

Ildevagno Caetano de Santana

**CONTRATUALISMO SEM ALTERIDADE?
A CRÍTICA DE PAUL RICOEUR A THOMAS HOBBS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Ildevagno Caetano de Santana

**CONTRATUALISMO SEM ALTERIDADE?
A CRÍTICA DE PAUL RICOEUR A THOMAS HOBBS**

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

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Santana, Ildevagno Caetano de
S232c Contratualismo sem alteridade? A crítica de Paul Ricoeur a
Thomas Hobbes / Ildevagno Caetano de Santana. - Belo
Horizonte, 2017.

102 p.

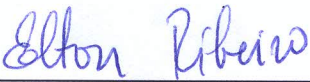
Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

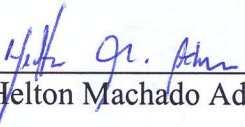
1. Ética. 2. Alteridade. 3. Reconhecimento. 4. Ricoeur, Paul.
5. Hobbes, Thomas. I. Guedes Filho, Édil Carvalho. II.
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Ildevagno Caetano de Santana** defendida e aprovada, com a nota 10,0
(dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE


Prof. Dr. Helton Machado Adverse / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 10 de março de 2017.

*Dedico esta dissertação à memória de meus pais, Ana e Joaquim,
exemplos de vida e sabedoria.*

Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao Deus da vida e do amor, cuja bondade transcende todo o meu sentir e pensar, por ter me concedido amor à vida e à sabedoria.

Afinal, sem este dom não teria superado tantos limites.

Agradeço à minha família e aos meus amigos pelo apoio e incentivo.

Muito obrigado por acreditarem em mim e me ajudarem a ser uma pessoa melhor.

A Cibele, eu sou grato por ter, neste último ano, partilhado comigo um amor digno de ser para vida inteira.

Ao meu orientador, prof. Édil Guedes, minha gratidão pelo acolhimento amigável, pela erudição e rigor metodológico e por ter confiado em mim desde o início.

Aos professores, Ricardo Fenati, Delmar Cardoso e Sílvia Contaldo, agradeço o incentivo ao pensamento criativo, com rigor e honestidade intelectual.

Ao saudoso professor J. B. Libanio, sou grato por ter me introduzido à vida intelectual.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, com todas as pessoas que a compõem, minha gratidão por ser, ao mesmo tempo, um ambiente fraterno e de excelência acadêmica.

À CAPES, agradeço o apoio financeiro.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente participam de minha formação humana e acadêmica, minha eterna gratidão.

“Ele [Paul Ricoeur] tem menos a preocupação de defender ideias revolucionárias ou iconoclastas do que de fazer justiça à complexidade dos fenômenos humanos, esclarecendo-os por todos os ângulos possíveis”. Jean Grondin

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é problematizar a crítica de Paul Ricoeur à falta de alteridade no contratualismo hobbesiano. Nosso intento primeiro foi demonstrar a fragilidade das relações interpessoais fundamentadas no desconhecimento do outro, na falta de *alteridade*. Mesmo havendo reciprocidade, esta pode se basear apenas em interesses particulares. Por trás desse modelo de sociedade estaria a racionalidade estratégico-instrumental, típica da modernidade? Enquanto seres capazes, racionais e livres somos incoercivelmente inclinados ao reconhecimento mútuo ou nossas relações intersubjetivas são marcadas por um mecanicismo calculista e interesseiro? Estas são as perguntas diretrizes de nosso trabalho, a partir das quais surgem outras duas: ao colocar o “medo da morte violenta” como fonte dos laços sociais, Hobbes teria reduzido esses vínculos a produtos meramente naturalísticos? Assim, deles se excluiria qualquer sinal de *alteridade*? Para tentarmos responder a essas questões, partimos dos conceitos de *alteridade* e *reconhecimento mútuo* em Paul Ricoeur. Na sequência, relacionamos o primeiro desses conceitos ao de “*ser-com*” (proposta ricoeuriana), diferenciando-o de “*ser-entre*” (evidente no contratualismo hobbesiano). Por fim, buscamos ressignificar o conceito de *alteridade* a partir da tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*, assumindo o *reconhecimento mútuo* como nossa identidade mais autêntica.

Palavras-chave: Paul Ricoeur, Thomas Hobbes, Alteridade, Reconhecimento, Ética, Política.

ABSTRACT

The aim of this study is to problematize Paul Ricoeur's critique of the lack of alterity in Hobbesian contractualism. Our first attempt was to demonstrate the fragility of interpersonal relationships grounded in the unawareness of the other, in the lack of *alterity*. Even if there is reciprocity, it can only be based on particular interests. Behind this model of society would be the strategic-instrumental rationality, typical of modernity? As capable, rational, and free beings are we irreconcilably inclined to mutual recognition, or are our intersubjective relationships marked by calculating and self-interested mechanicism? These are the guiding questions of our work, from which two more emerge: by placing the "fear of violent death" as the source of social ties, would Hobbes have reduced these links to merely naturalistic products? So would any sign of alterity be excluded from them? In attempt to answer these questions, we start from the concepts of alterity and mutual recognition in Paul Ricoeur. Then, we relate the first of these concepts to that of "*being-with*" (Ricoeurian proposal), differentiating it from "*being-between*" (evident in Hobbesian contractualism). Finally, we seek to re-signify the concept of *alterity* from the tension between *idem* identity and *ipse* identity, assuming *mutual recognition* as our most authentic identity.

Palavras-chave: Paul Ricoeur, Thomas Hobbes, Alterity, Recognition, Ethics, Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
A. Paul Ricoeur.....	15
B. Thomas Hobbes	17
CAPÍTULO 1 – ALTERIDADE E RECONECIMENTO MÚTUO EM PAUL RICOEUR	19
1.1 Percurso do reconhecimento	20
1.1.1 O reconhecimento como identificação	23
1.1.2 Reconhecer-se a si mesmo.....	25
1.1.3 O reconhecimento mútuo.....	27
1.2 Alteridade como princípio.....	28
1.2.1 É a alteridade um princípio natural?	29
1.2.2 Bases do reconhecimento mútuo	31
1.2.3 Ética e política.....	32
1.3 Reconhecimento e sociabilidade	34
1.3.1 Dignidade humana	35
1.3.2 Respeito <i>versus</i> conflitos	36
1.3.3 Ordem social ou institucional?.....	37
CAPÍTULO 2 – “SER-COM” <i>VERSUS</i> “SER-ENTRE”: RICOEUR CONTRA HOBBS.....	39
2.1 Contratualismo sem alteridade?.....	45
2.1.1 Voluntarismo arbitrário	49
2.1.2 Atores ou autores do reconhecimento?	50
2.1.3 Racionalidade estratégico-instrumental.....	51
2.2 “Estado de paz” <i>versus</i> “estado de natureza”	53
2.2.1 “Estado de natureza” e desconhecimento originário	54
2.2.2 Reciprocidade e desconhecimento	56
2.2.3 Reconhecimento como “estado de paz”	58
2.3 Alteridade <i>versus</i> medo	59
2.3.1 Cotidiano do medo	60
2.3.2 Fragilidades da “política” do medo	62
2.3.3 Ética da alteridade: respeito e simpatia	63
CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE ALTERIDADE A PARTIR DA TENSÃO ENTRE IDENTIDADE IDEM E IDENTIDADE IPSE.....	68
3.1 Ipseidade, mesmidade e alteridade.....	70

3.1.1 Identidade idem <i>versus</i> identidade ipse.....	73
3.1.2 A alteridade de <i>outrem</i> e o princípio da pluralidade.....	75
3.1.3 O fenômeno da consciência.....	78
3.2 Identidade e reconhecimento	80
3.2.1 Autorreconhecimento e alteridade	82
3.2.2 Reconhecer-se no outro.....	84
3.2.3 Reconhecimento intersubjetivo e a ideia de justiça.....	86
3.3 Desafios à intersubjetividade	88
3.3.1 Práxis e pathos.....	89
3.3.2 Do existir ao agir	91
3.3.3 Por uma ética da reponsabilidade.....	92
CONCLUSÃO.....	95
BIBLIOGRAFIAS	99
Bibliografia do autor	99
Bibliografia secundária	99
Bibliografia complementar	100

INTRODUÇÃO

O caminho que seguimos para compreender e demonstrar o sentido e a fundamentação da crítica de Paul Ricoeur à falta de alteridade no contratualismo hobbesiano baseia-se na investigação da obra *Percurso do reconhecimento* (2006), levando-se em conta o contexto geral de sua obra e as interpretações feitas por alguns de seus principais comentadores. Outrossim, abordamos o pensamento de Thomas Hobbes, especialmente em *O Leviatã*, alvo da crítica ricoeuriana. Esta se volta, principalmente, ao desconhecimento originário presente no “estado de natureza” hobbesiano, no qual “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1974, p. 79). Em princípio, não há incoerência ou outros problemas internos nessa tese hobbesiana. Contudo, na visão de Ricoeur (2006), a deficiência dessa tese pode ser encontrada em sua dependência de um poder totalmente exterior, alheio ao princípio da alteridade. Como observou Carlos Roberto Drawin,

(...) se por um lado as teorias do reconhecimento respondem ao avanço da consciência dos direitos humanos nas democracias liberais, por outro lado, a sua proposição traz um potencial crítico em relação ao fundamento filosófico do projeto ético e político da modernidade. (DRAWIN, 2016, p. 454)

Trata-se, portanto, de uma problemática atualíssima, cujo olhar crítico-retrospectivo serve de ponto de partida para a discussão de ideias propositivas. Nesse sentido, nosso plano metodológico visa a uma investigação *dialético-hermenêutica*¹, na qual a interpretação ricoeuriana desse hipotético “estado de natureza” será central e imprescindível. Do mesmo modo, nosso método também pode ser compreendido sob uma ótica *hermenêutico-fenomenológica*². Principalmente, quando apresentarmos alguns exemplos do cotidiano para ilustrar e justificar nossos argumentos.

Importa-nos muito esclarecer, desde já, que o objeto principal de nossa pesquisa é a obra de Paul Ricoeur. Thomas Hobbes será examinado apenas como alvo da crítica ricoeuriana. Tal exame se restringirá à investigação da consistência e pertinência desse julgamento crítico. Uma vez que a crítica em si mesma se localiza em uma extensão textual muito limitada,

¹ Por nós entendida como interpretação do sentido de textos e problemáticas levantadas através da confrontação dialética. Trata-se, noutras palavras, de operações de compreensão.

² Com essa pequena variação metodológica, buscamos incluir em nossa investigação fenômenos cotidianos, analisando-os a partir dos textos em estudo, a título de exemplos, com o objetivo de evitar a esterilidade de reflexões puramente abstratas.

recorreremos a outras obras do filósofo francês, especialmente, para compreendermos mais profundamente os conceitos fundamentais de seu pensamento.

Percebe-se que não pretendemos fazer uma leitura indireta do pensamento hobbesiano. Como afirmamos acima, nosso foco é a crítica feita a ele por Paul Ricoeur, a qual não será compreendida aqui como simples mediação. Assumimo-la, na verdade, como provocação filosófica capaz de nos ajudar a delimitá-la contextualmente, sem fugirmos de questões atuais a ela ligadas, direta ou indiretamente. Esse é o nosso propósito.

Fez-se necessário também aprofundarmos a investigação dos principais conceitos ricoeurianos, ligados à temática ético-política, para compreendermos conjuntamente e com rigor metodológico essa crítica. Além disso, tivemos que enfrentar, pelo menos inicialmente, o seguinte paradoxo: a luta pelo reconhecimento encarada como busca por estado de paz (quinto e último ensaio do “terceiro estudo” de *Percurso do reconhecimento*).

Assumimos como desafio primeiro a demonstração da fragilidade de um contratualismo desprovido de *alteridade*. Trata-se da hipótese fundamental de nossa pesquisa, a qual, associada ao paradoxo supracitado, instiga-nos a investigar a problemática do reconhecimento não apenas como um conceito abstrato, mas sobretudo, como dimensão necessária da sociabilidade humana. É no cotidiano, no “chão da vida”, onde buscamos encontrar o sentido e as razões mais fortes que justificam este trabalho.

Os três objetivos específicos de nossa pesquisa foram pensados e construídos, tendo em vista a investigação da hipótese acima levantada e a configuração dos capítulos da dissertação, como resultado final de nossa pesquisa. Nesse sentido, eles constituem uma estrutura conceitual complexa (no sentido etimológico daquilo que é “tecido junto”). Cada capítulo foi construído em três tópicos. Estes, por sua vez, estruturam-se em igual número de subtópicos, buscando-se assim a constituição de um conjunto coerente e bem articulado.

Na análise e escolha dos tópicos e subtópicos que constituíram a “espinha dorsal” deste trabalho, chegamos a ser questionados se não seriam muitos os pontos a serem desenvolvidos. Naquela ocasião, esse questionamento foi fundamental para a construção de um processo contínuo de revisão autocrítica. Não obstante, como se tratam de pontos complementarmente articulados, tornaram-se imprescindíveis para uma compreensão objetiva e detalhada do conjunto. Além disso, essa estrutura se nos revelou bastante útil, sob o ponto de vista didático. Assim como o faz Ricoeur, buscamos valorizar a clareza e a objetividade. Nessa direção,

tentamos compreender o todo a partir das partes e aprofundar o conhecimento destas a partir daquele. Trata-se de uma reflexão em espiral³, onde o processo será tão importante quanto seus objetivos e resultados. Em nossa concepção, independentemente de qualquer resultado, toda pesquisa possui sentido em si mesma. Nessa perspectiva, deparamo-nos com o desafio de desinstrumentalização⁴ da razão, a qual vem se tornando tão patente em nossa cultura. Com isso, haverá profunda coerência entre a reflexão crítico-conceitual aqui proposta e a metodologia utilizada para tal.

Apresentamos, no Capítulo I, a apreensão dos conceitos de *alteridade* e *reconhecimento mútuo* em Paul Ricoeur como fundamentos de sua crítica a Thomas Hobbes. Trata-se do primeiro e imprescindível passo para a fundamentação de sua crítica ao contratualismo hobbesiano. *Se este carece da dimensão ética da alteridade, onde estaria o fundamento da sociabilidade, para Hobbes?* Tendo essa pergunta como provocação e visando, como se anunciou, à clareza e objetividade, subdividimos este capítulo em três grandes tópicos: percurso do reconhecimento, alteridade como princípio, reconhecimento e sociabilidade.

Coube ao Capítulo II relacionar o conceito de *alteridade* ao de “*ser-com*” (proposta ricoeuriana), diferenciando-o de “*ser-entre*” (evidente no contratualismo hobbesiano). Encontra-se aqui o ápice do “debate” entre nossos autores. Suas principais teses e conceitos a esse respeito foram analisadas e colocadas frente a frente: “reconhecimento mútuo” *versus* “estado de natureza”; “alteridade” *versus* “medo da morte violenta”. Estes levaram-nos a perguntar: *na vida em sociedade, cada indivíduo é ser-com-os-outros ou simplesmente um ser-entre-outros?* Visando responder a essa questão, subdividimos esse capítulo nos seguintes pontos: contratualismo sem alteridade?, “estado de paz” *versus* “estado de natureza” e medo *versus* alteridade.

Por fim, no Capítulo III, assumimos o maior desafio de nossa pesquisa: ressignificar⁵ o conceito de *alteridade* a partir da tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*, assumindo o

³ O próprio Ricoeur faz uso dessa figura em sua obra. Nesse sentido, “no final de cada etapa a investigação deságua em problemas não resolvidos com os recursos conceituais até então mobilizados ou mesmo com outros suscitados por suas deficiências num enovelamento não arbitrário de temáticas e métodos” (DRAWIN, 2016, p. 448).

⁴ Não se trata de tentar voltar com saudosismo ao passado, mas de olharmos para frente com o firme propósito de ir além do uso instrumental da razão e do individualismo moderno. Busca-se, prospectivamente, desenvolver as capacidades humanas, aprofundando-se as bases e ampliando os horizontes da sociabilidade humana.

⁵ O verbo ressignificar, apesar do esvaziamento de sentido que vem sofrendo pela banalização do uso exacerbado que se faz dele atualmente, continua muito pertinente para expressar o processo de

reconhecimento mútuo como nossa identidade mais autêntica. Baseamo-nos na ligação que Ricoeur faz entre identidade e reconhecimento, passando pela dialética entre *ipseidade* e *alteridade*, cujo objetivo é responder a esta questão: “*reconhecer-se a si mesmo*” é uma exigência necessária para se chegar ao reconhecimento mútuo? A partir dessa questão, subdividimos o último capítulo nestes subtemas: ipseidade e alteridade, identidade e reconhecimento, desafios à intersubjetividade.

O primeiro capítulo é explicitamente conceitual e introdutório. Visa-se a uma apresentação clara e objetiva dos principais conceitos-objeto de nossa investigação. O segundo, por seu turno é central, literalmente e em grau de importância. Ele apresenta o cerne de nossa crítica, além de verticalizar e relacionar as principais teses de nossa pesquisa. Por fim, o Capítulo 3, que objetivava ser mais propositivo, também ficou bastante analítico-expositivo, com exceção da última seção. Esta, a exemplo da seção 2.3.3, prezou pela propositividade.

Com o intuito de contextualizar vida e obra dos autores investigados, apresentamos a seguir breves introduções biográfico-intelectuais. Nestas, procuramos evidenciar as principais influências por eles assimiladas, as quais contribuíram com a formação de mundivisões distintas, mas nem por isso completamente contraditórias. Não obstante esse distanciamento, ambos se caracterizam e se destacam pela fecundidade filosófico-intelectual.

A. Paul Ricoeur

Ricoeur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, sul da França. Desde cedo, compreende a Filosofia como “(...) uma retomada reflexiva sobre si, que não pode deixar de fazer o esforço de se compreender, a si própria, a partir de suas origens, mesmo que esta tentativa permaneça incoativa” (GRONDIN, 2015, p. 23). Esse movimento de voltar às fontes não significa saudosismo e, muito menos, redução do filosofar a uma história da filosofia. Relaciona-se criativamente com a tradição, a partir de questões filosófica contemporâneas. 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” (Ibid., p. 28). Trata-se de uma filosofia encharcada de vida, como veremos ao longo deste trabalho. Paul Ricoeur⁶, órfão de pai e mãe, descobre a filosofia no Liceu de Rennes com Roland Dalbiez.

reinterpretação de alguns conceitos insubstituíveis, em determinados campos do conhecimento. Em termos ricoeurianos, trata-se de um procedimento hermenêutico.

⁶ Tradução e adaptação de *Paul Ricoeur, une pensée à l'oeuvre*. Trata-se de uma “breve introdução biográfica e intelectual”, disponível em: www.fondsriceur.fr (Acesso: 06/10/2016).

Formou-se nessa área, aos 20 anos. Por muito tempo partidário da não-violência, decide-se tardiamente pela importância das instituições estatais. É em Paris, nos anos 1930, que ele prossegue seus estudos filosóficos com Gabriel Marcel. Descobre, então, os escritos de Husserl, chegando a traduzir *Ideen I*⁷ 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. Até sua morte em 20 de maio de 2005, o filósofo prosseguiu uma obra reconhecida internacionalmente por sua originalidade, seu engajamento moral e político, e sua amplitude excepcional.

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). *Si-mesmo como outro* (1990) propõe uma filosofia do sujeito falante e agente, fortemente articulada sobre a filosofia moral e política, e prolongada por várias coleções de texto 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 *Percurso do reconhecimento* que coloca o reconhecimento no coração do laço social.

⁷ Edição brasileira: **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

Ricoeur continua por muito tempo o modelo de intelectual sempre interpelado pelos acontecimentos, tentando respondê-los simplesmente como pensador e não como “mestre”. “Mediador” exemplar, ele se situa no cruzamento de três grandes tradições filosóficas: a filosofia reflexiva francesa, a filosofia dita continental europeia e a filosofia anglo-saxônica. Essa abertura aos diferentes modos e métodos de pensamento é louvável, tanto para os “diálogos positivos” quanto para o acolhimento das críticas⁸. Estabelecem-se relações entre distintas concepções e temas filosóficos.

B. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes nasceu na Inglaterra, em 5 de abril de 1588. Sua família era muito pobre. Por isso, seus estudos foram custeados por um tio. Aos catorze anos, ingressou no *Magdalen Hall*, em Oxford. Seus estudos universitários foram feitos sem muito destaque. Contudo, ao concluir o bacharelado, em 1608, foi indicado para preceptor do filho de Willian Cavendish, que se tornaria o primeiro Conde de Devonshire.

Hobbes era um leitor voraz de historiadores clássicos. Nestes, interessava-lhe não apenas os aspectos literários, mas principalmente as intuições sobre o homem e a política. Enquanto estas foram valorizadas e demonstradas em sua obra, aqueles foram apreciados como algo doutrinário e secundário em relação à filosofia.

Apesar de ter estruturado seus problemas filosóficos a partir do contato com Francis Bacon (1561-1626), de quem foi secretário, entre 1621 e 1626, suas principais teses não se enquadraram no empirismo baconiano. Outra figura importante em sua formação intelectual foi Galileu Galilei (1564-1642). Entretanto, nada desviou seu foco dos problemas político-sociais vividos pela Inglaterra, naquele período.

De volta à sua pátria, em 1640, tornou-se defensor do rei Carlos I (1600-1649), então ameaçado por uma revolução liberal. Em apoio ao soberano, escreveu seu primeiro tratado, *Elementos de Lei Natural e Política*, cujo objetivo era fundamentar a ciência da política e da justiça. Nessa mesma linha, publicou *Sobre o Cidadão*, em 1642, ano em que se desencadeou a Guerra Civil na Inglaterra. Nesse período, encontrava-se exilado na França, por medo das ameaças antirrealistas. Segundo RIBEIRO (1999, p. 21), pode-se “percorrer toda a filosofia

⁸ Trata-se de uma marca registrada do nosso filósofo, “sempre disposto a confrontar a si mesmo e sempre avesso a escamotear as objeções e dificuldades encontradas no seu esforço de pensar” (DRAWIN, 2016, p. 445).

hobbesiana pelo trilho do medo: destaca-se então um pensamento conformista, da obediência, do Estado absolutista”. Isso demonstra um forte elo entre a vida e a obra de Hobbes.

Em relação ao tema medo, sua principal obra é o *Leviatã ou A Matéria, a Forma e o Poder de uma Comunidade Eclesiástica e Civil*, publicada em 1651, na Inglaterra, país ao qual retornou definitivamente do exílio no ano seguinte. Na sequência foram publicados *Sobre o Corpo* (1654) e *Sobre o Homem* (1658).

Thomas Hobbes faleceu, em Hardwick, a 4 de dezembro de 1679, dez anos antes do triunfo das ideias liberais das quais fora ferrenho adversário.

CAPÍTULO 1 – ALTERIDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO EM PAUL RICOEUR

Aprender o conceito de reconhecimento mútuo – nossa identidade mais autêntica, segundo o filósofo francês – pressupõe a compreensão do termo alteridade, em sua complexidade polissêmica. Tratam-se, na verdade, de conceitos complementares. De acordo com RICOEUR (2006, p. 262), “a alteridade encontra seu ápice na mutualidade”. Por um lado, se não culminar com o reconhecimento mútuo, a alteridade se torna vazia de sentido; por outro, sem esta, aquele não passa de mera reciprocidade⁹.

Juntos, esses conceitos fundamentam a crítica ricoeuriana como provocação inicial de nossa pesquisa. Desse modo, a falta de alteridade no contratualismo hobbesiano não permite considerá-lo, mesmo que superficialmente, uma forma de reconhecimento mútuo. Trata-se, na melhor das hipóteses, de uma reciprocidade sem mutualidade, na qual obrigações podem se sobrepôr à gratuidade; e interesses à solicitude.

