

RENAUD, Michel. **Fenomenologia e hermenêutica, o projeto filosófico de Paul Ricoeur.** Revista Portuguesa de Filosofia, XLI-4, 1985, p. 415.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política.** Síntese, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 387-400, set./dez., 2016.

RIBEIRO, João Amaral. **Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur.** Lisboa, Edições Rumo, 2002.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **A ética da Paul Ricoeur**. In: SILVEIRA, D.C; HOBUSS, J. (org.). *Virtudes, direitos e democracia*. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010, p. 45-60.

\_\_\_\_\_. **Viver bem: ética e justiça**. *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*, São Paulo, vol. 11. Presença do outro e interpretação: Ricoeur, Gadamer, julho, 2008, p. 26-33.

SAAVEDRA, Giovanni Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. **Introdução à Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth**. *Civitas*, v. 8, nº 1, pp. 161-182, 2008.

SALDANHA, Fernando Acílio Maia. **Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um Percorso pela Filosofia de Paul Ricoeur**. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

SALLES, Sergio de Souza. **A regra de ouro, entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur**. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.105-123 – 2º sem. 2013.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. **A interpretação hermenêutica em Paul Ricoeur: uma possível contribuição para a educação**. *Comunicações*, Piracicaba, Ano 18, n. 2, p. 19-36, jul.-dez. 2011.

SOUSA, Maria Celeste de. **Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz**. São Paulo: Loyola, 2014.

VILLAVERDE, Marcelino Agís. **Paul Ricoeur: A força da razão compartilhada**. Porto Alegre: Piaget, 2003.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. **Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur**. Síntese: *Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, p. 5-22, jan.-abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Justiça, Direito e o problema do mal em Paul Ricoeur**. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, v. 8, n. 1, p. 3-20, 2017.