Através do reconhecimento da alteridade de *outrem*, torna-se possível respeitá-lo em sua dignidade e autonomia. Trata-se de uma exigência racional que não diminui a importância da afetividade como provocação originária. O mesmo sujeito que age racionalmente sofre e sente. Sendo assim, há certo distanciamento tanto de uma ética cognitivista quanto de seu oposto, na linha do emotivismo moral. Nessa perspectiva, conforme interpreta Paulo Gilberto Gubert “a alteridade talvez não pertença tão somente à ordem dos afetos. Essa questão pode ser esclarecida demonstrando-se que a simpatia não está acima de nenhum dos demais sentimentos intersubjetivos” (GUBERT, 2012, p. 43). Além de ser compreendida como princípio interpessoal, a alteridade dá-se a pensar objetivamente, inclusive em sua relação com a simpatia. Embora Ricoeur não entre nessa discussão, o método dialógico utilizado por ele estabelece certo equilíbrio racional-afetivo. Sua “pequena ética”¹⁰ possui evidente inspiração hermenêutico-fenomenológica, cuja característica principal é a valorização do sujeito histórico, também compreendido como “homem capaz”.

⁹ Na perspectiva ricoeuriana, há certa hierarquia entre reciprocidade e mutualidade. Por essa razão, falamos em reconhecimento mútuo e não simplesmente em “reconhecimento recíproco”. Nesse sentido, “o recurso ao conceito de reconhecimento mútuo equivale, neste estágio da discussão, a uma argumentação em favor da mutualidade das relações *entre* os atores da troca, em contraste com o conceito de reciprocidade situado pela teoria *acima* dos agentes sociais e de suas transações” (RICOEUR, 2006, p. 246). O princípio da mutualidade é imanente ao sujeito e às relações intersubjetivas, fundamentando-se na autonomia. A reciprocidade, por sua vez, transcende os agentes e suas transações, tendo, portanto, como característica a heteronomia.

¹⁰ Essa ideia foi apresentada na obra *O si-mesmo como um outro* (RICOEUR, 2014), capítulos 7 a 9.

Em suma, busca-se demonstrar o caráter histórico (sócio-político-cultural) e antropológico da alteridade, sem esquecer sua fundamentação ontológica. Ao colocá-la no centro do percurso do reconhecimento, demonstra-se a ligação umbilical entre os conceitos-chave deste capítulo. Nesse sentido, apesar de serem expostos em seções diferentes, advogamos a necessidade de relacioná-los, sempre que possível, ao longo do texto.

A riqueza de sentido inerente à ideia de percurso justifica por si mesma sua escolha. Percorrer um caminho implica abertura ao novo, ao diferente. No âmbito da metodologia científica, consiste em confirmar ou negar hipóteses previamente levantadas. O mais significativo, porém, é seu caráter dinâmico, inerente a todo processo histórico. Outrossim, a intempestividade do presente atua como provocação e exige iniciativa, sem desconsiderar a tradição, pois também somos constantemente afetados pelo passado. Resta-nos, portanto, perguntar: como isso se dá no “percurso do reconhecimento”?

1.1 Percurso do reconhecimento¹¹

Nossa compreensão do conceito de reconhecimento também se fundamentará na confrontação de nosso autor com o pensamento de autores como Hegel (2008), Honneth (2003) e Vaz (1992)¹², especialmente no que diz respeito às variações conceituais desse termo. Neles a discussão central se dá a partir da questão a respeito da luta pelo reconhecimento: no âmbito

¹¹ Tomamos aqui o próprio título da obra ricoeuriana, sobre a qual faremos um voo panorâmico, com o intuito de apresentar a abordagem empreendida por Ricoeur (2006). De acordo com VILELA-PETIT (2007, p. 20), “ele procede a uma análise minuciosa da noção de reconhecimento distinguindo seus vários níveis de pertinência. O sentido mais geral é o de identificar, isto é, de re-conhecer algo como idêntico, como sendo bem ‘isto’ e não ‘aquilo’. Vem em seguida o nível do reconhecimento de si e enfim o nível do reconhecimento do outro, o que quase nunca é obtido sem luta, como ocorre entre grupos humanos diversos obrigados a coexistir em situação de desigualdade, de incompreensão, de indiferença”. Em linhas gerais, esses são os traços que vamos seguir em nossa exposição. Vale ressaltar que, na moldura deste trabalho, será possível apenas destacar alguns pontos e demonstrar as devidas relações entre eles.

¹² Segundo VAZ (1992, p. 54), “é sabido que o conceito de reconhecimento (*Anerkennung*), presentido na filosofia prática de Kant e herdada da filosofia jurídica e ética de Fichte, constitui um dos temas fundamentais da filosofia do Espírito de Hegel. Na verdade, porém, ele se insere, em Hegel, num contexto mais vasto que o da simples expressão da relação de intersubjetividade, constituindo o primeiro passo de um movimento dialético que abrangerá todo o domínio do Espírito. Libertando, porém, da construção sistemática de Hegel, o tema do reconhecimento passou a ocupar lugar de relevo na tradição filosófica pós-hegeliana, integrando a corrente de pensamento que fez do problema de intersubjetividade seu problema fundamental. No entanto, a exposição que Hegel faz da dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* permanece modelar e até hoje não superada”. Esse panorama histórico é fundamental para se compreender o referencial teórico, que provocou o “percurso do reconhecimento” ricoeuriano. Sabe-se que Ricoeur partiu dessa abordagem hegeliana, indo além desta, por não concordar plenamente com a ideia de luta.

afetivo do amor, no plano jurídico do direito e no campo ético-social, sendo este último o foco principal de nosso trabalho.

Assim como nosso filósofo compreende polissemicamente o termo alteridade, apresentamos o conceito de reconhecimento em três perspectivas complementares. Cada uma delas intitula um dos três estudos da obra *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006), nos quais são apresentadas e discutidas uma série de ocorrências da ideia de reconhecimento na história do pensamento ocidental. Inicialmente,

Minha hipótese é a de que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas. No polo oposto da trajetória, a solicitação de reconhecimento expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político. (RICOEUR, 2006, p. 28)

No âmbito desta pesquisa, nosso foco se volta para a solicitação de reconhecimento, não apenas como sonho inacessível, mas como reconhecimento efetivo no âmbito político. Almeja-se a uma “vida boa” com e para os outros em instituições justas¹³. Nessa perspectiva, torna-se necessária uma fundamentação ética da política, a qual aprofundaremos na seção 1.2.3. Por ora, é importante destacar o pioneirismo hegeliano no enfrentamento da problemática do reconhecimento, no plano ético-político. Hegel busca, na verdade, pelo fundamento moral ausente na tese hobbesiana do “estado de natureza”. Tendo o reconhecimento mútuo como objetivo maior, parte-se da consciência-de-si¹⁴, passando pela negatividade do desprezo e das injustiças, até se atingir o âmbito da vida ética. Trata-se de um processo, cuja reflexividade se orienta para o outro, tendo a alteridade como princípio fundamental. Sem as experiências negativas da injustiça, ainda haveria desejo de reconhecimento?

¹³ Tal objetivo se resume na efetivação de uma “sociedade justa”. Esta, segundo RIBEIRO (2016, p. 400), é assim chamada “quando possibilita a cada pessoa a importante descoberta de reconhecer-se reconhecido”.

¹⁴ Com esse ponto de partida, inicia-se um processo dialético. Noutras palavras, “do mesmo modo que um indivíduo humano se torna consciente de si mesmo, ele também se torna consciente dos outros indivíduos; e sua consciência tanto de si mesmo como de outros indivíduos é igualmente importante em seu próprio desenvolvimento pessoal e para o desenvolvimento da sociedade ou do grupo social ao qual pertence” (RIBEIRO, 2016, p. 393). É, portanto, reconhecendo e sendo reconhecido que se dá a formação de identidades.

Em nosso entendimento, o desejo de ser reconhecido é natural do ser humano. A negatividade das práticas injustas, no entanto, reforça a necessidade do reconhecimento mútuo. Sem este, a humanidade se esvazia de sentido, tornando-se mais superficial e menos autêntica. Igualmente, a sociabilidade é mergulhada na frieza do cálculo, do não-afeto. Contra esses “desvios”, Ricoeur (2006) desenvolveu o “percurso do reconhecimento”, cujo ápice é a mutualidade. Além disso, compreendemo-la não apenas como necessária, mas também em sua nobreza. Com ela, a humanidade dá grande salto de qualidade, ao sair do atomismo individualista.

Percebe-se com clareza o itinerário proposto por Ricoeur. Em suas obras, de maneira geral, fica evidente, desde o início, os passos que serão dados e os objetivos a serem alcançados. Isso, além de facilitar bastante a compreensão, demonstra a visão de conjunto desenvolvida por ele. Vejamos, como exemplo, o seguinte trecho:

(...) a progressão ao longo desse eixo será marcada por uma libertação crescente do conceito de reconhecimento em relação ao de conhecimento. No último estágio, o reconhecimento não apenas se separa do conhecimento, mas também abre caminho para este último. (RICOEUR, 2006, p. 30)

Isso é possível, graças ao caráter histórico que nosso autor faz questão de dar aos temas abordados. No caso do reconhecimento, a ideia de percurso é fundamental. Trata-se de apresentá-lo em estágios, em seus encontros e desencontros com o conhecimento, culminando com a apresentação do primeiro como facilitador do segundo. Essa ideia de progressão conceitual, tanto na perspectiva vertical quanto na perspectiva horizontal do conceito em estudo. Enquanto o primeiro movimento, aprofunda-o ao máximo; o segundo, relaciona-o com outros conceitos “periféricos”, na temática em questão, mas fundamentais para a contextualização e compreensão do conceito principal.

Antes de adentrarmos nos três estágios de nosso percurso, importa-nos destacar com mais profundidade a “capacidade de compreensão” de nosso pensador, que além de filósofo, revelou-se como exímio “historiador da filosofia”, não apenas no sentido de erudição, mas em sua capacidade de relacionar. Segundo GRONDIN (2015, p. 11-12),

Ricoeur era um universitário, um pedagogo apaixonado, cujo didatismo (que ele chegou a lamentar, mas como não saudar aí uma de suas qualidades mais notáveis, principalmente em uma época em que tantos de seus contemporâneos se vangloriavam de ser herméticos?) está marcado em todos os seus escritos: quando trata de uma questão, ele tem a preocupação de

lembrar com uma limpidez e uma probidade exemplares o que os grandes filósofos disseram sobre a questão e o que os autores de seu tempo, de todas as tradições, pensam dela. A cada vez, como um dramaturgo, ele põe em relevo as tensões, até mesmo as contradições, nas quais, porém, nunca quer ver oposições categóricas.

Com isso, reforçamos também seu talento dialético. Não lhe interessa o debate pelo debate, mas busca de “perspectivas complementares”, capazes de enriquecer ambas as partes, aprofundando ao máximo a compreensão do objeto em questão. Noutros termos,

(...) quanto mais se leva em conta a diversidade das perspectivas acerca de uma questão, mesmo, e sobretudo, daquelas que parecem se opor, melhor se compreende. Seu pensamento se encontra assim salutarmente ao abrigo de todos os dogmatismos e de todas as clivagens. Ele tem menos a preocupação de defender ideias revolucionárias ou iconoclastas do que de fazer justiça à complexidade dos fenômenos humanos, esclarecendo-os por todos os ângulos possíveis. (Ibid., p. 12)

Essa última frase sintetiza de forma brilhante a grandeza de espírito do importante “intérprete da humanidade”, que foi Paul Ricoeur. Abrir-se ao diferente, acima de tudo com honestidade intelectual, não é tarefa fácil. É com esse desafio, que tentaremos compreender o conceito de reconhecimento, em seus estágios, a partir do percurso proposto por ele. Nesse sentido, “o futuro se perfila sob a égide de um horizonte de expectativa e esperanças, ele próprio aberto a um passado” (Ibid., p. 98). Esse olhar não é apenas prospectivo, mas também retrospectivo, pressupõe consciência histórica e exige responsabilidade com o futuro.

Nosso primeiro passo, nesse percurso histórico-conceitual, é o reconhecimento-identificação. Este tem como marca principal a passividade? Qual a relação entre identificar e distinguir?

1.1.1 O reconhecimento como identificação

A primeira forma de reconhecimento passa pela identificação, que, por sua vez, pressupõe a distinção. Nessa perspectiva, “identificar e distinguir constituem um par verbal indissociável. Para identificar é preciso distinguir, e é ao distinguir que se identifica” (RICOEUR, 2006, p. 36). Sob essa ótica epistemológica, processa-se a distinção entre o verdadeiro e o falso. Já quando nos referimos a questões humanas,

(...) é a ser distinguida e identificada que a pessoa humilhada aspira. Nesse sentido, o uso “lógico” das operações de distinção e de identificação jamais será ultrapassado e sim permanecerá pressuposto e incluído no uso existencial, que com isso permanecerá definitivamente enriquecido, quer se

trate da distinção e da identificação aplicadas a pessoas relativamente a si mesmas ou a outras, ou tomadas em suas relações mútuas. (Ibid., p. 36-37)

No campo das relações humanas, tematiza-se o reconhecimento sob o ponto de vista ético-político. O par verbal distinguir-identificar continua pressuposto, mas agora numa abordagem existencial, cuja abrangência transcende o reconhecimento-identificação, incluindo também o reconhecimento a si mesmo e a mutualidade. Destes, trataremos nas próximas seções. Por ora, importa-nos destacar a interligação entre os três tipos de reconhecimento, que constituem o “percurso ricoeuriano”, bem como o seu carácter interdisciplinar, envolvendo diversos campos do saber, dentre os quais se destacam: epistemologia, história, fenomenologia, hermenêutica, política, ética e moral.

Por ora, perguntamo-nos: em que o *reconhecimento como identificação* se difere do *reconhecimento mútuo*? Se, por um lado, o primeiro tem ponto de partida no plano do entendimento; por outro, o segundo se inicia no âmbito do desejo, da vontade. “Para Descartes e para Kant, reconhecer – quer a palavra seja ou não pronunciada – é identificar, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido” (RICOEUR, 2006, p. 51). Essa identificação constitui uma ligação racional, cuja equivalente no reconhecimento mútuo é uma relação afetiva, como veremos adiante.

Sabe-se que as coisas mudam, deformam-se, são transformadas etc. O problema é: até que ponto isso as torna desconhecíveis? Segundo RICOEUR (2006, p. 77), “a identificação ocorre naturalmente enquanto deformações não a tornam problemática”. Assim, traços mais marcantes e menos suscetíveis a mudanças precisam ser registrados. Ou seja, certa familiaridade é explicitamente imprescindível:

Para as coisas, reconhecê-las é em grande parte identificá-las mediante seus traços genéricos ou específicos; mas certos objetos familiares têm para nós uma espécie de personalidade que faz que reconhecê-los seja sentir-se com eles em uma relação não apenas de confiança, mas também de cumplicidade. (Ibid., p. 79)

Se isso vale para objetos familiares, muito mais valerá para as pessoas e seus traços individuais. Estes trazem as marcas da ipseidade¹⁵, que – apesar das mudanças espaço-

¹⁵ Uma distinção mais aprofundada entre “identidade *idem*” e “identidade *ipse*” será feita no Capítulo 3. Por ora, é suficiente saber que: “Para Ricoeur, na identidade *ipse*, não é a mesmidade numérica ou a qualitativa da pessoa que é interpelada, mas sua constância para além de todas as mudanças físicas que ela poderia ter sofrido. O exemplo privilegiado se encontra na promessa: eu me comprometo a respeitar meus engagements e me reconheço responsável pelos meus atos. Se a identidade *idem* responde à questão ‘que?’ (o que eu sou?), a identidade *ipse* responde à questão ‘quem?’”

temporais – identifica cada pessoa consigo mesma. Embora seja possível criar uma relação de afeto com as coisas, a identidade delas não pode ser outra senão a mesmidade, cuja característica é a invariabilidade, apesar das aparentes mudanças. Da mesma maneira, os objetos inanimados não têm reflexividade. Conseqüentemente, são incapazes ao reconhecimento mútuo. É possível apenas identificá-los, em sua passividade.

Entre a passividade do reconhecimento-identificação e a recíproca atividade do reconhecimento mútuo, encontra-se a reflexividade do “reconhecer-se a si mesmo”. Se, por um lado, sua centralidade não o torna mais importante que os demais; por outro, sua incompletude não o inferioriza. Nesse sentido, como compreendê-lo nessa posição estratégica?

1.1.2 Reconhecer-se a si mesmo

Esse é o título do Segundo estudo de *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006), no qual o ser humano é apresentado como agente e paciente, “capaz” de certas realizações, mas também portador de inúmeros limites. Estes, nem sempre, são internos. Quando isso acontece, transcendem a reflexividade, submetendo-se à passividade, cujas causas escapam ao nosso controle. Em sentido prático, esse segundo passo é imprescindível para chegarmos com clareza e “segurança” ao ápice desse percurso: o reconhecimento mútuo, assunto da próxima seção. Segundo RICOEUR (2006, p. 85),

O reconhecimento de si, do qual trataremos nesse estudo, permanecerá não apenas inacabado, mas permanecerá na verdade o reconhecimento mútuo, mas além disso mutilado, em razão da assimetria persistente da relação com o outro construída segundo o modelo da ajuda, mas também do impedimento real.

Aqui, impõe-se a seguinte questão: *o reconhecimento mútuo pressupõe, necessariamente, o reconhecimento de si?* Trata-se, na verdade, de uma relação dialética, que pode possibilitar ou interditar essa pressuposição. Sendo assim, reconhecer-se a si mesmo não caracteriza um fechamento egológico, mas um passo imprescindível rumo ao reconhecimento do outro e, posteriormente, ao reconhecimento mútuo.

(GRONDIN, 2015, p. 100-1001). Nessa perspectiva, enquanto a “identidade *idem*” é mais importante nos primeiro e segundo estágios do reconhecimento, a “identidade *ipse*” se destaca no terceiro estágio do reconhecimento mútuo. Nas palavras de DRAWIN (2016, p. 465), “o sujeito é capaz de uma hermenêutica de si, porque atesta a si mesmo na linguagem, na ação, na narração e no se responsabilizar por seus atos. Nessa longa mediação reflexiva o sujeito não se reconhece como o mesmo no tempo segundo a lógica da identidade-*idem*, pois se reconhece como outro do si mesmo segundo as vicissitudes da identidade-*ipse*”. Trata-se de se fazer reconhecer apesar das mudanças.

(...) o reconhecimento de si por si mesmo implicava mais do que uma substituição do si por alguma coisa em geral; graças à proximidade semântica entre a noção de reconhecimento e a de atestação, um vasto domínio de experiências se abriu para a descrição e a reflexão: a certeza e a confiança que cada um tem de poder exercitar capacidades. O reconhecimento de si encontrava assim no desenvolvimento das figuras do “eu posso”, que juntas compõem o retrato do homem capaz, seu espaço próprio de significação. (RICOEUR, 2006, P. 164)

É no exercício das capacidades que o si reconhece a si mesmo, deixa-se ser reconhecido pelo outro e possibilita o reconhecimento mútuo. Estas são as etapas necessárias para a construção de sentido, no “percurso do reconhecimento”. Seus primeiros passos são reflexivos, tornando-se depois também descritivos. Sem conhecer os próprios limites e capacidades, estas não são plenamente realizadas, nem mesmo descritas com propriedade.

Tanto a ação de reconhecer-se a si mesmo quanto a reflexão sobre essa ação se encontra no âmbito do que Paul Ricoeur denomina “hermenêutica do si”, cujo objeto é a *ipseidade* ou “si mesmo reflexivo”. Nessa perspectiva, “mesmo quando o si se põe no lugar do outro, por imaginação e por simpatia, não deixa de ser si mesmo para ocupar o lugar do outro” (GUBERT, 2012, p. 16). Uma vez reconhecido, na ação e/ou reflexão, o si mesmo se torna inconfundível e, em certo sentido, insubstituível. Se, na reflexão, o sujeito se revela a si mesmo, na ação, revela-se aos outros como “sujeito capaz”:

Este presente no qual sofremos e agimos é intempestivo porque é o instante em que podemos empreender algo de inédito, até mesmo mudar o curso das coisas. O “eu sou”, conduzido pelas narrativas que narram sua experiência do tempo, se torna um “eu posso”. (...), a hermenêutica de Ricoeur sublinha que a história não é o turbilhão que engole a consciência, ela revela o campo de sua ação possível e responsável. (GRONDIN, 2015, p. 97)

Em primeiro lugar, percebe-se a importância da identidade narrativa nesse deslocamento de uma “reflexão abstrata” (ontológica) para uma “reflexão prática” (ético-política). Além disso, demonstra-se mais uma vez o valor que Ricoeur reconhece nos processos históricos. Nestes, hermenêutica e “fenomenologia do homem capaz” se entrelaçam e dialogam com os pensamentos político e ético-moral, respectivamente, esfera do possível e campo da responsabilidade.

A racionalidade histórica, fruto da condição de seus personagens, possibilita a compreensão do percurso do reconhecimento. Nesse sentido, aflora-se a consciência de engajamento num desafio ainda maior do que o, já complexo, “reconhecer-se a si mesmo”. Ampliam-se os horizontes, na mesma proporção, que a necessidade de bases consistentes.

O reconhecimento da dignidade e liberdade de si mesmo, somado ao reconhecimento do outro como “igual a si” nesses mesmos atributos, explicita o papel imprescindível da alteridade nesse processo. Dizendo de outro modo, sem reconhecer-se a si mesmo face à ideia de alteridade, não haveria espaço nem as condições necessárias ao reconhecimento mútuo, próximo passo do nosso percurso, cuja questão-chave é: trata-se de uma relação puramente pacífica?

1.1.3 O reconhecimento mútuo

Trata-se do tema geral do Terceiro estudo de *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006), no qual se desenvolve a dialética entre reflexividade e alteridade. Além disso, como repetimos diversas vezes, assumimos esse tipo de reconhecimento como nossa identidade mais autêntica. Com ele, torna-se possível aproximar amizade e justiça. Igualmente, a efetivação destas demonstra o pleno vigor do “reconhecimento mútuo simbólico”. Este se refere a um aprofundamento proposto por Ricoeur, o qual se baseia na dinâmica do dom e contradom. Trata-se de um modelo de reconhecimento pacífico que tem a pretensão de ir além da lógica mercantil, transcendendo-a qualitativamente:

É no gesto de receber e na gratidão que motiva a retribuição, que está a garantia do reconhecimento mútuo, pois esta maneira de retribuir se difere e se desvincula da reciprocidade imediata da lógica das trocas mercantis. A generosidade do dom não tem preço, pois reconhece o valor da pessoa do outro. A gratidão do contradom não tem um prazo estipulado para a retribuição, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua, na qual se reconhece e se preserva o caráter insubstituível do outro. Por conseguinte, as experiências de reconhecimento mútuo simbólico quiçá possam prevenir que a luta por reconhecimento não desencadeie a violência que pode culminar com a morte do outro. (GUBERT, 2013, p.280)

A prevenção do uso de violência na “luta por reconhecimento” é o principal objetivo de Paul Ricoeur. Segundo ele, não faz nenhum sentido lutar por reconhecimento, tendo como consequência a morte do outro. Isso não seria amistoso e, muito menos, justo. Daí a necessidade de compreendermos o reconhecimento mútuo, suas causas e finalidades, como

“vida boa com e para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 2014), alargando seus horizontes do nível interpessoal para o âmbito institucional.

O primeiro passo em direção ao mútuo reconhecimento consiste na passagem da dissimetria à reciprocidade. Nessa perspectiva, “é precisamente como outro que o estranho é constituído como *ego* para si mesmo, isto é, como um sujeito de experiência a mesmo título que eu, sujeito capaz de perceber a mim mesmo como pertencendo ao mundo de sua experiência” (RICOEUR, 2006, p. 169). Mesmo que a consolidação dessa reciprocidade não supere completamente a dissimetria inicial – embora ultrapasse o desconhecimento originário –, torna-se possível vislumbrar o reconhecimento mútuo, como “estado de paz” possível e necessário. Nele, segundo RICOEUR (Ibid., p. 202), encerra-se “o percurso do reconhecimento de si mesmo”. Nesse estágio, a base para o desenvolvimento e manutenção da mutualidade estará sustentavelmente estruturado.

A experiência efetiva e também simbólica do reconhecimento mútuo, no entanto, continua um grande desafio, fazendo-se necessário protegê-la daquilo que Ricoeur (ibid., p. 254) chama de “má reciprocidade”. Esta pode ser identificada pela marca do interesse e da retribuição obrigatória, os quais eliminam a gratuidade característica desse tipo de reconhecimento. Portanto, não basta a positividade da busca, faz-se necessária a vigilância diante da possibilidade de desvios.

Qual seria o antídoto mais eficaz contra esses possíveis desvios? Reconhecer e respeitar as alteridades pode contribuir bastante, sendo mais eficaz quando culmina com o reconhecimento mútuo. Por conseguinte, a alteridade assume o papel de princípio fundamental?

1.2 Alteridade como princípio

Ao pensar a alteridade como princípio do reconhecimento mútuo, deve-se compreendê-la a partir do equilíbrio entre o si-mesmo e o outro. De acordo com GUBERT (2011, p. 76),

Ricoeur considera que, a partir da ideia de mutualidade será possível estabelecer um diálogo com a filosofia contemporânea da intersubjetividade, especialmente com Husserl e Lévinas. Mesmo se tratando de teses polarmente opostas, Ricoeur afirma que ambas têm algo a contribuir para a constituição de um princípio de alteridade que valorize tanto o si-mesmo, quanto o outro.

Frente a essa polarização, Ricoeur propõe uma compreensão mediana e equilibrada do princípio alteridade a partir da ideia de mutualidade. A partir deste modo de compreender a questão, *outrem* não é nem “alter ego”, como defendia Husserl, nem “absolutamente outro” como no entendimento de Lévinas. Compreende-se o outro na condição de sujeito histórico, cuja identidade é forjada a partir do desejo de reconhecido e da dialética entre reflexividade e alteridade.

É por isso que o reconhecimento mútuo tem como princípio a alteridade. Sendo o reconhecimento desta condição de possibilidade para aquele, percebe-se com mais clareza a interdependência entre os estágios do percurso do reconhecimento, apresentados em seções anteriores. Atestação, reflexividade e alteridade se entrelaçam.

Respeitadas as diferenças, o verbo atestar perpassa as três modalidades de reconhecimento. Noutros termos, é identificando/distinguindo, refletindo e dialogando que se abre caminho para chegarmos ao ápice desse percurso, guiados pela *alteridade*. Se esta, como interpreta GUBERT (2012, p. 54), “representa o princípio e o fundamento da resposta que Hegel procura dar a Hobbes”, muito mais significa para os avanços propostos por Ricoeur, no sentido de superar de vez a ideia de luta no percurso do reconhecimento.

Amizades verdadeiras, por exemplo, não nascem de lutas e conflitos. Seu surgimento pressupõe certa abertura do si para o outro, no firme desejo de uma vida boa com e para o outro: “Dessa forma, a amizade se torna o primeiro pressuposto para a constituição de um princípio de alteridade” (Ibid., p. 14). Percebe-se a sutileza de uma relação espontânea, agradável às partes envolvidas, mas que também exige mútuo envolvimento. Além disso, conforme pondera David Pellauer, “a amizade lida com a justiça porque baseia-se em dar e receber, mas também porque vai além dessas trocas para levantar a possibilidade da benevolência espontânea e mesmo da partilha do sofrimento alheio” (PELLAUER, 2009, p. 140). Assim, a amizade apresenta-se como uma das principais formas de reconhecimento mútuo, inexoravelmente fundamentado no tripé alteridade-simpatia-respeito.

1.2.1 É a alteridade um princípio natural?

Indubitavelmente, a alteridade é um princípio inerente à condição humana. Contudo, sua efetividade demanda reconhecimento. Isso além de não a confirmar como princípio natural, leva-nos a questionar o lugar ocupado pelo si e pelo outro nesse processo de efetivação.

Passa-se de um questionamento ontológico para uma investigação ético-existencial, cujo objetivo é demonstrar a importância histórica desse princípio, bem como a necessidade de reconhecê-lo para além de toda e qualquer reflexão abstrata.

A inegável participação dos afetos em seu reconhecimento fortalece a necessidade de a compreendermos com equilíbrio, transitando entre o “alter ego” e o “absolutamente outro”. Embora seja uma exigência da própria razão, não seria possível naturalizá-la. Além disso, mesmo que fosse possível, não faria muita diferença prática, devido a sua efetividade nula quando não reconhecida. Segundo Ricoeur (2006), tanto o “estado de natureza” hobbesiano quanto a artificialidade do Estado que o substitui carecem da dimensão da alteridade. Portanto, a partir de nossos autores-objeto não é possível conferir naturalidade a esse princípio. Trata-se de um conceito, cuja importância prática se tornou indiscutível, atualmente. Nesse sentido, a evolução histórica do homem vem demonstrando sua pertinência.

Estamos falando de um conceito tão importante para a reflexão ético-moral hodierna, a ponto de reclamarmos-lhe estatuto de universalidade. Nessa acepção, aquilo que Ricoeur (2014) chama de “corpo próprio” é compreendido como “paradigma de alteridade”. Se, por um lado, a existência humana – na condição de *carne* – precede o reconhecimento de sua alteridade; por outro, “ainda que a alteridade do estranho pudesse – por hipótese – ser derivada da esfera do próprio, a alteridade da carne lhe seria ainda preliminar” (Ibid., p. 383). É a partir dessa alteridade, entendida como “primária”, que se torna possível pensar a “alteridade de outrem”, revelando-se seu caráter intersubjetivo.

A partir da historicidade do percurso do reconhecimento, percebe-se o caráter histórico e antropológico da alteridade. Além disso, procura-se evitar a exaltação tanto do eu quanto do outro. Segundo Ricoeur (2014), a alteridade se constitui exatamente a partir da dialética entre o Mesmo e o Outro. É no “chão da vida”, no desenrolar da história, que essa dinâmica se torna perceptível. Nessa acepção, “as várias maneiras como o outro do si *afeta* a compreensão de si por si marcam precisamente a diferença entre o *ego* que se põe e o *si* que só se reconhece *através* desse *afetar-se*” (Ibid., p. 389). Defendemos, por conseguinte, a importância dos afetos e das relações interpessoais na construção do “percurso do reconhecimento”, especialmente em seu ápice. Com isso, evidencia-se também a historicidade desse processo.

Dizendo de outro modo, a alteridade é um princípio dinâmico. Por conseguinte, a importante participação dos afetos em sua efetividade não a compromete racionalmente. Pelo contrário,

como se tratam de dinâmicas complementares, enriquecem-se mutuamente. Outrossim, diversificam-se tanto sua fundamentação teórica quanto prática. Na esteira desse raciocínio, perguntamo-nos pelas bases do reconhecimento mútuo.

1.2.2 Bases do reconhecimento mútuo

A complexidade desse tipo de reconhecimento exige uma fundamentação consistente. Contudo, seu caráter humano e intersubjetivo tira-lhe qualquer anseio por exatidão. Assim, restam-lhe como base os princípios ético-morais da *alteridade*, discutida nas seções anteriores, e o *respeito* que investigaremos abaixo, não seção 1.3.2. Complementarmente combinados, tais princípios constituem sólida sustentação para o reconhecimento mútuo. Ambos se encontram no âmbito da sabedoria prática, a qual “pode consistir em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude voltada para as pessoas em sua singularidade insubstituível” (RICOEUR, 2014, p. 303-304). Priorizar o respeito às pessoas significa que as bases do reconhecimento mútuo não se encontram nas leis, embora as instituições sejam importantes nesse processo.

Se essas bases não se encontram no direito, elas são necessariamente ético-morais. Noutros termos, sem o reconhecimento da alteridade de *outrem*, este dificilmente será plenamente respeitado. Sob esse ponto de vista, a coercitividade das leis ganha importância como imposição institucional para garantir a efetivação do estado de direito. Não obstante, a autenticidade do reconhecimento mútuo evidencia-se quando construída sobre as bases ético-morais da alteridade e da mutualidade. Isso demonstra que somos todos dialógicos, ou seja, não há um núcleo privado de formação de identidades.

Outro ponto importante é o fato de que o reconhecimento mútuo se baseia em vínculos intersubjetivos e não no modelo relacional sujeito-objeto. Nessa perspectiva, ele não tem como base cálculos e interesses. Seus fundamentos se encontram na “economia do dom”. Noutros termos, “a generosidade do dom não suscita uma restituição, que, em sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas sim algo como resposta a uma oferta” (RICOEUR, 2006, p. 254). Como base do reconhecimento mútuo, a alteridade de *outrem* sempre provoca uma resposta. Esta, resume-se na palavra gratidão:

A gratidão daquele que recebe leva-o a retribuir. Este gesto, por sua vez, implica em uma nova gratidão, desta vez, daquele que ofereceu um dom e que agora se torna o donatário... Enfim, desta relação mútua, brota uma alteridade que assegura o respeito à intimidade do outro, salvaguardando seu caráter insubstituível e sancionando que o reconhecimento mútuo simbólico

– a cada vez – representa uma confirmação positiva da alteridade do outro. (GUBERT, 2012, p. 77-78)

O reconhecimento mútuo faz mais do que afirmar a alteridade do outro, ele a confirma a partir do respeito à intimidade daquele. Também, trata-se de um caminho de mão dupla, inexoravelmente dialético, no qual – como não poderia ser diferente – há tensões e desencontros, expondo assim a complexidade desse processo. Nesse sentido, relações humanas não são lineares. Pelo contrário, desenvolvem-se em espiral. Sua compreensão exige confrontos e diálogos interdisciplinares. Noutras palavras, fechamentos dogmáticos impossibilitam qualquer tentativa de compreendê-las com profundidade. Assim como tais relações exigem diálogo, sua compreensão segue o mesmo caminho.

Sabe-se que a problemática do reconhecimento mútuo se insere no campo da filosofia prática (ética e política). Do mesmo modo, suas bases se encontram nesse âmbito. Em contraposição, o divórcio entre essas duas áreas também compromete os fundamentos do mútuo reconhecimento. Por conseguinte, ele se inviabiliza em contextos, cujos pensamento e prática políticos carecem de uma fundamentação ética. Nesse sentido, a relação entre ética e política se apresenta como necessária?

1.2.3 Ética e política

Pretende-se destacar a necessária fundamentação ética da política. Como observamos atualmente, a ação política desprovida de uma base ética torna-se meramente um jogo de poder e interesses particulares em detrimento do bem comum. Pode-se dizer que, sem ética, nenhum ato político é digno desse nome. Nessa perspectiva, haveria um esvaziamento radical de sentido, cuja consequência imediata seria a desumanização da política.

Uma política desumana carrega em seu bojo fragilidades que a tornam insustentável ou, no mínimo, fragilizada. Política e violência encontram-se em polos opostos da capacidade humana de agir. Embora o Estado tenha o monopólio legal da violência, seu uso efetivo e excessivo caracteriza o fracasso do diálogo, que podemos compreender como ação política por excelência.

Na perspectiva hobbesiana, esse monopólio legal da violência se efetiva graças à transferência de poder, dos cidadãos à recém-criada instituição estatal. Esta, para gerenciar a “guerra de todos contra todos”, faz uso da própria violência, ação característica de confrontos bélicos. Igualmente, ações violentas se fundamentam no princípio do medo. Paradoxalmente, o

filósofo inglês compreende o “medo da morte violenta” como causa da criação do Estado e, como consequência, do controle da “guerra de todos contra todos”.

Sabe-se que Paul Ricoeur discorda dessa tese, principalmente, no que se refere à problemática do reconhecimento mútuo, discutida acima. Tal reconhecimento, segundo ele, não pode ter como causa lutas violentas. Aquele, na verdade, é a melhor solução para estas. Tal perspectiva coincide com o famigerado adágio popular que afirma “não ser possível combater violência com mais violência”.

A fundamentação ética da política proposta por Ricoeur tem como fundamento o reconhecimento mútuo. Este, no plano interpessoal, tem como palavras-chave *alteridade* e *respeito*; já no âmbito institucional, destaca-se a ideia de justiça, a qual se vincula dialeticamente ao amor, conectando as relações interpessoais às institucionais. Esse seria o curso ideal da história. Quando, porém, o respeito às pessoas não se efetiva, faz-se necessário a imposição do respeito às leis.

Assim como todo princípio legal deve estar fundamentado no direito e na justiça, toda ação política deve ser eticamente embasada. A realização desses ideais visa a “estados de paz”, nos quais o reconhecimento mútuo possa se efetivar. Trata-se de uma base necessária, sem a qual se corre o risco de cair na mera reciprocidade ou pior: num completo desconhecimento, cuja anomia e desagregação social impossibilitariam a existência de laços interpessoais eticamente fundamentados.

Nesse contexto, tem se tornado mais cômodo pensar como Hobbes, cujo ponto de partida é o “desconhecimento originário”. Este, segundo RICOEUR (2006, p. 280), sabe-se negação do reconhecimento chamado paz. Além disso, “a razão aqui invocada não é nada mais que o cálculo suscitado pelo medo da morte violenta” (Ibid., p. 181). Por conseguinte, baseada na superficialidade dos interesses particulares.

Percebe-se que, de forma gradual, o filósofo francês propõe a negação dos pressupostos violentos do reconhecimento, bem como a superação da racionalidade instrumental, que os fundamenta. Outrossim, reconhece-se que a construção de nossa identidade exige o reconhecimento dos outros. Portanto, não há identidade e reconhecimentos *a priori*. Ambos se efetivam histórico-socialmente, na relação com *outrem*.

Como discutimos acima, a sociabilidade humana, em sua complexidade e sob o ponto de vista ricoeuriano, tem como ápice o reconhecimento mútuo. Em contraposição, o individualismo

moderno, como modelo de sociedade, torna superficial nossa sociabilidade. Por que a profundidade desta depende tanto do nível de reconhecimento em que se insere?

1.3 Reconhecimento e sociabilidade

Várias são as teorias e formas de compreensão da sociabilidade humana. Em nossa pesquisa, contudo, opõem-se apenas duas: o contratualismo hobbesiano¹⁶ e a “teoria” ricoeuriana do reconhecimento¹⁷. Se nesta, por um lado, procura-se relacionar reconhecimento e sociabilidade; por outro, naquela, não há essa preocupação.

Ao compreender a sociabilidade humana sob o prisma do reconhecimento, nosso filósofo não escolhe o viés mais comum. Dá-se preferência àquele que, a partir da mutualidade, caracteriza “nossa identidade mais autêntica”. Não se trata de uma alternativa às demais, mas daquela que identifica nossa humanidade. Além disso, “a questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta” (GUBERT, 2013, p. 275). Busca-se fundamentar nossa sociabilidade a partir da positividade do reconhecimento mútuo, cuja base é a alteridade.

Pode-se dizer que o filósofo francês pensa a sociabilidade humana em um nível pós-jurídico¹⁸, no qual se discute a problemática do desprezo e da estima social. Nesse nível, “a figura do desprezo corresponde ao sentimento de exclusão pelo não acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna” (GUBERT, 2012, p. 59). Nessa perspectiva,

¹⁶ Nesse campo da sociabilidade, a teoria hobbesiana pode ser compreendida como antiaristotélica. Segundo HONNETH (2003, p.34), “para Hobbes a essência humana, que ele pensa à maneira mecanicista como uma espécie de autômato movendo-se por si próprio, destaca-se primeiramente pela capacidade especial de empenhar-se com providência para o seu bem-estar futuro. Esse comportamento por antecipação se exacerba, porém, no momento em que o ser humano depara com o próximo, tornando-se uma forma de intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita; uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro”. Embora não apareça explicitamente, a palavra-chave dessa concepção é *medo*, a partir da qual ganha importância a ideia de poder.

¹⁷ Ricoeur não teve a pretensão de escrever uma “teoria do reconhecimento”. Ele apenas constatou essa lacuna: “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). E a partir dessa constatação, propôs-se a pensar essa problemática com o rigor e a dedicação que lhes são próprios. Além disso, ao contrário de Hobbes, o filósofo francês se aproxima de Aristóteles em aspectos como a amizade, por exemplo.

¹⁸ Segundo GUBERT (2012, p. 57), do pensamento hegeliano, Ricoeur herda os três modelos do reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e estima social. Estes correspondem, respectivamente aos níveis pré-jurídico, jurídico e pós-jurídico.

não ser reconhecido socialmente constitui um duro golpe na dignidade humana, bem como na igualdade de direitos e deveres (nível jurídico). Tal experiência, segundo Ricoeur (2006, p. 215), pode desencadear sentimentos de exclusão, alienação, opressão e indignação. Desses sentimentos, apenas o último constitui também um móbil para a ação de se libertar do jugo de seus precedentes, cuja carga negativa é incontestável.

A sociabilidade humana, fundamentada no reconhecimento mútuo, pressupõe certo nível de igualdade concreta entre os seres humanos, a qual previne situações de exclusão, alienação e opressão. Caso ainda prevaleçam, o sentimento de indignação deve mobilizar o combate efetivo a essas experiências negativas. Nesse processo, qual a função prática da noção “dignidade humana”?

1.3.1 Dignidade humana

O fundamento teórico para o conceito de dignidade humana, em Ricoeur, é profundamente kantiano. Parte-se daquela ideia de que o ser humano não tem preço, mas um valor não comercial. Nesse sentido, o aspecto qualitativo prevalece sobre o quantitativo. Noutras palavras, “por meio da lei do respeito mútuo, todas as pessoas estão vinculadas ao reino dos fins, pois fazem parte da humanidade” (GUBERT, 2012, p. 46). É, portanto, o fato de sermos humanos que nos confere inalienável dignidade.

Assim como a *alteridade* sem reconhecimento não gera efeitos práticos, a *dignidade humana* sem o respeito mútuo ficará inativa ou limitada. Isso, contudo, não diminui seu valor, mas provoca nossa capacidade de agir, mostrando-nos que além de possível ela é absolutamente urgente e necessária.

Sempre que a dignidade humana é desrespeitada, deve-se manifestar o sentimento de indignação. Trata-se de recusar a indignidade, arbitrariamente, imposta a outrem. Nas palavras de Gubert, “o respeito concede dignidade à pessoa, dado que a insere de imediato no campo da humanidade. Esta, por sua vez, alberga uma alteridade recíproca, sustentada pelos fins e, portanto, irreduzível aos meios” (GUBERT, 2012, p. 45-46). Seguindo esse raciocínio, respeitar a dignidade de cada pessoa é o primeiro passo para que ela possa exercer sua capacidade de agir, com e para os outros.

Se, externamente, o respeito constitui-se imprescindível aliado da dignidade humana; internamente, esse papel é assumido pela autonomia¹⁹, que associada àquele, “conduz ao princípio da pluralidade” (Ibid., p. 20). Noutras palavras, enquanto a autonomia emerge da singularidade de cada pessoa, o respeito pressupõe a ideia de pluralidade. Esta não deve ser compreendida como soma quantitativa de indivíduos, mas a partir do valor qualitativo da humanidade²⁰ inerente a todas as pessoas, em geral, e a cada uma, em particular. Diante da quase inevitabilidade dos conflitos, torna-se necessária, além da prevenção, a resolução pontual dos casos mais resistentes. Essas duas frentes de ação pressupõem o respeito como referência?

1.3.2 Respeito *versus* conflitos

Indubitavelmente, a história evidencia que os conflitos humanos são praticamente inevitáveis. Sendo assim, o respeito funciona como antídoto a eles. Respeitar o outro em sua dignidade e autonomia possibilita o reconhecimento mútuo e, conseqüentemente, dificulta a ocorrência de conflitos. Nessa perspectiva, RICOEUR (2014, p. 303) concorda que:

(...) humanidade designa a dignidade *como aquilo pelo que* as pessoas são respeitáveis, a despeito – ousamos dizer – de uma pluralidade. Contudo, surge a possibilidade de conflito a partir do momento em que a alteridade das pessoas, inerente à ideia de pluralidade *humana*, se mostra, em certas circunstâncias notáveis, não coordenável com a universalidade das regras subjacentes à ideia de humanidade; o respeito tende então a cindir-se em respeito à lei e respeito às pessoas.

A obrigação do respeito às leis tende ao formalismo, enquanto o respeito às pessoas é carregado de efetividade. No entanto, ambos são necessários e complementares frente aos desafios impostos pelo lado conflitivo da humanidade. Enquanto o segundo é pressuposto pela dignidade humana, o primeiro depende da adoção de códigos formais. Além da estreita relação que desenvolve com a simpatia, o respeito se efetiva na interação positiva com outros

¹⁹ Diante da autonomia, como princípio da autolesgilação, pergunta-se pelo risco de fechamento do sujeito autônomo em si mesmo. Segundo GUBERT (2012, p. 28), “o princípio da autonomia possui um estatuto não egológico, nem monológico, mas pré-dialógico”. Faz-se necessária certa abertura ao outro, pois, isoladamente, não faz sentido ser autônomo. Nessa perspectiva, “a autonomia mostra-se, (...), tributária da heteronomia, mas em outro sentido de outro: o outro da liberdade, com a forma da lei que, porém, a liberdade se impõe; o outro do sentimento com a forma do respeito; o outro do mal com a forma de tendência ao mal. Por sua vez, essa tripla alteridade, íntima do si-mesmo, converge para a alteridade propriamente dialógica que torna a autonomia intimamente associada e dependente da regra de Justiça e da regra de reciprocidade” (RICOEUR, 2014, p. 320-321). Percebe-se que a polissemia da alteridade, além de alargar seu próprio significado, ressignifica também o conceito de autonomia.

²⁰ Também entendida como qualidade inerente a cada pessoa e não como conjunto de todos os seres humanos.

sentimentos, dentre os quais se destacam: a compaixão, o amor e a amizade. Nisso tudo, há um denominador comum: “estados de paz”.

Parece-me que o respeito é o momento não só transafetivo, que pode justificar criticamente a simpatia, mas também trans-histórico, que nos permite aceitar ou negar aquilo que a história produz na dor. A justificação crítica da simpatia é também retificação prática da luta. Somente o respeito, de fato, pode antecipar o fim da luta, no duplo sentido da visada moral e de termo histórico, e assim dar uma medida à violência. Igualmente ele é que faz a não violência participar da história (RICOEUR, 2009, p. 330).

Sendo partidário da não-violência, nosso filósofo se empenha em investigar meios capazes de efetivá-la historicamente. Demonstra-se ser o respeito um dos principais achados dessa investigação. Indubitavelmente, sua prática pode pôr fim à violência. Assim como o reconhecimento mútuo, o respeito às pessoas – diferentemente das coisas – pressupõe a alteridade como princípio. Nessa perspectiva, “(...) sempre soubemos a diferença entre pessoa e coisa: a segunda pode ser obtida, permutada, usada; a maneira de existir da pessoa consiste precisamente no fato de que ela não pode ser obtida, utilizada, permutada” (RICOEUR, 2014, p. 255-256). Mesmo com essa distinção claríssima, inúmeras pessoas são desrespeitadas em sua dignidade. Por esse motivo, torna-se imprescindível o complementar respeito às leis, o qual subentende a existência de normas institucionais. Sendo assim, a ordem institucional depende da ordem social ou vice-versa?

1.3.3 Ordem social ou institucional?

Ao reconhecermos a necessidade de “instituições justas” para que tenhamos uma “vida boa” com e para os outros, pressupomos a instauração e manutenção da ordem social. Com isso, a questão que intitula esta seção se desdobra na seguinte: as instituições são necessárias à manutenção da ordem social?

Segundo o pensamento hobbesiano, são imprescindíveis, especialmente o Estado e seu poder absoluto. Já de acordo com Ricoeur, elas são muito importantes, mas não constituem a base da sociabilidade humana. Enquanto o primeiro se caracteriza pelo “cálculo utilitário”, o segundo se identifica pela mutualidade, “cuja finalidade é corrigir a dissimetria inicial ligada ao poder que um agente exerce sobre o paciente de sua ação e que a violência transforma em exploração” (RICOEUR, 2014, p. 289). Nessa acepção, algumas instituições ajudam a desenvolver as capacidades humana para a ação.

Estamos falando em ligações interpessoais institucionalmente reguladas, as quais se contrapõem à naturalidade de relações intersubjetivas espontâneas. Além de artificial, o ordenamento institucional é coercitivo. Sua existência é complementar e posterior à ordem social.

Quando se fala em ordem institucional, faz-se necessário distinguir poder e dominação. Diz-se que esta nega a própria política, enquanto aquele a constitui. Nesse sentido,

O poder, admitimos então na esteira de Hannah Arendt, só existe na medida e pelo tempo em que o querer viver e agir em comum subsistirem numa comunidade histórica: esse poder é a expressão mais elevada da práxis aristotélica que não fabrica nada afora a si mesma, mas assume como fim sua própria manutenção, sua estabilidade e sua durabilidade. (Ibid., p. 296)

Como constitutivo da política, o poder se identifica com a gestão do bem comum. Pratica-se a vida humana, no sentido coletivo de poder-fazer-conviver. Se, por um lado, viver e agir em comum possibilita o exercício das capacidades humanas; por outro, a dominação limita e as nega de maneira autoritária e, muitas vezes, tirânica. Segundo a perspectiva hobbesiana, na criação do Estado-leviatã, há uma transferência de poder ou sinal verde para dominação?

Se partirmos do pressuposto de que o filósofo inglês fora grande defensor do absolutismo, a ideia de dominação é peça-chave na engrenagem do Estado civil. Ele, contudo, não utiliza terminologia semelhante. Além disso, o próprio subtítulo da obra *Leviatã* (HOBBS, 1974) é “matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil”. Não obstante, o conceito de poder nos parece bem diverso em nossos autores.

É fato, contudo, que a manutenção do poder do Estado civil, levada às últimas consequências exige a dominação da grande maioria de seus membros. Noutros termos, toda centralização de poder extrema leva, inevitavelmente, ao domínio de muitos. Consequentemente, a substituição do poder pela dominação negligencia também a ideia de “bem comum”. Deve-se exigir respeito às leis em detrimento do respeito às pessoas? Somos seres-com-os-outros-no-mundo ou simplesmente seres-entre-outros, regidos pelas mesmas leis?

CAPÍTULO 2 – “SER-COM” VERSUS “SER-ENTRE”: RICOEUR CONTRA HOBBS

Este capítulo é, não apenas literalmente, central em nossa pesquisa. Nele, discutiremos os principais aspectos que opõem o pensamento ético-político de Paul Ricoeur ao de Thomas Hobbes. Aqui, nossa investigação se deterá fundamentalmente nas obras *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006) e *Leviatã* (HOBBS, 1974). Nelas se encontram as principais questões que suscitaram nosso interesse pelo tema e provocaram o aprofundamento de nossa pesquisa. Buscaremos relacionar o conceito de *alteridade* ao de “*ser-com*” (proposta ricoeuriana), diferenciando-o de “*ser-entre*” (compatível com o contratualismo hobbesiano). Além disso, aproveitaremos a riqueza da língua portuguesa para propor uma terceira ideia: o *estar-com*, cujo conceito se apresenta como meio-termo frente aos polos *ser-com* e *ser-entre*. Trata-se de uma posição transitória²¹, que não chega à virtuosidade do *ser-com*, mas também não cai na superficialidade do *ser-entre*. Estabelecem-se laços temporários que podem se fortalecer, tornando-se perenes ou se enfraquecerem rumo à dissolução. A vida humana é dinâmica e, muitas vezes, encharcada de contradições. Devido a essa complexidade, faz-se necessário pensá-la sob pontos de vista distintos, que podem ser convergentes ou divergentes. Nesse sentido, Ricoeur consegue enriquecer seu pensamento com teses críticas e/ou complementares às suas.

Situa-se, nesse contexto, o ápice da confrontação entre nossos autores. Seus principais argumentos e exemplos a respeito dessas questões serão analisados e colocados frente a frente: “alteridade” e “medo da morte violenta”, “reconhecimento mútuo” e “estado de natureza”. Na vida em sociedade, cada indivíduo é *ser-com-os-outros* ou simplesmente um *ser-entre-outros*? O que nos aproxima: o “desejo de ser reconhecido” ou o “medo da morte”?

Segundo Ricoeur (2006, p. 165), quem por primeiro apresentou o “desejo de ser reconhecido” como refutação ao “medo da morte violenta” foi Hegel²². No entanto, “a luta pelo

²¹ Com o intuito de tornar essa ideia mais clara, apresentamos como exemplo a relação entre colegas. Estes se encontram no âmbito estudantil, profissional, recreativo etc. Geralmente, esse tipo de sociabilidade se limita a espaços de convivência bem específicos. Se transcendessem esses limites, atingir-se-ia o nível da amizade ou do amor (*ser-com*). Por outro lado, em alguns casos, mesmo nesses ambientes, há apenas coabitação. Em outros termos, não há nenhum estreitamento de laços afetivos; não se ultrapassa sequer o primeiro nível (*ser-entre*). Percebe-se, em ambos os casos, a transitoriedade desse tipo de relação.

²² “É, precisamente com Hegel, que o tema hobbesiano da guerra de todos contra todos, da luta pela sobrevivência, ganhará um tratamento eminentemente moral, na medida em que a preocupação central vai girar doravante em torno da procura por uma explicação para as relações sociais, distinta daquela indicada pelo medo natural da morte violenta. O desafio deixado por Hobbes será o de investigar se,

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”²³ (RICOEUR, 2006, p. 165). Percebe-se que o nosso filósofo utiliza a crítica hegeliana como ponto de partida para, em seguida, contrapor-se mais radicalmente à tese do “estado de natureza”. Segundo Reichert do Nascimento e Rossatto (2010, p. 347),

Ricoeur busca enfraquecer as chamadas teorias negativas da deposição do outro; e, em sentido oposto, procura esboçar aos poucos uma teoria do reconhecimento positivo que possibilite resgatar a relação *com e para* o outro de acordo com as exigências adjudicadas às categorias de solicitude, no plano ético, e de respeito, no plano moral.

Nota-se que, no pensamento ricoeuriano, ética e moral se diferem. Não obstante, são profundamente complementares. À primeira é atribuído, como objeto, o que “se considera bom” e à segunda, o que “se impõe como obrigatório”. Em termos ricoeurianos,

(...) é por convenção que reservarei o termo ética para a *visada* de uma vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com *normas* caracterizadas pela pretensão à universalidade e pelo efeito de coerção (...).

na base do viver junto, há um motivo originalmente moral. A resposta do pensador alemão, na esteira de Kant e de Fichte, será positiva: o motivo moral reside no desejo de ser reconhecido” (REICHERT DO NASCIMENTO; ROSSATTO (2010, p. 348). Ricoeur parte desse pressuposto hegeliano, superando-o com as ideias de alteridade e solicitude, princípios de um reconhecimento não violento. Portanto, “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, ‘nadificando’, ou até reivindicando para si a morte do outro” (GUBERT, 2011, p.84). Nota-se que o núcleo da tese ricoeuriana é a afirmação do outro sem, no entanto, negar o si.

²³ “A herança retomada por Ricoeur revisita inicialmente a obra antropológica de Marcel Mauss, *Ensaio sobre o dom – forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas*, publicada em 1923. O antropólogo francês investigou o intercâmbio de dons nas cerimônias das sociedades arcaicas. Suas conclusões apontaram no sentido de que o enigma dessas práticas de intercâmbio cerimonial de prendas não residia na obrigação de dar ou de receber, mas na própria coisa dada. As coisas trocadas se revestiam de um poder intrínseco misterioso, de uma virtude inerente, que se mantinha circulando durante todo o livre fluxo das prendas dadas e recebidas. Havia algo mágico na coisa dada e recebida que permanecia girando entre os diferentes personagens envolvidos, retornando sempre ao ponto de partida (REICHERT DO NASCIMENTO; ROSSATTO, 2010, p. 351). Essa herança da antropologia cultural ajudou Ricoeur a pensar o reconhecimento simbólico a partir a questão dos dons e contradons, superando assim a lógica mercantil da retribuição material. Nessa perspectiva, “(...) reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro” (RICOEUR, 2006, p.242). Sendo assim, a obrigação do pagamento impossibilita qualquer sinal de gratuidade. Se esta é negada pela retribuição obrigatória, por que oferecer algo como sinal de gratidão não faz o mesmo? Porque ser grato por algo recebido é um sentimento espontâneo, que pode até ser fruto de um dever, mas nunca de uma obrigação ou constrangimento externo. O contradom como sinal de gratidão não contradiz a gratuidade; a retribuição obrigatória e interesseira, por seu turno, fá-lo.

Será fácil reconhecer na distinção entre visada e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada por sua perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto por um ponto de vista *deontológico*. (RICOEUR, 2014, p. 184-185)

A partir desse esclarecimento conceitual-metodológico, evidencia-se que a *solicitude* faz parte da perspectiva teleológica; o *respeito*, por seu turno, insere-se na perspectiva deontológica. O respeito, nas relações intersubjetivas, é uma obrigação; enquanto a *solicitude* é um bem, um *télos* a ser sempre buscado. Esse lado normativo, sem o qual nenhuma sociedade se organiza democraticamente, visa ao respeito da dignidade e liberdade de todos. Por outro lado, a vida eticamente feliz vai além da norma, seu *télos* é a realização humana plena. A articulação dessas duas tradições, vistas por muitos como antagônicas, evidencia uma das grandes contribuições do filósofo francês para o pensamento ético-filosófico contemporâneo.

Há uma problemática bastante atual que exemplifica bem essa questão. Trata-se da homofobia e do lugar dos homossexuais na sociedade contemporânea. Ninguém é obrigado, por exemplo, a ter um amigo “gay” ou a concordar com sua orientação sexual. No entanto, temos o dever de respeitá-los e defender a igualdade de direitos. De forma geral, o preconceito se apresenta como uma espécie de medo, na maioria das vezes, do diferente. Este pode não ser comum, mas isso não significa que ele seja anormal, intolerável. Se um casal heterossexual pode trocar carícias em espaços públicos, por que os homossexuais não poderiam? Se os primeiros podem celebrar união civil e adotar crianças²⁴, por que os outros não poderiam?

Esse exemplo atualíssimo nos ajuda a perceber a dificuldade humana em lidar com o diferente, vendo-o, geralmente, como ameaça aos costumes tradicionais. Com isso, esquece-se do mais importante: as pessoas, sua dignidade e autonomia. O reconhecimento daquelas pressupõe o respeito a estas.

O embate que intitului este capítulo desembocará numa análise mais aprofundada acerca do conceito de *identidade* e sua relação com a categoria *reconhecimento*. No entanto, isso será feito mais adiante, no Capítulo 3. Por ora, basta mencionarmos a preocupação do filósofo

²⁴ A adoção nos parece bem mais simples e, portanto, menos problemática que alguns meios de reprodução assistida. Mesmo assim, não são poucas as pessoas, inclusive agentes públicos, que se opõem a essa possibilidade. Em nosso entendimento, a única explicação para tal oposição é o preconceito. Dizer que os pais e mães adotivos influenciarão a orientação sexual dos “filhos” não possui nenhum fundamento razoável. Se tal falácia fosse uma proposição verdadeira, não haveria homossexuais filhos de casais heterossexuais. Se crenças religiosas e ideológicas não determinam o caráter de ninguém, respeitadas as devidas distinções, podemos pensar o mesmo da orientação sexual dos pais em relação aos filhos.

francês em demonstrar o vínculo entre a ideia de reconhecimento e o conceito de identidade, o qual será investigado tendo em vista a dialética entre *identidade* e *alteridade*. Nessa perspectiva, a problemática do ser reconhecido emerge da exigência de reconhecimento mútuo. Nas palavras de RICOEUR (2014, p. 109):

Esta última consideração é da maior importância para as ambições da filosofia do reconhecimento que defendo. No trajeto aberto pelo ato soberano do reconhecimento/identificação, tratado no primeiro estudo, o reconhecimento de si, em virtude dessa última dialética, abre também o caminho para a problemática do ser reconhecido, implicado pela exigência de reconhecimento mútuo de que tratará o terceiro estudo.

É nesse contexto que surge a necessidade de relacionar o conceito de *alteridade* ao de *ser-com*, diferenciando-o de *ser-entre*. Trata-se de vislumbrar a transição entre o reconhecimento de si e o reconhecimento do outro, culminando com o reconhecimento mútuo. Segundo Ricoeur (ibid., p. 177), a preposição *entre* está profundamente ligada ao *interesse*. Este, compreendido a partir de cada indivíduo, dá primazia ao “bem do indivíduo” em detrimento do “bem da cidade”²⁵.

A ideia de *ser-com* pressupõe o conceito de “pluralidade”. Este “não considera a humanidade enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito que se deve a cada pessoa em particular” (GUBERT, 2011, p. 83). Percebe-se, nesse ponto, uma clara influência da moral kantiana. Mais especificamente, da segunda formulação do imperativo categórico²⁶. Nesse sentido, cada ser humano não é apenas “mais um”, mas um ser único, autônomo e digno de respeito. Outrossim, “Ricoeur 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”

²⁵ Referindo-se a trechos de *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, RICOEUR (Ibid., p. 78) afirma: “Hobbes, que conhece bem esses textos e os da *Política* que os desenvolve, iria modificar profundamente essa relação de homologia entre o bem do indivíduo e o da cidade, que é em um certo sentido um traço comum a todas as filosofias morais e políticas dos antigos, a ponto de Leo Strauss, em *La philosophie politique de Hobbes* [...], poder designar Hobbes como fundador da política dos modernos”. Essa nova forma de pensar o bem do indivíduo e o bem da cidade que se desenvolve no pensamento político moderno, de Maquiavel a Hobbes, evidencia que o filósofo inglês conhecia muito bem as teorias clássicas da política e se contrapunha deliberadamente a elas. Esse conhecimento o credencia a pensar diferente e com muita propriedade, a ponto de ser considerado o “pai da política moderna”. Mas como os caminhos do pensamento humano não são lineares, chegou a vez de Ricoeur o criticar, retomando o pensamento ético-político de Aristóteles.

²⁶ “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1974, p. 229). Paul Ricoeur é fiel a essa máxima no sentido de defender que o ser humano não tem preço, mas dignidade. Com isso, a ideia de respeito começa a ganhar força, no pensamento ricoeuriano acerca do reconhecimento.

(ibid., p. 81). Em certo sentido, se todas as pessoas olhassem para si mesmas como dignas de respeito, haveria também a possibilidade de respeito pelo outro, já que somos todos humanos e, como tais, portadores de direitos universais.

Sem o reconhecimento de si, dificilmente, haverá o reconhecimento do outro. Isso faz da reflexão uma atitude fundamental no percurso do reconhecimento, desde que possibilite essa abertura ao outro. Nesse sentido, todo ensimesmamento ou narcisismo é profundamente negativo. Conhecer os próprios limites é uma forma de saber que ninguém é perfeito. Isso pode equilibrar as relações humanas, no sentido de que somos todos capazes de “vícios” e “virtudes”; todos iguais, apesar das diferenças. Reconhecer-se como parte dessa contradição é fundamental. Tamanha complexidade demonstra a insuficiência de teorias que se julgam absolutas e universais.

Além da deontologia kantiana, segundo Gubert (2011), Ricoeur, ao tratar dessa problemática, também bebe da fonte aristotélica. Esta lhe oferece a ideia de “mutualidade estabelecida entre amigos” e a noção de “vida boa com e para os outros em instituições justas” (p. 73-74). Nesse aspecto, teleologia e deontologia se complementam.

A partir dessa improvável aproximação, chega-se à ideia ricoeuriana “de que é possível, tanto para o si mesmo, quanto para o outro, reconhecer e ser reconhecido, sem recorrer à luta incessante por reconhecimento hegeliana, que pode conduzir à violência do estado de natureza hobbesiano” (ibid., p. 74). Nessa perspectiva, a resposta de Hegel a Hobbes é insuficiente e passível de recaídas violentas. Por esse motivo,

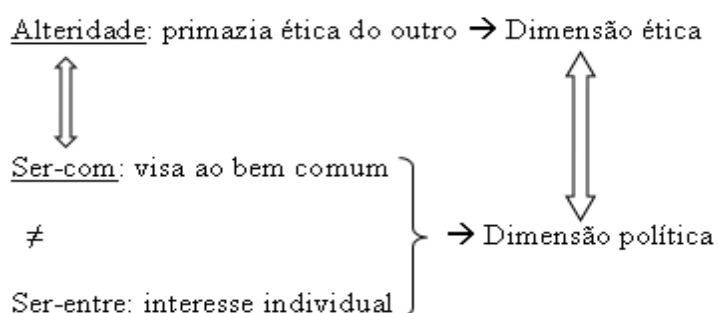
“(…) reconhecer pacificamente a alteridade do outro – por meio da dinâmica do dom e do contradom – é a aposta de Ricoeur, não para cessar os conflitos do cotidiano, mas para assegurar uma forma autêntica de reconhecimento do outro que foge às alternativas da luta e da violência” (GUBERT, 2012, p. 11).

Percebe-se que Ricoeur não nega nossos conflitos cotidianos nem tem a pretensão de apresentar solução definitiva para eles, mas se propõe a discutir alternativas positivas em relação aos mecanismos políticos ancorados em lutas e violências. Segundo GUBERT (2011, p. 73), para Ricoeur “o respeito permite introduzir a questão do reconhecimento, pois contribui para que a ‘não violência’ faça parte da história”. Essa preocupação do filósofo francês com a história não é sem motivo. Trata-se de uma marca de seu pensamento: discutir temas e questões com relevância histórica. Ele jamais se perdeu em questões abstratas, sem qualquer potencialidade para melhorar a vida humana.

Alhures, GUBERT (2013, p. 275) conclui que “a questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta”. Em outros termos, Paul Ricoeur assume o desafio de responder à falta de alteridade na forma de reconhecimento recíproco proposta por Thomas Hobbes, indo além da ideia hegeliana de luta, que seria apenas o primeiro passo no difícil caminho de superação da violência, cujo papel se tornou fundamental na tese hobbesiana.

Na base do *viver-junto*, estaria o reconhecimento mútuo ou a satisfação de interesses individuais e egoístas? Prevalece a dimensão política desses últimos ou a dimensão ética da alteridade? A partir desse duplo questionamento é possível visualizar esquematicamente que é possível e necessário superarmos uma “interpretação naturalista das fontes da política”²⁷:

Esquema I



Percebe-se que trabalhar essas dimensões e conceitos de forma complementar é condição de possibilidade para se superar uma interpretação naturalista da política. Outrossim, segundo RICOEUR (Ibid.): “Ao fazer isso, admitimos tacitamente que a problemática do ser entre e com é de natureza fundamentalmente política”. Isso não quer dizer que tal problemática não diz respeito à ética, enquanto prática discursiva que pensa uma vida humana boa e plena. Pressupõe-se que ética e política, enquanto filosofia prática, não devem ser dissociadas. Se, por um lado, uma política desprovida de ética seria, indubitavelmente, deficiente e limitada; por outro, a presença desta qualifica positivamente aquela.

²⁷ Tal interpretação nos parece ser uma das causas da crise política hodierna. Nesse contexto, por exemplo, o “toma lá, dá cá” virou lugar comum. Isso explica o iminente “divórcio” entre política e ética? Mais do que isso: promove a descrença e, conseqüentemente, o desengajamento político da sociedade contemporânea?

A ação política, quando eticamente fundamentada, torna-se o meio mais eficiente e eficaz de promoção e preservação do bem público. Sendo assim, a articulação entre ética e política é imprescindível para a “plena realização humana” ou “vida boa”. Desse modo, o agente político, que cumpre o dever de ser ético, lidera pessoas em prol do “bem comum”, pelo exemplo e não meramente pelo discurso. Este, apesar de ser próprio da política, é mais simbólico do que prático. Uma vez concretizado, pode provocar transformações e mobilizações extraordinárias. Em contraposição, os “discursos vazios” são reconhecidamente estéreis.

Positiva ou negativamente, toda ação humana envolve de forma dialética essas duas dimensões. Daí a necessidade de uma fundamentação ética da política. Se, por um lado, o *ser-com* almeja necessariamente o bem comum e o princípio da *alteridade* revela a primazia ética do outro, o *ser-entre* fundamenta-se apenas em interesses individualmente calculistas. Configura-se, no segundo cenário uma mera *coabitação* de indivíduos; no primeiro, por seu turno, estabelecem-se laços de *convivência*. Resta-nos questionar: em qual desses cenários se encontra o contratualismo hobbesiano? Tentar superar esse contratualismo implica uma nova concepção antropológica?

2.1 Contratualismo sem alteridade?

A título de esclarecimento prévio, vale ressaltar que, no campo da intersubjetividade, e, conseqüentemente, da alteridade, Ricoeur assume uma posição intermediária²⁸ entre Husserl e Lévinas. Sabe-se que este compreende o outro como “absolutamente outro”; aquele, como “outro eu”. Nas palavras de GUBERT (2011, p. 76),

Para Husserl, o outro é percebido como um “alter ego”, enquanto que, para Lévinas, é a alteridade de um “totalmente outro”. De acordo com Ricoeur, não implica nenhuma espécie de contradição considerar como “dialeticamente complementares” os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro.

²⁸ Para chegar a esse nível de equilíbrio, Ricoeur pensa a alteridade em três níveis ou tipos: “do mundo”, “do outro” e “da consciência”. “A primeira é a do corpo próprio ou da carne, na qual a carne é a mediadora entre o si e o mundo, este último tomado como estranho; a segunda é a alteridade do outro, implicada na relação com o diverso de si; a terceira é a alteridade da consciência, na qual se dá a relação do si com o si mesmo” (GUBERT, 2012, p. 8). De acordo com os limites e propósitos de nossa pesquisa, destacaremos a “alteridade do outro”, devido à problemática do reconhecimento mútuo. Ambos são fundamentais na crítica aqui investigada e desenvolvida.

Essa complementaridade dialética proposta por Paul Ricoeur é imprescindível para se evitarem os atropelos de uma via de mão única. Permitir que o outro venha em minha direção é admitir que ele “não está condenado a continuar como estranho, mas pode tornar-se *meu semelhante*, a saber, alguém que, *como* eu, diz ‘eu’” (RICOEUR, 2014, p. 396). O si-mesmo e o outro precisam se reconhecer nas semelhanças e dialogar sobre suas diferenças, enriquecendo-se mutuamente.

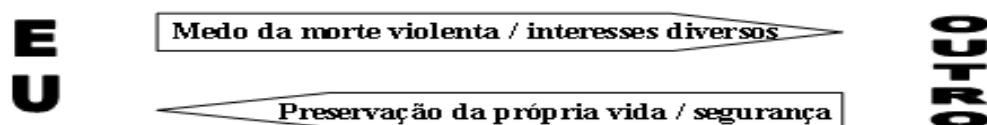
Indubitavelmente, as diferenças não devem ser motivo de afastamento, mas de desenvolvimento mútuo. Nesse sentido, o diálogo é sempre o melhor caminho, principalmente quando envolve troca de saberes. Esta, geralmente, acontece de forma espontânea e gratuita. Portanto, sem interesses calculistas.

A dissimetria entre os autores supracitados é evidente. Com o intuito de superá-la, de acordo com Gubert (2011, p. 88), Ricoeur propõe a ideia de *solicitude*. Esta “(...) não advém da potência de agir de uma ‘consciência constituidora’, mas surge justamente da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos” (Ibid.). É exatamente esse deixar-se afetar pelo outro que torna a *solicitude* eficaz e necessária.

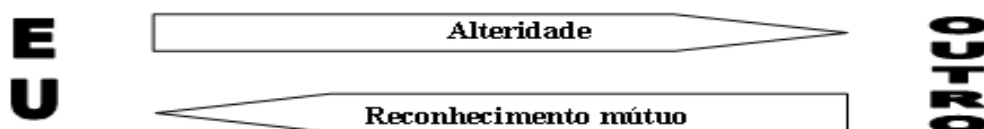
Parte-se, portanto, de uma afetação, de um sentimento. Isso demonstra a face afetiva do reconhecimento mútuo, cuja teorização nos ajuda apenas a compreendê-lo e não necessariamente a efetivá-lo. Nessa perspectiva, apresentaremos um esboço metodológico (prático-reflexivo) na última seção deste capítulo, na qual relacionaremos “ética da alteridade”, respeito e simpatia.

A negação da alteridade pode deixar os compromissos humanos ainda mais frágeis? Eles se tornariam mais vulneráveis aos efeitos corrosivos do *esquecimento* e da *traição*? Embora essa problemática ainda faça parte do segundo estágio do “percurso do reconhecimento” – *reconhecer-se a si mesmo* –, ela torna-se fundamental para o debate acerca do *reconhecimento mútuo*. Encontra-se aqui o cerne da crítica de Paul Ricoeur a Thomas Hobbes, a qual nos levou a identificar uma evidente oposição entre as teses hobbesiana e ricoeuriana acerca da sociabilidade humana, as quais podem ser, respectivamente, visualizadas e compreendidas nos esquemas abaixo:

Esquema II



Esquema III



No *Esquema II*, percebe-se claramente o predomínio de interesses recíprocos. No terceiro, por seu turno, fica evidente o desejo de ser reconhecido, que enriquecido qualitativamente pelo princípio da alteridade se torna menos vulnerável às ameaças do egoísmo. A arbitrariedade calculista (em Hobbes) opõe-se à possibilidade²⁹ de reconhecimento mútuo, sempre mediada pela alteridade³⁰ (conceito fundamental da crítica ricoeuriana):

Em minha opinião, a falha reside na ausência de uma dimensão de alteridade na sequência dos conceitos que culminam na ideia de *covenant*. Em primeiro lugar, as noções de abandono de direito, de entrega de poder carregam a marca de um voluntarismo virtualmente arbitrário. (Ibid., p. 185)

Com isso, entendemos que, segundo Ricoeur, a falta de alteridade não é um problema apenas na conclusão do raciocínio hobbesiano com a ideia contrato. Tal ausência perpassa todo o processo reflexivo que a antecede. Se assumirmos termos aristotélicos, parece-nos plausível a afirmação de que, no pensamento ricoeuriano, o princípio da *alteridade* corresponderia à *causa eficiente* e o *reconhecimento mútuo* à *causa final* do agir ético. Sem o primeiro, portanto, o segundo perderia autenticidade, uma vez que seu ponto de partida seria fundamentado estratégica e unicamente em interesses recíprocos. Isso, contudo, não nega

²⁹ Trate-se de uma possibilidade porque o outro, em sua liberdade, poderá reconhecer ou não o “eu-outro” em minha/sua dignidade. Apesar desse reconhecimento, segundo Hegel (2008), ser uma exigência racional, um dos polos da dialética do reconhecimento poderá agir de forma contrária à Razão. Em outras palavras, o movimento que conduz o eu ao outro se caracteriza pela responsabilidade do primeiro em relação ao segundo. Isso, contudo, não garante nem determina o movimento inverso (responsabilidade do outro por mim). Revelam-se, na verdade, as marcas da gratuidade e do desinteresse na atitude daquele que age em prol de outrem.

³⁰ A alteridade não se encontra dentro de nós, mas entre nós. Não é um princípio objetivo – e muito menos subjetivo –, mas essencialmente intersubjetivo.

completamente a possibilidade de laços sociais duradouros, mas aponta a fragilidade que lhe é inerente. Aliás, esse é o modelo de sociedade predominante, atualmente.

Deve-se destacar também o fato de que, por um lado, qualquer contrato baseado em interesses pode ser firmado tanto para o “bem comum” quanto para beneficiar determinado grupo em detrimento de outro (s). Por outro lado, acordos fundados no princípio da alteridade visam necessariamente ao *bem comum*. Trata-se de respeitar o outro em sua dignidade e liberdade. A efetivação desse respeito mútuo impossibilita a sobreposição de uma das partes em relação à outra. Nesse sentido, qualquer contrato que negligencie esse princípio torna-se frágil. Aqui, o contratualismo hobbesiano é tomado como paradigmático e pensado como alvo principal de nossa crítica³¹. Além disso, é preciso que se tenha claro o ponto de partida³² da crítica proposta. Estaria ela no início ou no fim da teoria hobbesiana?

Segundo RICOEUR (Ibid., p. 178), “não é a concepção hobbesiana do Estado que constitui o principal desafio ao qual Hegel responderá por meio do conceito de reconhecimento, mas sim a própria teoria do ‘estado de natureza’”. Analisando a relação Senhor-Escravo (Hegel, 2008) sob o prisma do reconhecimento, VAZ (2002, p. 201) afirma:

Em Hobbes, o pacto social põe fim ao “estado de natureza” e à situação da “luta de morte” mas surge, em seu lugar, o Estado-Leviatã como novo Senhor ao qual todos devem entregar-se como escravos, a fim de que cada um tenha assegurado o reconhecimento de sua irrisória liberdade.

Surge aqui uma questão-chave para a nossa investigação: o “estado de natureza” seria a negação primária do reconhecimento mútuo? Este, por princípio, precisa ser fundamentalmente diferenciado de uma ação simplesmente recíproca, cuja base se limita a

³¹ Embora admitamos que a maioria das pessoas age movida (inclusive na celebração de contratos) por interesses individuais e pelos sentimentos de medo e prazer, advogamos que essa superioridade quantitativa não se traduz qualitativamente em autêntico reconhecimento mútuo. Seria muito utópico pensar que todas as pessoas aceitassem ser guiadas pelo princípio da alteridade. Não obstante, defendemos que todo ser humano é capaz disso.

³² Dizer que Hobbes e Ricoeur partem de pontos de vista distintos, ao pensar o processo de sociabilidade humana, é indiscutível. Enquanto o primeiro pensa antropologicamente, fundamentado no mecanicismo científico da racionalidade moderno-instrumental; o segundo baseia-se em uma reflexão moral, mais especificamente ético-hermenêutica. O foco da crítica ricoeuriana, no entanto, é um aspecto bem específico do contratualismo hobbesiano: a falta de alteridade; o qual, em nosso entendimento, confere razoabilidade às pretensões do filósofo francês. Não se trata, no entanto, de refutar completamente o ponto de vista do filósofo inglês, mas apresentar seus limites. Complementarmente, investigamos as consequências práticas desses limites em relações interpessoais fundamentadas no contratualismo hobbesiano. Se este carece da dimensão da alteridade, onde estaria o fundamento da sociabilidade para o “pai da política moderna”? No contrato social?

motivações de caráter estratégico-instrumental. Estas não podem constituir a base para o reconhecimento mútuo, cujo princípio fundador, em nossa compreensão, não deve ser outro senão a *alteridade*. Por que, segundo Ricoeur, as noções de “abandono de direito” e “entrega de poder” carregam a marca de um voluntarismo virtualmente arbitrário?

2.1.1 Voluntarismo arbitrário

Podemos identificar no abandono de direito e entrega de poder pensados por Hobbes, as marcas de um voluntarismo virtualmente arbitrário. Segundo RICOEUR (Ibid., p. 185),

(...) cálculo suscitado pelo medo da morte violenta que sugere essas medidas que têm uma aparência de reciprocidade, mas cuja finalidade continua a ser a preservação do próprio poder. Nenhum ataque proveniente de outrem justifica essa entrega de poder. A mesma carência pode ser observada na passagem da pessoa natural, dessa pessoa que ainda é o autor, “o possuidor de suas palavras e [seus] atos”, para a pessoa artificial, esse ator que desempenha o papel de um outro que ele representa. Não é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta (Locke remediará isso), mas a parte da alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato, de *covenant*.

Nota-se a existência, na teoria hobbesiana, de uma falsa impressão de saída de si mesmo dos indivíduos, que na verdade se voltam para o benefício próprio. Nas palavras Gubert, “Ricoeur afirma que o contrato, na verdade, porta em si apenas a aparência da reciprocidade, dado que não se verifica o desenvolvimento de uma dimensão de alteridade em Hobbes” (GUBERT, 2013, p. 269). No cotidiano das relações interpessoais, percebe-se isso em ações dissimuladas, cujos objetivos se resumem a tentar garantir a preservação dos próprios interesses.

Suponhamos que um indivíduo queira ter um ponto de ônibus perto de casa, mas devido aos transtornos (barulho, por exemplo) que o mesmo pode causar à sua família, ele não cede a calçada de sua residência para essa instalação e tenta convencer seu vizinho a fazê-lo, a troco de nada. Nota-se, por trás desse “fato”, a força dos interesses particulares em detrimento do “bem comum” e da figura do outro. Este, sob essa lógica, é tratado como mero meio ou instrumento, ou seja, despido de sua alteridade. Sem esta, as relações humanas se tornam frias, arbitrárias e escandalosamente calculistas.

Colocar-se no lugar outro é muito mais do que uma simples inversão de papéis. É, na verdade, despir-se de preconceitos, vaidades, interesses etc. para que o outro não seja despojado de sua dignidade e liberdade de ser como é. Nesse sentido, diferenças não devem ser vistas como distintivos de inferioridade e superioridade. Trata-se de uma questão de identidade, a qual tem

“uma dupla vertente, privada e pública. Uma história de vida se mistura à história de vida dos outros” (RICOEUR, 2006, p. 117-118). Nessa dinâmica interativa, percebe-se que: *se as semelhanças nos aproximam, as diferenças nos enriquecem*.

O outro, o diferente não me deveria causar medo, somente admiração e curiosidade. Estas reclamam aproximação e abertura, sem as quais não seria possível reconhecimento intersubjetivo verdadeiro. Percebe-se que a questão do outro é em si mesma uma provocação filosófica, ou seja, capaz de gerar espanto. Este é bem maior quando aquele outro tem sua liberdade de ser o que se é ou deseja ser cerceada e, paralelamente, sua dignidade arbitrariamente negada.

Se por um momento, deixarmos de lado a ideia de voluntarismo³³, não há arbitrariedade mais evidente do que a cometida por “nossos” legisladores. Estes se elegem prometendo defender os interesses do povo que os elegeram. No entanto, ao assumirem o poder, tornam-se deste inescrupulosos defensores. Assumem as mais diversas causas, exceto aquelas que são verdadeiramente de interesse público. São meros *atores*, representantes de si mesmos?

2.1.2 Atores ou autores do reconhecimento?

Etimologicamente, pode-se dizer que o *ator* é uma “pessoa como máscara, como papel, como representante vicário” (RICOEUR, 2006, p.184). O *autor*, ao contrário, apresenta-se como “proprietário das próprias palavras e ações” (ibid.). São, em outros termos, pessoas “artificiais” e pessoas “reais”, respectivamente. Sendo assim, o reconhecimento mútuo é mais provável no segundo quadro, uma vez que somente os autores respondem por aquilo que falam e fazem cotidianamente. Nessa perspectiva, a semântica hobbesiana acerca do termo autor (a) parece-nos equivocada ou, no mínimo, estranha:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada uma como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (HOBBS, 1974, p. 110).

³³ Nesse exemplo específico, apesar de paradigmático, não há uma ação desinteressada, pois os legisladores brasileiros são muito bem remunerados. Na maioria das vezes, de forma injusta, comparando-se seus vencimentos aos da maioria de seus compatriotas, que trabalham de verdade. Aqueles, ao contrário destes, além de receberem muito e trabalharem pouco, ainda têm nas mãos o poder (também injusto!) de legislar em causa própria.

Se compreendermos o Estado como pessoa fictícia/artificial, fruto de pactos recíprocos, torna-se inevitável associá-lo ao conceito de *ator*, cuja máscara tentaria ocultar lutas e conflitos com a teatralização dos pactos de paz. Trata-se de limitar as liberdades individuais em busca de uma suposta “defesa comum”.

Em relação à “fenomenologia do homem capaz”, faz-se necessário retomarmos, mais uma vez, Aristóteles. Para este, segundo GUBERT (2011, p. 87), “a garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos e de julgá-los racionalmente, sendo, portanto, capaz de analisar suas próprias vivências”. Interessa-nos saber que no processo de reconhecimento mútuo, apresentado por Ricoeur, os sujeitos se assumem como autores, responsáveis pelos próprios atos; enquanto que, no contratualismo hobbesiano, eles transferem essa prerrogativa para terceiros, que os representam como “atores”. Há aqui uma espécie de substituição incompatível com o princípio de insubstituibilidade, que

[...] garante o valor de cada pessoa em particular. Este princípio é pressuposto no discurso, já que o eu, de fato, não “sai” de seu lugar, porque permanece sendo um si mesmo. Mesmo quando me ponho no lugar do outro, por imaginação e por simpatia, não deixo de ser eu mesmo para ocupar o lugar do outro. (GUBERT 2011, p. 79)

A capacidade de ser autor do reconhecimento reforça a dignidade que cada pessoa tem de ser respeitada em sua particularidade. Possibilitam-se vínculos sociais autênticos e duradouros. Além disso, é possível superar a racionalidade estratégico-instrumental, marca do contratualismo hobbesiano?

2.1.3 Racionalidade estratégico-instrumental

O que discutimos até aqui provoca uma questão curiosa: *se os laços sociais fundados estratégica e unicamente em cálculos e interesses individuais são frágeis, de saída, por que eles são tão comuns e persistentes?* Isso se deve ao fato de serem eles baseados na instrumentalização da Razão, que a torna menos complexa e, em certo sentido, mais natural e instintiva. De fato, a maioria das pessoas, embora capazes de fazer diferente, preferem acreditar nos resultados imediatos prometidos pela racionalidade estratégico-instrumental.

Em nossa pesquisa, não encontramos nenhuma referência direta de Paul Ricoeur a esse tipo de racionalidade. Contudo, nas entrelinhas, evidencia-se que a crítica feita a Thomas Hobbes atinge indiretamente o modelo de racionalidade defendido e utilizado por ele, no contexto do início da modernidade. Tal paradigma pode ser caracterizado como materialista, mecanicista,

calculista e empirista. Ele se volta, basicamente, para as necessidades naturais e materiais dos seres humanos.

Indubitavelmente, a sociabilidade fundamentada nessa lógica não é totalmente descartável. Na verdade, quando se restringe os vínculos humanos a bases puramente estratégico-instrumentais fica complicado falar em seres humanos capazes de evoluírem eticamente. Ao contrário, afirmar relações intersubjetivas fundamentadas em princípios – como a alteridade, por exemplo – significa ir além desse lado interesseiro do ser humano. Diz-se, em outros termos, que há níveis de moralidade e que os seres humanos não se limitam a leis naturais. Somos, inescapavelmente, abertos ao outro e à transcendência.

Devido à circunscrição dessa pesquisa, verticalizaremos apenas abertura humana ao outro. Nesse sentido, torna-se imprescindível o conceito de *solicitude*. Este “possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo” (ROSSATTO, 2008, p. 30). Sabe-se que o verbo solicitar não é sinônimo de obrigar, desde que compreendamos o segundo verbo ou o substantivo obrigação no sentido de imposição, coerção ou constrangimento externo. Por outro lado, o termo *solicitude* admite uma espécie de “obrigação” interna ou, kantianamente, autônoma. Trata-se de um significado próximo ao de dever e responsabilidade.

Diante da *solicitude* do *outro*, o *eu* se sente internamente “obrigado”, impelido a dar uma resposta condizente com a dignidade daquele, a qual não precisa ser necessariamente positiva; basta que respeite a dignidade e as liberdades individuais envolvidas. Quando, por exemplo, um professor reconhece a força de vontade de um aluno com dificuldades em sua matéria e resolve desenvolver com ele um plano de estudo individual extraclasse, o primeiro não está externamente obrigado a isso. Contudo, internamente, ele se sente provocado a dar uma atenção especial a alunos nessa situação. As dificuldades e o empenho destes solicitam um cuidado especial daquele. Altruísmo e alteridade, portanto, encontram-se nessa nobre atitude do docente, provocada pela *solicitude* inerente nas atitudes do aluno em dificuldade.

O conceito de *solicitude* “pode ser mais bem visualizado através da hipótese do sofrimento, que pode ser verificada tanto a partir do polo do si quanto partindo do polo do outro” (GUBERT, 2012, p. 15). Ou seja, uma simples dificuldade sensibiliza menos que sofrimentos mais extremos. Privar injustamente alguém de liberdade, por exemplo, constitui um

sofrimento. Este, por meio da solicitude, provoca indignação³⁴ e reações, por parte de terceiros, em prol da correção dessa injustiça.

A solicitude, portanto, diz respeito ao reconhecimento da dignidade e liberdade alheias. Sua eficácia, contudo, depende da simpatia. Em outros termos, é necessário que o “si” esteja em sintonia com o “outro”. Na perspectiva ricoeuriana, isso reafirma a primazia dos “estados de paz”, em relação aos “estados de luta”, como fontes do reconhecimento mútuo?

2.2 “Estado de paz” *versus* “estado de natureza”

Ricoeur rechaça, de saída, qualquer tentativa de redução do reconhecimento mútuo ao resultado de uma luta³⁵. Para ele, esse tipo de reconhecimento é fruto muito mais das condições de paz do que das de luta e conflito. Contudo,

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. É por isso que não se trata senão de tréguas, de melhorias, dir-se-ia, de clareiras. (RICOEUR, 2006, p.232)

Percebe-se que, apesar do reconhecimento mútuo, os conflitos e as lutas não são extintos, mas apenas administrados. Além disso, deve ficar claro que Ricoeur busca não apenas um

³⁴ Segundo RICOEUR (2006, p. 189), “a indignação preenche, em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes”. Trata-se de uma reação que se opõe eticamente às injustiças.

³⁵ “Ricoeur, ao se contrapor à ideia de luta, está rejeitando totalmente o conflito nas relações interpessoais? Responder simplesmente de forma positiva a esta questão é não compreender plenamente os resultados a partir dos quais Ricoeur pretende fazer avançar a discussão. A nosso ver, é preciso notar, em um sentido primeiro, que ele quer, antes de tudo, se precaver a propósito de uma dialética que inaugura uma luta sem trégua de negação do outro; ou ainda, uma dialética que só encontra a superação no plano abstrato do pensamento indiferente, resignado e, por isso, infeliz; e tal dialética, como ele assegura desde o início, é o protótipo da figura hegeliana da consciência infeliz. É preciso inocular esta dialética que implica numa relação entre indivíduos em que um dos dois será inevitavelmente deposto. A mesma precaução também se estende, em um segundo sentido, aos estudos atuais que, ao retomarem o legado hegeliano, apresentam como ponto de partida as inúmeras formas de desprezo que são o móbil da luta por reconhecimento nas diferentes esferas da sociedade atual, como é o caso de Axel Honneth. Estas propostas de reconhecimento carregam consigo a insígnia da luta e estão por demais marcadas desde o início pelo germe da negatividade, da infelicidade e da destituição do outro. Com isso, Ricoeur não pretende invalidar estes estudos, mas, ao contrário, e de acordo os verbos que ele mesmo utiliza, pretende apenas *corrigi-los e completá-los*” (REICHERT DO NASCIMENTO; ROSSATTO 2010, p. 353). Percebe-se que Ricoeur avançou de forma cuidadosa nesse “acalorado” debate a respeito das bases do reconhecimento mútuo. Seu objetivo é refutar formas de reconhecimento que negam a alteridade, seja através da violência, da luta ou do desprezo.

contraponto à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo. Busca-se resgatar um caminho mais condizente com a condição humana. Nesse sentido,

[...] 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 sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta. (Ibid., p. 233)

Encontra-se no âmbito da política – e, complementarmente, da ética – o desenvolvimento de tais experiências. Outrossim, as práticas sociais estão situadas no campo dessa ação em comum, as quais são caracterizadas como capazes de produzir e, conseqüentemente, instaurar vínculos sociais. Assim, os agentes se autorrepresentam em suas ações, reconhecendo-se nas identificações geradas nesse plano intersubjetivo.

Ricoeur (2006, p. 234) apresenta a *ágape* como ápice dos “estados de paz”, que se opõem aos “estados de luta”. Em outros termos, “o principal elemento que distingue os estados de paz é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança” (GUBERT, 2012, p. 60). Assim, a *ágape* se manifesta como elemento privilegiado no processo de pacificação das relações humanas, tendo em vista o reconhecimento mútuo. Este, sendo oriundo dos “estados de Paz”, garante sua manutenção de forma duradoura e estável.

Além disso, mesmo sendo indubitável que os sentimentos de competição, desconfiança e glória sejam próprios dos seres humanos, não nos parece razoável pensá-los como raízes da sociabilidade humana. Advogamos, portanto, que a negação do reconhecimento “encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda” (RICOEUR, 2006, p. 180). Provocadores de luta e discórdia entre os homens, desconfiança e vaidade constituem as bases do desconhecimento originário inerente ao “estado de natureza”?

2.2.1 “Estado de natureza” e desconhecimento originário

Nesse ponto, partiremos da resposta hegeliana dada ao “estado de natureza” hobbesiano. Hegel apresentou como refutação a essa tese de Hobbes, a existência de uma busca pelo reconhecimento, cuja natureza moral vai de encontro com a representação naturalista das fontes da política defendida pelo filósofo inglês:

O que está em jogo, com efeito, é saber se, na base do viver junto, existe um motivo originariamente moral que Hegel identificará ao desejo de ser

reconhecido. Será a título de teoria do desconhecimento originário que a teoria hobbesiana do “estado de natureza” será revisitada (Ibid., p. 178).

Indubitavelmente, em um ambiente de “guerra de todos contra todos”, prevalece o desconhecimento, que podemos chamar de originário. Segundo o próprio HOBBS (1974, p. 81), “na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais”. Na moldura do pensamento do filósofo inglês, isso é mais do que uma simples ironia. Trata-se de uma profunda radicalização do materialismo calculista, que ganhava força e vigor naquele contexto. “Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria invenção” (Ibid., p. 80). Percebe-se, sob esse ponto de vista, a primazia do desejo e da força em relação a qualquer laço de altruísmo e solidariedade. Nessa perspectiva,

Leo Strauss, sem dúvida, está com a razão ao dizer que a teoria do “estado de natureza” encontra no materialismo físico antes uma justificação *a posteriori* que uma fundação necessária. O espírito humano é diretamente apreendido como um feixe de atividades regradadas pelo desejo, enquanto este é, além disso, guiado por uma capacidade de cálculo sem a qual não seria possível a cadeia de argumentos que conduz do medo da morte violenta rumo à conclusão do contrato do qual nasce o deus mortal figurado pelo Leviatã. (RICOEUR, 2006, p. 179)

Ao conceber a paz como natural, Hobbes aponta para a “construção artificial” da paz. Desejos e cálculos constituiriam mesmo a essência do espírito humano? Se assim o fosse, a vida humana seria superficial e, conseqüentemente, miserável. Percebe-se que “o Leviatã exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória” (Ibid., p. 230). Evidencia-se, mais uma vez, que a crítica ricoeuriana se volta sobre a problemática da exclusão de uma fundamentação moral no contratualismo hobbesiano. Nem mesmo ao defender a igualdade humana por aspectos negativos, há indícios dessa fundamentação. Pergunta-se, na esteira desse raciocínio, o reconhecimento não se resume a aspectos positivos?

De acordo com o exposto até aqui, a resposta é negativa. O reconhecimento autêntico envolve o ser humano em sua totalidade. As partes envolvidas devem ser reconhecidas igualmente. Isso não acontece quando a luta é seu principal fundamento:

O ser-reconhecido tornava-se assim a parte mais importante de todo o processo, denominado luta pelo reconhecimento na “reatualização

sistemática” da argumentação hegeliana: colocou-se uma forte ênfase nas formas negativas da negação do reconhecimento, no menosprezo. (RICOEUR, 2006, p. 230)

No reconhecimento mútuo, partilham-se vícios e virtudes; autores, ao contrário de simples atores, apresentam-se a si mesmos e respondem pelos próprios atos. Isso refuta a tese hobbesiana de que, “movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, portanto, a morte violenta, os humanos abrem mão de seus direitos individuais sobre as coisas e se submetem a um contrato que institui o Estado” (GUBERT, 2012, p.53). Ao refutarmos essa ideia, afirmamos que os seres humanos que formam o Estado são muito mais do que isso. Eles são capazes de extrair, de si mesmos, sentimentos muito mais profundos e transcender a maioria dos limites que lhes são impostos pela natureza. Trata-se de capacidades complementares, não obstante, suas aparentes oposições.

Autorreflexão e transcendência são dois remos jamais abandonados por todo ser humano, digno dessa condição. Na hipótese explicativa do “estado de natureza”, o homem parece abandoná-los, ao se deixar conduzir por afetos negativos. Como veremos a seguir, a reciprocidade destes é insuficiente para superar o desconhecimento ou, pelo menos, é incapaz de superá-lo definitivamente e por completo.

2.2.2 Reciprocidade e desconhecimento

Em nosso entender, antes de tudo, é necessário distinguir o reconhecimento mútuo de uma relação simplesmente recíproca, cuja base se limita a motivações puramente instrumental-estratégicas. De acordo com RICOEUR (Ibid., p. 168), a reciprocidade aparece “como uma superação sempre inacabada da dissimetria [eu-outro]”. Aquelas motivações não podem constituir a base para esse tipo de reconhecimento, cujo princípio fundador é a *alteridade*. Sem esta, a dissimetria supracitada se transforma, inevitavelmente, em desconhecimento, passando assim de simples limite à completa negação do reconhecimento. Deparamo-nos assim, portanto, com um duplo desafio.

Se tomarmos como exemplo a lógica mercantil, é possível compreender analogicamente como reciprocidade e mutualidade se diferem. “No mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade” (RICOEUR, 2006, p. 245). Nesse sentido, esta exige uma simbiose contínua; aquela, por sua vez, limita-se a uma troca

pontual³⁶. Outrossim, “na relação contratual não se consolida um ato de reconhecimento, dado que o separar conserva um ambiente de desconfiança entre os proprietários envolvidos” (GUBERT 2013, p. 271). Como motivação primeira dos acordos contratuais, a desconfiança se torna também seu ponto fraco. Isso faz perseverar também a insegurança, evidenciando a não resolução de problemas básicos. Preocupa-se com os sintomas, enquanto as causas continuam existindo e se fortalecendo.

A reciprocidade se encontra na convergência de interesses, os quais provocam a aproximação inicial de pessoas distintas. Nesse sentido, se o foco está nos interesses, corre-se o risco de colocar o reconhecimento do outro em segundo plano. Haveria, portanto, uma espécie de desconhecimento. O “mais importante” passa a ser a satisfação de desejos particulares, que por acaso se convergem. Trata-se de um vínculo raso e artificial, muitas vezes fruto de imposições imediatistas e inconsequentes.

O reconhecimento mútuo, ao contrário, independe de interesses; é duradouro e, por isso mesmo, fundamentado na alteridade. Esta, essencialmente entendida, é desinteressada e espontânea. Suas raízes se encontram no solo vigoroso do respeito e da liberdade. Percebe-se, em suma, a profundidade do reconhecimento mútuo, capaz de superar a dissimetria que pode resultar em desconhecimento. Se este “(...) sabe-se negação desse reconhecimento chamado paz” (RICOEUR, 20006, p. 180), qual a relação entre reconhecimento e “estados de paz”? Estes são necessariamente duradouros?

³⁶ As relações mercantis são mesmo circunstanciais? Elas se encerram definitivamente com o pagamento da transação em questão? Percebe-se cotidianamente que tanto vendedores quanto compradores desejam se relacionar com pessoas confiáveis. Os primeiros, principalmente, fazem muito esforço para garantir bons clientes. Percebe-se claramente um “jogo” de cálculos e interesses por trás disso tudo. Além do mais, hoje em dia, com a evolução dos códigos de defesa do consumidor, quem comercializa produtos e serviços é legalmente obrigado a oferecer garantias a seus consumidores, as quais vão além do pagamento, como desfecho de uma relação de compra e venda. Portanto, não obstante essa aparente continuidade temporal nas relações mercantis, dificilmente haverá nelas um reconhecimento autêntico, baseado no princípio da alteridade. No fundo, predomina certa desconfiança. Esta, mais do que qualquer outro sentimento, baseia-se indubitavelmente em cálculos e interesses. Tal raciocínio também vale para o sentimento de insegurança, típico da teoria hobbesiana do “estado de natureza”. Este, como vimos acima, é marcado pelo desconhecimento originário, que em si mesmo nega a alteridade. Com tudo isso, não queremos dizer que todo ser humano tende a se comportar dessa maneira. Se assim o fosse, estaríamos concordando com Hobbes. Advogamos, ao contrário, que há algo mais profundo e característico do ser humano, que o torna capaz de transcender a lógica dos cálculos e interesses, a qual tem como base a razão moderno-instrumental. A superação desta, assumida pela crítica ricoeuriana, será pensada por nós, de forma prática, na última seção desse capítulo. Nessa perspectiva, ao criticar a falta de alteridade no contratualismo hobbesiano, Ricoeur vislumbra o respeito pela dignidade e liberdade do outro como marca de uma sociabilidade autêntica, estável e duradoura. Contudo, de forma alguma, encarada como perfeita e absoluta. Sua manutenção deve ser dialógica e perene.

2.2.3 Reconhecimento como “estado de paz”

Parece-nos insustentável a tese de que um “estado de paz” duradouro poderá ter como fundamento os sentimentos de medo e autoconservação dos indivíduos nele envolvidos, bem como suas paixões e rivalidades. Na verdade, “estados de paz” são mais condição de possibilidade do que propriamente finalidade do reconhecimento mútuo. Trata-se de uma paz ativa, vigilante e engajada, que deve perpassar todo o percurso do reconhecimento. Sua principal atividade é o diálogo.

Na sequência deste caminho, RICOEUR (2006, p. 203) busca “completar uma problemática da luta por meio da evocação das experiências de paz pelas quais o reconhecimento pode, se não encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento”. Nessa perspectiva, o primeiro passo, portanto, é superar o desconhecimento para, em seguida, efetivar positivamente o reconhecimento mútuo. Trata-se, portanto, de um processo profundamente dialético. Além disso,

É digno de nota que os “estados de paz”, com a *ágape* encabeçando-os, sejam globalmente opostos aos estados de luta que não se resumem às violências da vingança, (...) concorrendo com o dom e o mercado, mas incluem também e principalmente as lutas ligadas à justiça, como demonstra o processo no tribunal. (RICOEUR, 2006, p. 234)

Opondo-se aos “estados de luta”, os “estados de paz” conquistam sua primeira vitória no percurso do reconhecimento, no qual o entendimento mútuo transcende a mera reciprocidade. Encabeçados pela *ágape*, supera-se também a lógica mercantil da troca. Ama-se, desinteressadamente. Nesse sentido, “a unilateralidade da *agápe* será habilitada a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os gestos discretos dos indivíduos na situação de troca de dons” (Ibid.). Esse “amor desinteressado” fundamenta-se na gratuidade, constituindo assim como face oposta à lógica da reciprocidade; por ser crítico, provoca mudanças de postura, as quais em si mesmas constituem um avanço em relação à superficialidade das trocas mercantis.

O desejo de ser reconhecido e a luta por esse reconhecimento caracterizam a saída de um estado de repouso. Contudo, sem motivações éticas não há reconhecimento verdadeiro. Este exige ação, sem a qual o ser humano é incapaz de superar seus limites instintivos. “Aqui o que os seres humanos fazem é mais importante do que aquilo que eles pensam ser” (Ibid., p. 179). Se frente aos instintos o ser humano é passivo, ao transcendê-los é pura atividade, tanto de pensamento quanto de engajamento prático. Além disso, torna-se responsável pelas

consequências dos próprios atos. Ao agir, o ser humano cria condições para a superação do medo através do reconhecimento e respeito à alteridade?

2.3 Alteridade *versus* medo

Hoje, mais do que nunca, a teoria hobbesiana sobre a sociabilidade vem sendo vertiginosamente assumida em sua crueza pelo senso comum no cotidiano das relações interpessoais. A maioria das pessoas cumpre as leis, não por considerá-las razoáveis (por convicção), mas por medo das possíveis punições destinadas aos seus infratores (por sanção) e/ou para atender a expectativas alheias³⁷. Nesse contexto, qual seria o papel do medo nos diversos processos de sociabilidade humana?

Principalmente, diante negação da alteridade, o medo se torna fundamental para a efetivação da sociabilidade humana. No entanto, se aquela é reconhecida e respeitada, este se torna um mero sentimento comum a todos os seres humanos. Nessa perspectiva, as leis só são necessárias porque a maioria das pessoas prefere se comportar na contramão das normas morais. Assim, o caminho mais agradável nem sempre atrai mais pessoas; o mais fácil e/ou mais cômodo parece ser o preferido. Tal ideia tem se tornando tão óbvia, que poucas pessoas a questionam³⁸, preferindo permanecer na superficialidade.

Hodiernamente, esses caminhos atraem multidões em detrimento de qualquer sacrifício em prol do bem comum, de uma conduta ética ilibada. Concorrer com prazeres e facilidades não é

³⁷ Para ilustrar essa problemática, narramos aqui dois exemplos: 1) *Um jovem voltava a pé da balada, às 5 horas da manhã. Embriagado e tendo em mente aquele velho “mito” segundo qual “os alimentos ricos em glicose, quando consumidos em certa quantidade, amenizam a embriaguez”, resolve entrar em uma padaria para comprar uma barra de chocolate. Diante da prateleira dessa guloseima, ele percebe que está “duro” (sem nenhum centavo no bolso). Resolve, então, furtar o produto desejado. Quando já ia praticar o delito, percebe aquela famosa frase em uma plaquinha na parede: “Sorria, você está sendo filmado!”.* O rapaz se vê diante de um complicado dilema: chegar em casa embriagado e ser repreendido pelos pais ou tentar furtar a barra de chocolate e correr o risco de ser buscado por eles em uma delegacia. Por fim, ele desiste da ação ilícita... Surgem aqui as seguintes questões: Esse jovem agiu eticamente? Houve preocupação com o outro (dono da padaria)? Ou suas motivações foram apenas subjetivas: o medo da punição e o receio de “quebrar” expectativas? 2) *Tendo que fazer um depósito bancário, Sofia preencheu os dados necessários, separou o dinheiro (R\$ 5.000,00) e o colocou num envelope, lacrando-o. Ao chegar ao banco, percebeu que havia perdido o envelope no caminho. Frustrada, ela refez o trajeto observando atentamente, mas nada encontrou. Depois de muitas lamentações, decidiu aceitar aquele triste infortúnio. Passaram-se alguns dias e ela resolveu, sem muita esperança, conferir o saldo de sua conta bancária. Para sua surpresa, o valor perdido fora integralmente depositado...* O autor anônimo dessa louvável atitude agiu, ao contrário do jovem do exemplo anterior, movido pelo princípio ético da alteridade?

³⁸ É exatamente isto que acontece com os preconceitos: escondem-se atrás de ideias, aparentemente tão óbvias, que dificilmente são questionadas.

tarefa das mais fáceis. Para completar, por trás dessas buscas por vidas mais cômodas e prazerosas se encontram alguns medos: de sofrer, perder privilégios etc., diante dos quais, o outro é quase sempre preterido. Nesse sentido, é possível falar do medo como veio subterrâneo que perpassa o cotidiano das relações humanas?

2.3.1 Cotidiano do medo

Comum a todo ser humano, esse sentimento parece cada vez mais disseminado na sociedade contemporânea. Medo de ficar desempregado, ser assaltado, adoecer, morrer etc. Em suma, o presente e, principalmente, o futuro amedrontam muitas pessoas. Por outro lado, pergunta-se: há algum aspecto positivo nesse sentimento? Para o filósofo inglês, o motor da política é o medo. Ainda, segundo ele, o homem é movido pelo medo e pelo desejo de recompensa. Se o respeito a um soberano, por exemplo, visa apenas a evitar a guerra civil, como supunha Hobbes, o medo é sua causa e a paz seu objetivo. Cabe-nos perguntar pela autenticidade desse tipo de respeito. A sociabilidade é dependente do medo?

Nota-se, cotidianamente, além da presença, o papel do medo nas sociedades humanas. Nesse sentido, é difícil imaginarmos a existência destas sem a atuação daquele. Contudo, existiu, de fato, um “estado de natureza”, radicalmente marcado por esse sentimento ou isso não vai além de pura abstração? Segundo Ricoeur, imagina-se, na realidade, como seria a vida humana sem a figura soberana do Estado:

Essa imaginação encontra, é verdade, indícios convergentes na realidade das guerras entre Estados e nos episódios de subversão no interior dos Estados, assim como naquilo a que se pode chamar cotidiano do medo – medo do roubo, do assalto, do assassinato – até mesmo nas sociedades consideradas civilizadas. Mas a radicalização que instala o medo da morte violenta na origem desse empreendimento constitui enquanto tal uma “experiência de pensamento” imprevisível no céu das ideias políticas e morais. (Ibid.)

Sendo especialmente fruto da imaginação, o “estado de natureza” se apresenta como ideia um tanto quanto precária para ser descrita como fundamento dos contratos humanos. No entanto, “Hobbes certamente pôde observar que a realidade cotidiana do medo e da violência está presente nas sociedades de todas as épocas, o que significa que sua hipótese é pessimista, mas não é de todo fantasiosa em relação à natureza humana” (GUBERT, 2013, p. 267). Percebe-se que o pessimismo hobbesiano não tira os méritos de sua teoria, mas inegavelmente apresenta

o lado obscuro³⁹ da humanidade. Com isso, queremos dizer que essa visão negativa é plausível, mas não única e, muito menos, absoluta. Trata-se apenas de um ponto de vista, que deve ser analisado e, se possível, complementado; caso contrário, sabiamente refutado. Com honestidade intelectual, assumimos aqui esse desafio.

Nosso objetivo não é desconstruir o pensamento hobbesiano, mas analisá-lo criticamente, no que diz respeito ao tema em questão, confrontando-o com o pensamento ricoeuriano. Além de fazer isso com rigor metodológico, nossa proposta, como já acenamos acima, é relacionar as obras desses autores com exemplos práticos e cotidianos. Estes, além de ilustrarem nossa reflexão, visam a apontar situações concretas, nas quais os resultados deste trabalho poderão ser utilizados. Além disso, o próprio processo de investigação possui sentido em si mesmo, tornando tais relações imprescindíveis.

Segundo Hobbes (1974), na ausência⁴⁰ do medo, o ser humano tenderia muito mais para a dominação do que para a sociedade. Não obstante a ratificação de diversos exemplos cotidianos, trata-se de uma compreensão negativa da natureza humana. Ações impostas pelo medo seriam menos virtuosas? Por outro lado, desnegligenciar a alteridade e promover o reconhecimento mútuo possibilitariam a superação desse pessimismo?

Por ora, ficaremos com a constatação de que o medo faz parte de nosso cotidiano, no qual o outro é muitas vezes esquecido e lembrado por pura conveniência. Essa ideia, mesmo que pessimista, confere razoabilidade à tese do filósofo inglês, impondo-nos como alternativa crítica demonstrar a fragilidade de uma “política” baseada essencialmente no medo e questionar a ausência da dimensão da alteridade na tese hobbesiana. Essa ausência pode deixar os compromissos humanos mais frágeis? Eles se tornariam mais vulneráveis aos efeitos corrosivos do *esquecimento* e da *traição*?

³⁹ Contrastado com o reconhecimento mútuo, o contratualismo estratégico-calculista do filósofo inglês revela predominantemente as sombras humanas, que podem ser consideradas, como dissemos acima, o lado obscuro da humanidade. Desse modo, o pensamento hobbesiano se torna um importante instrumento de reflexão e autocrítica. Sendo estas imprescindíveis em qualquer debate filosófico, julgamo-nos bem servidos delas, neste processo investigativo.

⁴⁰ Essa ausência deve ser compreendida como hipótese, ou seja, como se fosse possível retirar todo medo da humanidade. Assim como Hobbes, sabemos que isso é impossível. Com base nessa conclusão, ele defende categoricamente certa tendência natural do ser humano para a dominação em detrimento da sociedade. Nessa perspectiva, a “guerra de todos contra todos” e o “estado de natureza” prevaleceriam sobre o “reconhecimento mútuo” e os “estados de paz”.

2.3.2 Fragilidades da “política” do medo

Embora essa problemática ainda faça parte do segundo estágio do “percurso do reconhecimento” – *reconhecer-se a si mesmo* –, ela torna-se fundamental para o debate acerca do *reconhecimento mútuo*. Segundo Ricoeur (ibid., p. 123), a *memória* e a *promessa* são os dois pontos culminantes do reconhecimento de si. A primeira se volta para o passado; a segunda, para o futuro. No entanto, é no presente vivo desse processo de reconhecimento que elas devem ser pensadas.

A fragilidade do medo se concretiza com as ameaças do esquecimento e da traição. Qualquer acordo firmado nesse sentimento poderá se desfazer diante dessas duas ameaças. Ele só será eficaz se se mantiver vivo na lembrança e fielmente vigilante. Nesse sentido, há reconhecimento na celebração de contratos? De acordo com GUBERT (2013, p. 271) “na relação contratual não se consolida um ato de reconhecimento, dado que o separar conserva um ambiente de desconfiança entre os proprietários envolvidos”. Quando desconfiamos do outro, não o reconhecemos plenamente ou o fazemos negativamente. Isso, de certa forma, constitui o primeiro passo para se demonstrar a fragilidade da “política do medo”.

Uma vez que esse tipo de política se fundamenta em relações contratuais, não há nela um ato autêntico de reconhecimento mútuo. Assim como a falta de alteridade compromete a moralidade do contratualismo hobbesiano. Essa ausência, portanto, impõe fragilidade à “política do medo”. Fazer uso desse sentimento para “levar vantagens”, mesmo que sejam recíprocas, demonstra a superficialidade das relações humanas, quando movidas por sentimentos negativos e/ou por uma racionalidade puramente instrumental. Como se não bastasse, esse tipo de racionalidade ainda negligencia a alteridade e seu papel fundamental no fortalecimento das relações intersubjetivas. Desconsiderar esse princípio significa defender uma política disposta a se divorciar da ética.

Tanto os contratos quanto as promessas necessitam, para serem menos frágeis, de bases mais consistentes que o medo e os interesses particulares. Esse é o desafio assumido por Hegel e enfrentado mais radicalmente por Ricoeur. Sujeitos à infidelidade e ao esquecimento, contratos e promessas são artifícios humanos que, paradoxal e respectivamente, desconfiam e acreditam na capacidade do ser humano de cumprir suas palavras. Bastaria, “por intermédio do cálculo, carregar todo o edifício de contratos e promessas que parecem reconstituir as condições de um bem comum?” (RICOEUR, 2006, p. 185).

O ato de firmar um contrato com alguém advém de certa desconfiança recíproca ou unilateral; outrossim, acreditar em promessa (s) é em si mesmo um gesto unilateral de confiança. Hoje em dia, os contratos são mais frequentes e confiáveis. Isso se deve à proteção legal? Se sim, a maioria das pessoas continua mais propensa a fazer a “coisa certa” por medo da punição e/ou para atender expectativas alheias.

Os compromissos, em geral, parecem seguir a mesma lógica. Isso, segundo RICOEUR (2006, p. 224), afeta também a justificação do bem comum:

A fragilidade do compromisso fala também sobre a fragilidade do próprio bem comum em busca de justificação própria. O compromisso sempre está sob ameaça de ser denunciado como comprometimento pelos panfletários de todos os tipos.

Os compromissos são formas de reconhecimento mútuo? Eles têm o bem comum como pressuposição ou finalidade? Em nosso entendimento, não há uma resposta unânime e absoluta. No entanto, quando o bem comum fundamenta os compromissos, haverá nestes indícios de reconhecimento mútuo.

A pergunta ricoeuriana supracitada é fundamental, para aprofundarmos nossa crítica à falta de alteridade no contratualismo hobbesiano, apresentando alternativas à superação deste. A partir desse questionamento e frente à política do medo, perguntamos pela possibilidade de se pensar uma ética da alteridade⁴¹. Esta poderia se fundamentar na simpatia (*sentir-com*) e no respeito (*estar-com* ou *ser-com*)? Se sim, quais seriam os papéis desses sentimentos na promoção do bem comum?

2.3.3 Ética da alteridade: respeito e simpatia

O reconhecimento do outro, em sua liberdade e dignidade, é um imperativo ético imprescindível, sobretudo, em tempos de intolerância e crise de valores como o nosso. Nesse contexto, de forma paralela e complementar ao pensamento ricoeuriano, propomos um esboço metodológico que se resume em quatro palavras-chave: *sentir-pensar-dialogar-agir*. Estas constituem um caminho afetivo-cognitivo para análise de questões ético-morais. Ele parte do “chão da vida”, daquilo que é mais básico no ser humano: a capacidade de sentir; ascende ao nível racional do pensamento e do diálogo, reconhecendo a razão e a linguagem como

⁴¹ Nesse ponto, Paul Ricoeur nos auxiliará como inspiração. Não se trata, portanto, de uma digressão inconsequente, mas de uma releitura criativa e rigorosa de sua obra.

faculdades humanas essenciais; e retorna ao ponto de partida como ação transformadora, capaz de nos convencer e levar ao engajamento ético não apenas pelo discurso, mas principalmente pela prática coerente do exemplo. Vejamos um problema concreto: o debate acerca da legalização do aborto. Pensamos que, primeiramente, os homens devem se colocar no lugar das mulheres com seus sentimentos e pressões, uma vez que não são eles que passam pelo processo de gestação e maternidade. Em um segundo momento, ambos devem pensar e dialogar em busca de alternativas ao aborto. Este deve ser evitado, desde que haja alguma alternativa razoável e aceita pela gestante. Dentro dos limites legais, a última palavra deveria ser sempre da mulher. Percebe-se que, sendo precedido pela tríade *sentir-pensar-dialogar*, o momento da ação gozará de uma qualificação ética. Contudo, nesse caso, é impossível não perguntar pela situação do feto. Trata-se de um ser humano, que como tal deve ter sua dignidade respeitada? Se sim, em qual estágio da gestação ele adquire essa condição? Diante da complexidade de tais questões, em nosso entendimento, elas devem ser tratadas, de maneira interdisciplinar no momento intermediário do *pensar-dialogar*. Sinteticamente, esse seria um caminho possível para a construção de uma ética da alteridade, fundamentada no respeito e na simpatia. Sendo estas, apropriadamente, o fundamento daquela.

Apesar de a maioria das pessoas preferir a comodidade do *ser-entre*, não é possível negar que a existência humana autêntica clama por reconhecimento mútuo, no nível do *ser-com*, que pode passar ou não pelo *estar-com*, apresentado acima como novidade e alternativa em relação a esses dois polos. Pensamos que se o ser humano é capaz⁴² de atingir esse nível mais elevado de sociabilidade, jamais terá uma existência plena se não o fizer.

Por outro lado, diante do imediatismo hodierno, a maioria das pessoas não está disposta a se colocar no lugar do outro. Julgamentos apressados são cada vez mais comuns. Isso não quer dizer que o “o homem seja, de fato, lobo do homem”. Na verdade, falta-nos atenção à alteridade e à responsabilidade que devemos cultivar uns pelos outros. Não por uma questão de capacidade, mas por carência de reflexão crítica e profundidade afetiva. Percebe-se que simpatia e respeito são imprescindíveis, sem os quais dificilmente conseguiremos superar essa lacuna. Além disso, “o respeito privilegia a simpatia ante os demais afetos intersubjetivos.

⁴² A ideia ricoeuriana de “homem capaz” nos é muito cara. Trata-se de um tema que aproxima, inexoravelmente, antropologia filosófica e ética. Ao agrupar “as primeiras três modalidades do ‘homem capaz’ (respectivamente a capacidade de falar, de agir e de se narrar) como constituindo os alicerces de sua antropologia, para mostrar que elas formam o solo no qual se ergue a questão ética” (NASCIMENTO; SALLES, 2013, p. 82-83). Compreende-se a antropologia filosófica como base da reflexão ética.

Isto se deve ao fato de que a simpatia consegue revelar a existência do outro de uma maneira singular e superior; sua superioridade é ética” (GUBERT, 2012, p.47). Trata-se, portanto, de uma superioridade qualitativa. Caso fosse simplesmente quantitativa, haveria a interferência de cálculos e interesses. Segundo RICOEUR (2009, p. 321-322),

Pelo respeito, a pessoa se encontra de imediato situada em um campo de pessoas, cuja alteridade mútua está estritamente fundada sobre sua irreducibilidade toda vez a meios. Noutras palavras, sua existência é sua dignidade, seu valor não comercial, sem preço. Quando toda pessoa não apenas aparece diante de mim, mas se põe absolutamente como fim em si limitando minhas pretensões a objetivá-la teoricamente e a utilizá-la praticamente, então é que ela existe ao mesmo tempo *para mim* e *em si*. Numa palavra, a existência do outro é uma existência-valor. A ilusão das fenomenologias da simpatia é que a existência do outro subsistiria ainda de maneira perceptiva e afetiva, mesmo que o outro houvesse perdido a dimensão ética de sua dignidade.

Embora o método fenomenológico não tenha sido adotado por nós nessa pesquisa, essa ideia ricoeuriana o utiliza de forma crítica. Em outras palavras, perguntar pela dignidade do outro ultrapassa o âmbito da fenomenologia. Trata-se de uma questão essencialmente ética. Nesse sentido, o valor de cada pessoa independe da percepção físico-afetiva que temos dela. Além dessa existência *para mim*, ela existe e possui valor *em si* mesma. “Por meio da lei do respeito mútuo, todas as pessoas estão vinculadas ao reino dos fins, pois fazem parte da humanidade” (GUBERT, 2012, p.46). Pertencer à humanidade significa, inescapavelmente, fazer parte de uma comunidade ética.

Quando se torna seletivo, o respeito deixa de ser autêntico. O que deve motivar o meu respeito pelo outro é sua dignidade e não meus interesses. Quem, num ambiente de trabalho, por exemplo, respeita o “chefe” e desrespeita os “subordinados” age de forma calculista e interesseira. Tal comportamento é, de acordo com o pensamento ricoeuriano, simultaneamente, antiético e imoral. Noutros termos, não visa uma vida coletiva plena nem segue normas com pretensão de universalidade. Sem reconhecimento mútuo, o “si” se sobrepõe ao “outro” segundo as conveniências do momento, as quais desconsideram, além do respeito, a simpatia: pilares da “ética da alteridade”.

Outro sentimento fundamental nessa reflexão ética é a *indignação*. Trata-se do “sentimento que se ergue, antes de mais nada, diante de todas as faltas de respeito pela dignidade humana” (NASCIMENTO; SALLES, 2013, p. 90). Hodiernamente, essa reação afetiva vai além de questões, diretamente humanas. Indigna-se cada vez mais diante dos problemas ligados à

ecologia e ao sofrimento animal. Na maioria dos casos, trata-se do móbil que desafia a indiferença. Sua grande virtude consiste em articular simpatia e respeito, aproximando assim ética e moral, no sentido ricoeuriano, segundo o qual a satisfação da “vida boa” justifica a necessidade e obrigatoriedade das normas. Estas, e não as pessoas, servem como meios para a plena realização humana. Aparentemente opostas, as tradições aristotélica e kantiana se aproximam e se complementam mais uma vez, graças à inspiração de Paul Ricoeur e sua louvável predisposição ao diálogo.

Particularmente, no âmbito das questões humanas, a “ética da alteridade” deve dedicar especial atenção às chamadas “minorias”, geralmente, representadas por mulheres, negros, indígenas, homossexuais, estrangeiros, refugiados e grupos afins. Sabe-se que o termo “minorias” não se refere a aspectos quantitativos. Trata-se, principalmente, da limitação ou negação do acesso a direitos humanos fundamentais. Atrelados a isso, estão diversos preconceitos. Se somos todos humanos, por que, na prática⁴³, não temos direitos iguais? Geralmente, a igualdade de direitos é evocada apenas como tentativa de justificação do “status quo”. No caso das ações afirmativas, por exemplo, não seria ético tratar desigualmente os “desiguais” (em direitos e oportunidades)? Se a elite branca se aproveita de privilégios arbitrários, por que os negros, pobres e indígenas não poderiam se beneficiar dessas ações promovidas legalmente pelo Estado?

Enquanto problema, essa questão está diretamente ligada às palavras-chave “alteridade”, “respeito” e “simpatia”. Além de se abrigar em convenções tidas como óbvias e pouco questionadas, todo preconceito é uma forma extremada de desconhecimento. Este se efetiva baseado na negação da alteridade das vítimas, através do desrespeito a sua dignidade e liberdade de ser diferente. Como se não bastasse, a falta de simpatia não permite que pessoas preconceituosas partilhem da dor e do sofrimento alheios.

A falta de sensibilidade explica, em parte, a persistência e diversidade de práticas preconceituosas. Essa explicação é parcial porque todo preconceito também envolve certo nível de ignorância. Ignora-se evoluções filosóficas, avanços científicos e transformações culturais. Com isso, prevalecem ideologias e crenças retrógradas, cujas bases se encontram numa aparente cisão entre razão e sentimento. RICOEUR (2009, p. 297), ao pensar a gênese

⁴³ Utilizamos essa expressão como forma de demonstrar o fosso que há entre o formalismo legal e a prática da justiça, especialmente, quando se trata dessas minorias. As brechas nas leis que possibilitam isso, mesmo não ferindo princípios legais, ferem a dignidade dessas pessoas. Noutros termos, nega-se sua alteridade.

mútua dessas duas faculdades, afirma que “somente um ser de razão é também um ser de sentimento”. Ou seja, o ser humano, sempre sedento de paz entre pensamentos e sentidos. Nessa perspectiva,

“(…) cabe ao sentimento a função universal de ligar ou reatar. Liga em primeiro lugar aquilo que o conhecimento cinde: liga-me ao mundo. Enquanto todo o movimento de objetivação tende a opor a mim um mundo, o sentimento une a intencionalidade que me lança fora de mim à afecção pela qual me sinto existir” (Ibid., p. 306).

Como possível caminho de superação da cisão supracitada, retomamos o esboço metodológico apresentado acima: *sentir-pensar-dialogar-agir*. Nesse caso, a simpatia (*sentir-com*) é o primeiro e, por isso mesmo, o mais importante passo. Sem se colocar no lugar do outro, não é possível compreender (*pensar*) sua condição de vítima. Como todo *diálogo* pressupõe compreensão, aquele não é possível sem esta. Por fim, a *ação* contra os preconceitos torna-se mais eficaz, quando os passos anteriores são bem realizados. A seguir, propomos ressignificar o conceito de alteridade a partir da tensão entre “identidade *idem*” e “identidade *ipse*”.

CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE ALTERIDADE A PARTIR DA TENSÃO ENTRE IDENTIDADE IDEM E IDENTIDADE IPSE

Pretende-se verticalizar o conceito de *alteridade* a partir da tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*, conferindo-lhe novo sentido. Outrossim, assumiremos o *reconhecimento mútuo* como identidade humana mais autêntica.

Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou de outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer? (RICOEUR, 2006, p. 11)

Nota-se, nessas indagações, que identidade, alteridade e reconhecimento compõem uma mesma problemática, no que diz respeito à sociabilidade humana. Tais conceitos são investigados e apresentados sob uma perspectiva ética. Nessa acepção, o reconhecimento de minha “identidade mais autêntica” gera o círculo virtuoso da gratidão, que também é uma forma de reconhecimento. Nas palavras de GUBERT (2012, p. 11),

É a gratidão inerente ao gesto de receber que demarca o pináculo central tanto do caráter cerimonial da troca de dons, quanto do reconhecimento da alteridade do outro. Por conseguinte, intenciona-se demonstrar que, reconhecer pacificamente a alteridade do outro – por meio da dinâmica do dom e do contradom – é a aposta de Ricoeur, não para cessar os conflitos do cotidiano, mas para assegurar uma forma autêntica de reconhecimento do outro que foge às alternativas da luta e da violência.

Sabe-se, indubitavelmente, que nenhuma crítica pela crítica se autossustenta. Portanto, faz-se necessária uma fundamentação rigorosa, bem como a apresentação de pelo menos uma alternativa, que seja razoável. É nesse sentido que o filósofo francês, ao propor a alteridade como fundamento do reconhecimento pacífico, refuta as alternativas da luta e da violência, apresentando a dinâmica do dom e do contradom como caminho.

A gratuidade e o desinteresse, além de serem palavras-chave desse processo, são fundamentais em nossa crítica. Nessa perspectiva, o reconhecimento mútuo transcende a mera reciprocidade, principalmente quando motivado pela alteridade. Agir desinteressadamente é praticar a mutualidade, compartilhar valores ou “bens não mercantis”. Estes são cada vez mais raros e retomam a problemática do “sem-preço”, segundo a qual a dignidade moral possui um valor e não um preço.

Não reconhecer a alteridade de outrem, geralmente, fundamenta-se em dois sentimentos: a indiferença e o medo. Este, além de nos lembrar imediatamente o pensamento hobbesiano,

remete-nos a um problema muito atual: a questão dos imigrantes e refugiados. Trata-se de um desafio humanitário sem igual, desde a Segunda grande guerra. Muitos cidadãos e grupos políticos europeus veem naquelas pessoas um risco a suas culturas, seus empregos e, de maneira mais radical, uma ameaça terrorista. Fechando-se no medo, veem o outro sempre negativamente, impossibilitando assim o reconhecimento de sua alteridade. Na frieza da indiferença, veem-no como não-outro, negando-lhe dignidade e autonomia.

Depois desse exemplo prático, destacaremos a ligação que Ricoeur faz entre identidade e reconhecimento, passando pela dialética *ipseidade-alteridade*, cujo objetivo será responder a estas questões: “reconhecer-se a si mesmo” é uma exigência necessária para se chegar ao reconhecimento mútuo? Se sim, como essa dinâmica se efetiva?

Para respondê-las, nossa investigação se deterá fundamentalmente nas obras *O si-mesmo como outro* (RICOEUR, 2014) e *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006). Nesta, investigaremos a evolução conceitual do termo reconhecimento, cujo percurso passa pelo reconhecimento do si e do outro para culminar com o reconhecimento intersubjetivo; naquela, nosso foco será a dialética entre ipseidade e alteridade. Em ambas, enfrentaremos os desafios à intersubjetividade, encarando-as como obras que se complementam, sobretudo, conceitualmente.

Essas obras possuem desdobramentos éticos, não obstante a utilização de metodologia multidisciplinar em sua redação. Nesse sentido, a reconhecida erudição do filósofo francês possibilitou a discussão e esclarecimento de conceitos inerentes a diversos campos da Filosofia, tais como ontologia, fenomenologia, antropologia, ética, política etc. Isso lhes deu fundamentação sólida e alargou seus horizontes.

Paul Ricoeur pode ser identificado como “filósofo do diálogo”, seja pela relação que estabelece entre as várias áreas da Filosofia e seus respectivos representantes ou pela aproximação dialética entre diversos conceitos. Com relação à dialética entre ipseidade e alteridade, RICOEUR (2014, p. 375) esclarece:

A principal virtude de tal dialética é impedir o si de ocupar o lugar de fundamento. Essa interdição convém perfeitamente à estrutura última de um si que não seria nem exaltado, como nas filosofias do *Cogito*, nem humilhado, como nas filosofias do anti-Cogito.

Busca-se um *si* equilibrado, que como tal não humilha nem exalta o outro, possibilitando assim o reconhecimento mútuo. Nessa perspectiva, o *si* não é fundamento, mas, assim como o

outro, parte fundamental das relações intersubjetivas. Busca-se, portanto, a não sobreposição de nenhuma das partes. Isso não significa a formação de um todo fechado, completo e plenamente harmonioso. Também as limitações mútuas possibilitam a necessária complementariedade. Nas palavras de GUBERT (2011, p. 74),

(...) o si-mesmo é entendido como um “cogito ferido”, ou seja, um cogito que é constituído, “atravessado” pela alteridade. Portanto não se trata mais de um cogito que busca em si os fundamentos do conhecimento, do mundo, de Deus e até de si-mesmo. Trata-se de um si-mesmo que pede para ser reconhecido com e para o outro, “si-mesmo como um outro”.

Pensar assim é se contrapor ao pensamento moderno, aqui cartesianamente representado. Contrapõe-se também ao mecanicismo hobbesiano, cuja lógica termina por exaltar o *si* em detrimento do *outro*, na qual este é reconhecido apenas como resposta e não como questionamento aos anseios daquele. Por outro lado, quando o si-mesmo é reconhecido com e para o outro, há respostas e questionamentos mútuos, “pesos” e “medidas” são qualitativamente iguais ou pelo menos equivalentes. Nessa perspectiva, qual a relação entre ipseidade, mesmidade e alteridade?

3.1 Ipseidade, mesmidade e alteridade

A provocação primeira de nossa investigação caracteriza-se pela falta de alteridade no contratualismo hobbesiano, a qual é problematizada pelo filósofo francês. Este se propõe a pensar dialeticamente a figura do *outro* em relação ao *si*. Surge, então, uma questão fundamental: *por que “si” e não “eu”*? “O eu é imediato e se exprime na primeira pessoa do singular: eu duvido, eu penso, eu sou. O si é reflexivo e é usado no modo infinitivo, ao ser aproximado do termo ‘se’; ambos se complementam na expressão lapidar de Ricoeur: designar-se a si mesmo” (GUBERT, 2012, p. 8). Essa reflexividade, como veremos, é fundamental em todo o “percurso do reconhecimento”. Somente a partir dela é possível falar em um “si mesmo como outro”, de uma dialética entre ipseidade e alteridade. Além disso,

(...) o termo mesmo é que permite distinguir entre dois modos de permanência no tempo de uma mesma identidade: a mesmidade, marcada pelo caráter e a ipseidade que se apoia na promessa. O caráter identifica o si consigo mesmo. A promessa possibilita uma abertura do si à alteridade do outro. (Ibid.)

Geralmente, promessas são feitas a outrem, voltando-se para a intersubjetividade. O caráter, por seu turno, é construído como identidade subjetiva. No prefácio de *Si-mesmo como outro*,

Ricoeur objetiva “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, expressa na primeira pessoa do singular: ‘eu posso’, ‘eu sou’”. Segundo ele, “no que se refere ao francês, ‘*soi*’ é definido já de saída como como pronome *reflexivo*” (GUBERT, 2011, p. 74). Trata-se de lançar sobre si mesmo um constante olhar autointerpretativo, que também pode ser chamado de “hermenêutica do si”. Tanto nesse processo reflexivo, quanto na dimensão dialógica do autorreconhecimento, a ação é fundamental. Ela externa nossa face mais oculta, equacionando vontades e escolhas. Segundo RICOEUR (2014, p. 196),

(...) é num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas.

Importa-nos esclarecer que essa busca pelo “melhor para o conjunto de nossa vida” transcende interesses egoístas. O uso do pronome “nossa” evidencia isso. Tal busca, contudo, é apenas um passo no percurso do reconhecimento, no qual a reflexividade se introduz como ponto de partida e ação imprescindível. Pode-se pensar a dialética entre *ipseidade* e *alteridade*⁴⁴ como base da “teoria do reconhecimento”:

Esquema IV



Como se trata de um processo dialético, este não poderia ser instrumentalizado em vista de resultados estratégicos. Além disso, pressupõe-se que a relação entre duas *consciências-de-*

⁴⁴ A dialética entre ipseidade e alteridade torna inevitável a polissemia do termo alteridade, na obra de Ricoeur. Nessa perspectiva, “o que a dialética com a alteridade traz aqui de contribuição é, antes de mais nada, o reconhecimento da polissemia da alteridade. Alteridade não se refere apenas à alteridade de uma outra pessoa, mas também inclui a alteridade no cerne da individualidade, encontrada na tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*. A atestação dá testemunho dessa tensão quando reconhece a passividade do eu, algo que nos previne de identificar o eu com algum fundamento absoluto como ocorre em muitas leituras equivocadas do *cogito*” (PELLAUER, 2009, p. 145). Encontra-se aqui a originalidade de Ricoeur em relação a esse conceito: pensa-se o ser humano em sua própria alteridade e a partir da alteridade de outrem. Contudo, ele não afirma uma concepção em detrimento da outra. Ambas são importantes e necessárias. Tal compreensão é muito importante para que não haja nem exaltação nem humilhação do si. Além disso, deve-se pensar o reconhecimento de si como anterior e complementar ao reconhecimento do outro e ao reconhecimento mútuo.

*si*⁴⁵ precisa ser baseada no reconhecimento da dignidade e liberdade alheias. Trata-se de um pressuposto ético inalienável, que se inicia com a reflexividade e culmina com o reconhecimento mútuo. Outrossim, essa compreensão ético-fenomenológica não deve prescindir da importante colaboração da hermenêutica:

Essa identidade pessoal dialeticamente pensada entre o *idem* (o mesmo) e o *ipse* (o si-mesmo) permite, segundo Ricoeur, o encontro de natureza constitutivamente ética com o *outro* e a recuperação hermenêutica do *alter ego*, operando igualmente uma síntese entre a ética *teleológica* (Aristóteles, Hegel) e a ética *deontológica* (Kant). (VAZ, 2002, p. 249)

Essa recuperação hermenêutica evidencia a polissemia do termo alteridade. Refletir também envolve esse conceito: a autoconsciência nos depara com outra realidade, distinta do “mundo exterior”. A profundidade do encontro consigo mesmo possibilita o reconhecimento da necessária sociabilidade imposta ao ser humano. Ao reconhecer isso, abre-se caminho para a construção, na concepção ricoeuriana, da identidade humana mais autêntica: o reconhecimento mútuo.

Ao se deparar com sua própria alteridade “o si-mesmo como outro” faz um caminho de autointerpretação. Neste, defrontam-se interesses individuais com a necessidade de “vida boa com e para os outros”. Noutros termos,

(...) é num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas. (RICOEUR, 2014, p. 196)

Esse senso de universalidade é profundamente filosófico e imprescindível para a efetivação de uma visão de conjunto. Além disso, quando se fala em “escolhas preferenciais” pressupõe-se autonomia, aqui entendida como “obediência” à própria razão. Trata-se de, no processo de escolha, seguir o caminho mais razoável para o “conjunto de nossa vida”. Nesse sentido, a *autonomia* visa sempre ao melhor, permitindo com isso que o *dever* seja seu guia. Se, por exemplo, o reconhecimento mútuo for o melhor caminho para sociabilidade humana, torna-se um *dever* a ser seguido e um *télos* a ser buscado.

Assim como Kant, nosso filósofo não vê contradição entre esses dois conceitos. São, na verdade, princípios complementares. Nessa perspectiva, “quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu qualquer caráter de

⁴⁵ Assumimos aqui esse conceito como apresentado por Hegel (2008).

dependência e submissão. A obediência verdadeira, seria possível dizer, é a autonomia” (RICOEUR, 2014, p. 236). Ou seja, substituir a “obediência ao outro” pela “obediência a si mesmo” não significa exaltar o segundo em detrimento do primeiro. Trata-se de também reconhecê-lo como sujeito autônomo. São duas identidades que solicitam reconhecimento, sem que seja necessário abrir mão de suas identidades. Seguindo este raciocínio, como pensar a dialética *entre identidade idem e identidade ipse*?

3.1.1 Identidade idem versus identidade ipse

Paul Ricoeur é um filósofo reconhecidamente interessado na condição histórica do ser humano. A partir desse interesse, desenvolve-se a ideia de identidade narrativa, cujo aprofundamento desemboca na dialética entre *identidade idem* e *identidade ipse*. Ou seja,

(...) a ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa. (RICOEUR, 2006, p. 116)

Essa dialética é fundamental para compreensão e defesa do reconhecimento mútuo como nossa identidade mais autêntica. Nota-se que tal discussão é primordialmente ontológica, mas com desdobramentos éticos. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que somente o ser humano possui *identidade ipse*, devido a sua condição histórica. O *si* mantém-se a si *mesmo*, não obstante sua mutabilidade histórica. Nesse sentido, o homem precisa mudar constantemente para continuar o mesmo, para construir uma “história de vida”. Já na ação prospectiva da promessa, ele se compromete a manter a palavra, reconhecendo-a como sua. Sendo assim, qual a relação entre promessa e responsabilidade?

Primeiramente, promessas só são confiáveis quando proferidas por pessoas responsáveis. Elas pressupõem o poder da ação, de cuja efetivação são inteiramente dependentes. Segundo RICOEUR (Ibid., p. 139-140), “poder prometer pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder narrar e formar a ideia da unidade narrativa de uma vida, por fim, poder imputar a si mesmo a origem dos próprios atos”. Nota-se que a *identidade ipse* caracteriza o agente como autor, distinguindo-o – como destacamos na seção 2.1.3 do capítulo anterior – de um mero ator. Este representa personagens, às vezes, tão diversos que não possuem nada em

comum. O autor, por seu turno, apesar de se sujeitar a mudanças espaço-temporais, carrega consigo uma unidade narrativa, uma identidade pessoal: *a ipseidade*. Enquanto esta se destaca na promessa, *a mesmidade* tem mais ênfase na memória:

(...) no momento da efetuação, a memória e a promessa colocam-se de modos diferentes na dialética entre a mesmidade e a ipseidade, esses dois valores constitutivos da identidade pessoal: com a memória, a ênfase é posta na mesmidade, sem que a característica da identidade pela ipseidade esteja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão maciça que a promessa é facilmente evocada como paradigma da ipseidade. (RICOEUR, 2006, p. 123-124)

A *mesmidade* constitui uma identidade fechada na individualidade de cada ser. A *ipseidade*, por sua vez, além de ser internamente dinâmica, possibilita “uma abertura do si à alteridade do outro” (GUBERT, 2012, p. 8). Isso os tornam mutuamente responsáveis. Conseqüentemente, esse laço simbólico possibilita a instauração de vínculos sociais. Além disso, demonstra-se que há todo um simbolismo por trás do reconhecimento mútuo e seus desdobramentos. Portanto, não se trata de algo puramente lógico e objetivo. Se assim o fosse, não haveria espaço para os afetos intersubjetivos. Estes, embora sejam naturais e espontâneos, podem ser moldados e controlados, tendo em vista a formação de identidades e a responsabilidade que devem assumir umas pelas outras.

É com base na capacidade de se manter responsável pelos próprios atos que a *ipseidade* pode se manter firme. Indiretamente, essa reponsabilidade se estende aos outros. Exemplo disso, são as promessas, que em última análise podem ser compreendidas como compromissos éticos. A título de distinção, isso não ocorre com a mesmidade, cuja atestação depende principalmente da memória. Nesse sentido,

A ipseidade só desapareceria totalmente se o personagem escapasse de toda problemática de identidade ética, no sentido de sua capacidade de se manter responsável por seus atos. A ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade-mesmidade. (RICOEUR, 2006, p. 117)

A imutabilidade da mesmidade a torna extremamente exata e taxativa: ou é ou não é. Um triângulo equilátero, por exemplo, ou tem três lados iguais ou não é um triângulo equilátero. Essa exatidão confere segurança à mesmidade. Por outro lado, enquanto ipseidade, a identidade ética é marcada por certa insegurança, que provoca a necessidade da promessa como garantia e da fidelidade como preservação. Além de ser contextualmente situada, a ipseidade é profundamente dinâmica.

O ipse, enquanto identidade mutável, encarrega-se, mesmo diante das circunstâncias adversas do desconhecimento, pela manutenção do si. Este atesta o outro e é atestado por ele. Trata-se de uma dinâmica ética, na esteira do reconhecimento mútuo. Nessa acepção, tornar-se responsável por seus próprios atos é assumir a responsabilidade pelo outro. Além de preservar a própria identidade, deve-se reconhecer e respeitar a do outro. Contudo, vale ressaltar que os processos de sociabilidade vão além da soma de identidades individuais. Ultrapassa-se as relações eu-tu. Nesse sentido, qual o papel do princípio da pluralidade no reconhecimento da alteridade de *outrem*?

3.1.2 A alteridade de *outrem* e o princípio da pluralidade

Ao contrário de Lévinas e Husserl, como vimos no Capítulo 1, o conceito de alteridade é polissêmico em Ricoeur. Por isso, reconhecer a alteridade de *outrem* é reconhecer sua dignidade e liberdade, mas, antes de tudo, reconhecer a própria alteridade. O fato de também possuir esses atributos torna o si semelhante ao outro, mesmo que este continue enigmático. Tal semelhança, contudo, não elimina a dissimetria entre eles. “Quer se parta do polo do ego ou do polo do alter, trata-se em cada uma das vezes de comparar incomparáveis e assim igualá-los” (RICOEUR, 2006, p. 175). Além de resultar em frustração, desrespeita-se as diferenças entre esses polos.

Talvez seja exagerado compreendê-los como incomparáveis. Fato é que há aproximações e distanciamentos entre eles. Nas palavras de GUBERT (2012, p. 34), “a existência do outro enquanto outro permanece enigmática, pois além de ser outro, ele é também um semelhante”. Isso os tornam inigualáveis em quase tudo, mas não incomparáveis. A igualdade em dignidade, por exemplo, é uma exceção. Além disso, no âmbito prático, pode-se igualá-los em direitos e deveres. Nessa acepção, pode-se falar de uma espécie de igualdade, apesar das diferenças? Desde que não caiamos numa oposição dualista. Segundo Ricoeur (2014, p. 389), o Outro não é apenas contrapartida do Mesmo, mas pertence à constituição íntima de seu sentido. Nenhum deles possui sentido, isoladamente. Ou seja, a plenitude de sentido só é atingida no estágio do reconhecimento mútuo. Nessa perspectiva, o si e o outro se reconhecem como sujeitos e não como meios ou objetos:

(...) eu sempre soube que o outro não é um de meus objetos de pensamento, mas, tal como eu, um sujeito de pensamento; que ele me percebe como outro que não ele; que, juntos, visamos o mundo como uma natureza comum; que, juntos também, edificamos comunidades de pessoas capazes de comportar-se

no palco da história como personalidades de grau superior. (RICOEUR, 2014, p. 293)

Evidencia-se o reconhecimento das pessoas como “personalidades de grau superior”, as quais são “sujeitos de pensamento”. Noutros termos, não podem ser tratadas como objeto nem como meio, usando aqui uma terminologia kantiana. Além disso, é no âmbito intersubjetivo do plano comum que tal compreensão se efetiva.

É no domínio ético-moral da “vida boa” com e para outrem, em instituições justas, que se desenvolve a complexidade desse processo. Nas palavras de RICOEUR (Ibid., p. 390), “é no plano ético que o afetar do si pelo outro assume os traços específicos que dizem respeito tanto ao plano propriamente ético quanto ao plano moral marcado pela obrigação”. Ação e afetação se inter cruzam dialeticamente:

(...) a dialética entre estima a si mesmo e amizade, antes de qualquer consideração sobre a justiça dos intercâmbios, pode ser inteiramente reescrita nos termos de uma dialética entre ação e afetação. Para ser “amigo de si mesmo” – segundo a *philautia* aristotélica –, é preciso já ter entrado numa relação de amizade com outrem, como se a amizade por si mesmo fosse um autoafetar-se rigorosamente correlativo de ser afetado por e para o amigo outro. (Ibid.)

Percebe-se que esse processo de afetação se configura como via de “mão dupla”. Além disso, contraria-se a ideia que o senso-comum tem de “amor-próprio”, segundo a qual é necessário amar a si mesmo para só depois amar outrem. RICOEUR (2014, p. 199-100), por seu turno, compreende-a de forma aporética: “A famosa aporia, que consiste em saber se é preciso amar-se para amar outrem, não deve, portanto, nos cegar. É ela de fato que conduz diretamente ao cerne da problemática do si e do outro”. Nesse sentido, o mais importante é destacar essa afetação “por e para o amigo outro”.

O outro provoca e exige certa abertura do si para afetá-lo e ser afetado por ele. Havendo essa reciprocidade, as relações afetivas não deixam de considerar as pessoas em sua pluralidade. Esta, como explica GUBERT (2012, p. 20), “não considera a humanidade enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito que se deve a cada pessoa em particular”. Além do critério ser qualitativo e não quantitativo, valoriza-se o todo a partir do valor intrínseco de cada pessoa individualmente. Ao ampliar essa discussão para o plano do reconhecimento, RICOEUR (2014, p. 347) a estende para o nível institucional da justiça:

Reconhecimento é uma estrutura do si que se reflete sobre o movimento que leva a estima por si mesmo em direção à solicitude e esta em direção à justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça refletindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima por si uma figura do reconhecimento.

A ideia de justiça, como se vê, pressupõe o princípio da pluralidade. Passa-se do plano interpessoal para a esfera institucional. Além disso, a constituição do si não acontece isoladamente, na ilha da subjetividade. Faz-se necessária a “confrontação” com a alteridade de outrem, levando se em conta o princípio da pluralidade. É nesse dinamismo que se desenvolve o percurso do reconhecimento, pensado por Ricoeur, segundo o qual, o “bem viver”, antes de se tornar uma obrigação, apresenta-se como *télos*. Inicia-se na esfera interpessoal em direção ao âmbito institucional.

Ninguém é obrigado a ter “uma vida digna de ser vivida”, nem todas as pessoas desejam isso. No entanto, apenas o ser humano é capaz de vislumbrá-la e lutar por ela, coletiva e/ou individualmente. A partir do momento que a buscamos, torna-se um dever conquistá-la, somos impelidos a isso. Por ser um *télos*, o “bem viver” ou a “vida boa” se torna também um *dever*. Este, visto noutra perspectiva, é apenas um meio em vista de algo que é fim em si mesmo. Mais uma vez, ética e moral se intercambiam e as tradições teleológica e deontológica se aproximam, assumindo um novo sentido.

Na perspectiva ricoeuriana, a obrigação moral pressupõe a visada ética da vida boa. Compreende-se que ser amigo de alguém não é uma obrigação, mas uma necessidade da existência humana, cuja realização plena não se dá isoladamente. Não se trata de uma completa dependência de outrem, mas de uma inescapável mutualidade. Nesse sentido, “a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro” (GUBERT, 2012, p. 14). Esse desejo comum, além de evidenciar uma forma positiva de reconhecimento do outro, revela um profundo desejo de “viver junto”, de partilhar experiências.

Nosso próximo passo será a compreensão do fenômeno da consciência nesse contexto de intersubjetividade. Nessa perspectiva, qual o parentesco desse fenômeno com a ideia de atestação?

3.1.3 O fenômeno da consciência

Parece-nos praticamente impossível pensar ações e agentes morais sem evocar a problemática da consciência. Se, por um lado, a obediência às normas legais depende, em última instância, de constrangimento externo; por outro, o respeito às normas morais depende primeiramente da consciência, que representa um tipo de “constrangimento” interno. Ricoeur (2014), ao tratar desse fenômeno, insere-o no âmbito da dialética entre ipseidade e alteridade. Isso significa ir além do âmbito das individualidades, interligando-as. Identidades e consciências não se formam isoladamente. Sendo assim, o *si* é também reflexo da relação com *outrem* e vice-versa. Além disso, ele aponta certo parentesco entre esse fenômeno e a ideia de atestação (ser-verdadeiro ou ser-falso).

Ao fenômeno da atestação, o filósofo francês opõe o fenômeno da injunção. “O ser-injungido constituiria então o momento de alteridade própria ao fenômeno da consciência, em conformidade com a metáfora da voz. Escutar a voz da consciência significaria ser-injungido pelo Outro” (RICOEUR, 2014, p. 416). Nessa perspectiva, a primeira injunção seria: “sou chamado a viver bem com e para outrem em instituições justas” (ibid.). Trata-se, portanto, de um processo intersubjetivo, no qual ocorrem os fenômenos da atestação e da injunção. Ainda de acordo com RICOEUR (2014, p. 404-405),

(...) a consciência, sem nada somar ao teor de sentido dos conceitos diretores da ética, reinscreve esses conceitos na dialética entre o Mesmo e o Outro, na forma de uma modalidade específica de passividade. Dessa passividade sem par a metáfora da voz, ao mesmo tempo interior a mim e superior a mim, é sintoma ou índice.

Trata-se, indubitavelmente, de um fenômeno bastante complexo e enigmático. Metaforicamente, a voz da consciência pode ser compreendida como meio que torna subjetivamente praticáveis as normas morais objetivas. Nesse sentido, ela é o *móbil* que nos leva à ação, já que, diferentemente do que ocorre com as normas legais, a coerção não é um instrumento moral. Como seu processamento se dá na esfera subjetiva, as influências afetivas são muito grandes. Ou seja, a consciência se forma a partir de experiência sensoriais.

Compreender esse fenômeno com profundidade exige muito fôlego investigativo, bem como colaboração interdisciplinar. Sua complexidade se encontra na “verticalidade do chamado, igual a sua interioridade que constitui o enigma do fenômeno da consciência” (ibid., p. 405). Mistura-se disposição interior com “imposição” normativa. Isso nos leva a perguntar pelo significado da expressão “voz da consciência”. Trata-se apenas de uma instância atuante ou

apenas julgadora? Ambas se inserem num quadro dialético, no qual a mesma faculdade que julga pode nos levar à ação e vice-versa. Nas palavras de Ricoeur,

O perdão, oriundo do reconhecimento mútuo dos dois antagonistas que confessam o limite de seus pontos de vista e renunciam à sua parcialidade, designa o fenômeno autêntico da consciência. É no caminho desse reconhecimento que tem lugar a crítica da visão moral do mundo. (RICOEUR, 2014, p. 406)

Nota-se que a superação dessa parcialidade é condição necessária para atestar a autenticidade do fenômeno da consciência. Nessa acepção, o perdão se configura como ação intersubjetiva, que sendo fruto do reconhecimento mútuo, transcende os interesses particulares e sua evidente parcialidade. Trata-se de reconhecer os limites humanos de forma imparcial e crítica, questionando a própria visão moral em questão, através da reflexão ética. A dinamicidade desta questiona suficientemente o caráter estático daquela?

Voltar-se para princípios morais “engessados” não basta. Faz-se necessário dinamizar a consciência, tendo em vista as consequências de nossas escolhas e atitudes. Estas devem visar sempre a uma “vida boa” com e para os outros em instituições justas. Quando isso não acontece, deve-se dar dois passos: 1) reconhecer os erros e 2) pedir perdão / perdoar. Trata-se de superar o formalismo exacerbado pela atenção à responsabilidade nas relações cotidianas com outrem, como veremos na última seção deste capítulo.

Responder pelos próprios atos, além de revelar maturidade de consciência, é um gesto de grandeza, cuja efetivação certifica a autenticidade do reconhecimento mútuo. Nesse sentido, “a consciência se insere na dialética entre o Mesmo e o Outro” (RICOEUR, 2014, p. 413). Reconhecer-se e/ou reconhecer o outro, envolve, no mínimo, um sujeito consciente. Além disso, ter consciência do outro pressupõe a “consciência-de-si” e ter a “consciência-de-si” reconhecida exige relação com outra(s) “consciência(s)-de-si”.

Se há, por um lado, *consciência moral*⁴⁶, por outro, existem “más consciências”. Estas constituem os limites a serem superados por aquela.

⁴⁶ Com o advento da psicanálise, tornou-se quase impossível pensar a “consciência moral”, sem considerar as descobertas freudianas. Segundo RICOEUR (2014, p. 419), “a consciência moral é outro nome do superego, que se reduz às identificações (sedimentadas, esquecidas e em grande parte recalçadas) com as figuras parentais e ancestrais. A psicanálise coincide, mas num plano de cientificidade, com várias crenças populares segundo as quais a voz dos ancestrais continua fazendo-se

E, se a consciência moral como tal requer vigilância, a má consciência, por sua vez, demanda um dismantelamento completo, que começa com a menção de sinônimos tão preñhes de sentido, sobretudo em alemão, quanto *Schuld* – sofrivelmente traduzido por culpa –, *Schulden* – por dívida –, *Vergeltung* – por represálias. (RICOEUR, 2014, p. 410)

Tais reações – especialmente a última –, além de demonstrar o lado tenebroso da má consciência, apresentam-se como reações ou bloqueios inconscientes, diante dos quais não basta ser vigilante. Faz-se necessário superá-los conscientemente. Isso envolve refletir sobre o papel das crenças e tradições que pesam sobre nossas vidas.

Em sociedades muito tradicionais é comum o uso da violência e do castigo para resolver problemas, que poderiam ser solucionados através do diálogo. Nesse sentido, pode-se dizer que “o modo mais arcaico de reaver um crédito é a violência contra o devedor” (RICOEUR, 2014, p. 411). Ou seja, mesmo que não haja ódio, desrespeita-se a pessoa do outro. O valor deste é negado ao equipará-lo com o preço de um objeto qualquer, por mais caro que ele seja. Outrossim, “não há objetivo inteligível para o castigo, e sim uma origem tenebrosa” (Ibid., p. 411). Desse modo, o desrespeito em si consiste em violência. Viola-se a dignidade do outro e abre precedente para o ódio. Além disso, dizer não à violência para reaver uma dívida e à inteligibilidade de qualquer objetivo proposto ao castigo significa, em outras palavras, que os fins não devem ser utilizados para justificar os meios.

Parece-nos que o fenômeno da consciência é também intersubjetivo. Ele constitui a identidades, “consciências-de-si” em busca de reconhecimento. Sendo assim, qual a relação entre identidade e reconhecimento?

3.2 Identidade e reconhecimento

Em *Percurso do reconhecimento* (RICOEUR, 2006), enfatiza-se o valor do sujeito na história, pois como acontecimento histórico tal percurso é, ao mesmo tempo, contingência e condição de possibilidade para o reconhecimento mútuo. Desenvolvida em três estudos, essa obra está assim organizada: 1) o reconhecimento como identificação; 2) reconhecer-se a si mesmo; e 3) o reconhecimento mútuo. Estes visam, respectivamente, identificar para distinguir, reconhecer a própria identidade, culminando com a solicitação desta identidade por reconhecimento.

ouvir entre os vivos e garante assim não só a transmissão da sabedoria, como também sua recepção íntima a cada etapa. Essa dimensão, que se pode chamar de *geracional*, é um componente inegável do fenômeno da injunção e mais ainda do da dívida”. Trata-se, nessa perspectiva, de um olhar passivamente retrospectivo. Mas que pode ser racionalizado e superado em seus aspectos negativos.

Trata-se, portanto, de uma tentativa de se apresentar um caminho possível para o “mútuo reconhecimento”. Encontra-se no âmbito do terceiro estudo o cerne da crítica de Paul Ricoeur a Thomas Hobbes, desenvolvida no capítulo anterior, após a qual – não por acaso – se apresenta o reconhecimento mútuo como princípio e ápice da identidade humana:

Quanto à terceira temática colocada sob o título de reconhecimento mútuo, podemos dizer desde já que com ela a questão da identidade atingirá uma espécie de ponto culminante: é nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida. (RICOEUR, 2006, p. 30)

Não obstante a sua complexidade, a sequência lógica e argumentativa dessa obra permite uma compreensão sistemática da evolução conceitual do termo reconhecimento. O autor dialoga com grandes nomes e personagens do pensamento ocidental: Descartes e Kant (Primeiro estudo); Ulisses, Édipo e Aristóteles (Segundo estudo); Hobbes e Hegel (Terceiro estudo). Retomam-se grandes clássicos da Filosofia a partir de questões filosóficas contemporâneas, sendo este um dos grandes méritos do filósofo francês.

Em todo esse percurso, o conceito de identidade é fundamental. O próprio reconhecimento-atestação só é possível entre identidades ou a partir da dialética entre “identidade *idem*” e “identidade *ipse*”. RICOEUR (2006, p. 152) faz questão de evidenciar isso:

Sabemos, desde as primeiras páginas deste livro, que a ideia de reconhecimento possui um vínculo privilegiado com a identidade, quer se trate, como no primeiro estudo, de reconhecimento-identificação de algo em geral ou, na parte do presente estudo consagrada às capacidades individuais, do reconhecimento atestação.

Se reconhecer é identificar e atestar, o reconhecimento mútuo se constitui a partir de um processo dialético e ininterrupto entre identidades. Além disso, segundo GUBERT (2012, p. 39), Ricoeur “propõe uma identidade a partir de dois modos de permanência no tempo, conforme outrora mencionado: o *ipse* e o *idem*”, a partir dos quais o reconhecimento se torna possível. Diante dessa possibilidade, pergunta-se: há diferença entre o reconhecimento “de que” e o reconhecimento “de quem”?

Em nosso entendimento, sim. O primeiro refere-se a objetos; o segundo, a pessoas. Estas expressam reciprocidade; aqueles, apenas passividade. Outro aspecto distintivo nessa comparação é a consciência, presente nas pessoas e ausente nos demais entes. Sem consciência não há reflexividade.

Somente pessoas se identificam e são capazes de identificar racionalmente. Nesses atos, identificações são adquiridas, “uma parcela do outro entra na composição do mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 122). Tratam-se de processos dialéticos, nos quais se constroem identidades mutuamente:

(...) a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações* a valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. O *reconhecer-se-em* contribui para o *reconhecer-se-por...* A identificação com figuras heroicas manifesta claramente essa alteridade assumida; mas está já latente na identificação com valores, que faz pôr uma “causa” acima da própria vida; um elemento de lealdade, de lealismo, incorpora-se assim no caráter e o faz transformar-se em fidelidade, portanto em manutenção de si. (Ibid.)

A necessidade permanente de reconhecer e ser reconhecido evidencia o caráter histórico da construção de identidades. Trata-se de um processo em que fidelidade e criatividade andam juntas. Nessa perspectiva, faz-se necessário possuir uma identidade situada historicamente para que seja reconhecido por outrem. Isso é fundamental para a compreensão do tipo de reconhecimento, aqui entendido, como nossa “identidade mais autêntica”.

O reconhecimento mútuo também equivale a outro processo dialético, envolvendo reflexividade e alteridade. De acordo com GUBERT (2012, p. 71), “o reconhecimento de outrem significa, para o si, o reconhecimento pleno de sua identidade”. Trata-se de uma busca perene, a qual não se traduz necessariamente em luta, pois esta – desde o pensamento hegeliano – “ocupa o lugar do medo da morte violenta na concepção hobbesiana do estado de natureza” (RICOEUR, 2006, p. 165). E como sabemos, nosso filósofo procura se desvencilhar de qualquer tese que apresente luta e violência como base da sociabilidade humana. Por esse motivo, ele tenta ir além da “resposta” dada por Hegel a Hobbes.

Exposta a relação entre identidade e reconhecimento, resta-nos perguntar pela importância do *reconhecer-se a si mesmo*, nesse processo. Pensar a ideia de alteridade pressupõe reflexividade? Por quê?

3.2.1 Autorreconhecimento e alteridade

O ser humano é um “mistério” para si mesmo. Daí o inacabamento do reconhecimento de si. Este, pelo mesmo motivo, necessita do reconhecimento mútuo, do princípio da alteridade, para se aprofundar. Mesmo que a relação com outrem possibilite e interdite o autoconhecimento, trata-se de algo inerente e inescapável à condição humana. Num primeiro

momento, caracteriza-se pela passividade. Entretanto, é principalmente na e pela ação que se reconhece a si mesmo e se deixa ser reconhecido.

O autorreconhecimento envolve o reconhecimento dos próprios limites e capacidades. Com isso, queremos dizer que vícios e virtudes podem coabitar a complexa realidade humana. Se, por um lado, somos capazes de muitas realizações; por outro, enfrentamos diversas limitações internas. A estas, juntam-se ainda interdições externas. Quando se aspira a verdades sobre si mesmo, o resultado não poderia ser outro. Reconhecer isso exige humildade, além de gerar inúmeras responsabilidades. Nessa perspectiva, o reconhecimento de si mesmo se encontra na esfera da fenomenologia do homem capaz.

Deve-se dar ao fenômeno da consciência e à reflexividade a devida importância, pois é sempre na ação consciente e reflexiva que o reconhecimento mútuo se torna possível. Nesse contexto, faz-se necessário reconhecer os avanços que os modernos conquistaram em relação ao pensamento grego antigo:

Se há um ponto no qual o pensamento dos modernos marca um avanço em relação aos dos gregos no que diz respeito ao reconhecimento de si, não é principalmente no plano da temática, o do reconhecimento da responsabilidade, mas no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada nesse reconhecimento. (Ibid., p. 105)

A esse si mesmo reflexivo, como vimos no capítulo anterior, dá-se o nome de “ipseidade”, em contraposição à “mesmidade”. Nesse sentido, a inovação dos modernos é de caráter hermenêutico e se insere no âmbito das filosofias reflexivas. No entanto, nosso filósofo o ressignifica como “hermenêutica do homem capaz”, trazendo para o campo reflexivo a dimensão ético-moral da alteridade:

A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. (RICOEUR, 2006, p. 111)

Nota-se que reflexividade e alteridade participam juntas da constituição da identidade do “homem capaz”. Além disso, tal relação constitui um caminho de mão dupla, que pergunta e responde. Trata-se da relação do si com o si mesmo, que também pode ser chamada de ipseidade ou “alteridade da consciência”. O si, além de ser distinto do outro, percebe nele mesmo uma alteridade, em relação ao mundo externo.

Voltando-nos especificamente para outrem, surgem algumas questões: reconhecer-se no outro, sem reduzi-lo ao mesmo, é uma forma de autorreconhecimento? De que forma isso imputa responsabilidades?

3.2.2 Reconhecer-se no outro

Pode-se dizer que o outro é nosso primeiro espelho. No entanto, as ações e reações alheias além de provocarem nosso autoconhecimento, devem também nos ajudar a compreender o outro sem reduzi-lo ao mesmo. Nas palavras de GUBERT (2012, p. 9), “é em virtude dessa relação originária com o outro, que não apenas coexiste, mas também constitui e é constituído pelo si, que a questão do outro é fundamental para a filosofia de Ricoeur”. Isso se torna mais evidente na importância dada à dialética entre reflexividade e alteridade.

Pressupõe-se a consciência de que o outro, apesar de diferente, também porta dignidade e liberdade. Nesse sentido, “o eu sabe, de antemão, que o outro não é simplesmente um objeto de seu pensamento. Em contrapartida, o outro também percebe a si mesmo como um diverso do eu” (GUBERT, 2012, p. 36). Diversos, mas portadores de igual valor, i. e., semelhantes em dignidade. Além disso, ambos pertencem à constituição comum de sentido e busca por reconhecimento.

Além de reconhecer a alteridade de outrem, torna-se fundamental reconhecer-se como outro frente aos “diferentemente iguais”. Nas palavras de RICOEUR (2014, p. 385), “minha carne só aparece como um corpo entre corpos na medida em que eu mesmo sou outro entre todos os outros”. Portanto, é necessário deixar-se afetar pelo outro, sabendo ser afetado por ele. Noutras palavras, a exterioridade da carne ganha visibilidade a partir desse contato efetivo e afetivo com outrem. Nessa perspectiva,

Uma nova dialética entre Mesmo e Outro é suscitada por essa hermenêutica que, de vários modos, comprova não ser o Outro aqui apenas a contrapartida do Mesmo, mas pertencer à constituição íntima de seu sentido. No plano propriamente fenomenológico, as várias maneiras como o outro do si *afeta* a compreensão de si por si marcam precisamente a diferença entre o *ego* que se põe e o *si* que só se reconhece através desse *afetar-se*. (Ibid., p. 388-389)

Evidencia-se, mais uma vez, o motivo pelo qual Ricoeur prefere a reflexividade do *si* em detrimento da imposição do “eu”. Trata-se de uma escolha muito mais ético-hermenêutica do que propriamente fenomenológica. No tocante à ética, é bastante significativo o reconhecimento da importante participação dos afetos nesse processo de reflexividade,

constituição de identidades e reconhecimento de responsabilidades. Além de não conter a passividade de um espelho, o outro interage afetivamente com o si. Tal interação caracteriza a dupla abertura necessária ao reconhecimento mútuo: *si* e *outrem* rompem a dissimetria originária, através do mútuo afeto. Não obstante, a racionalização dessa aproximação primária é imprescindível para sua manutenção.

É a partir do reconhecimento mútuo que se torna possível *ser-com*? Segundo Paul Ricoeur, sim. Para ele – como demonstrado acima – o reconhecimento mútuo é nossa identidade mais autêntica. Nesse sentido, o *ser-com* visa sempre ao “bem comum”, à superação da dissimetria entre o *eu* e o *outro*. Do mesmo modo, reconhecer-se no outro quebra, pelo menos temporariamente, essa barreira. Isso, contudo, não deve eliminar as diferenças, fundamentais na constituição de identidades.

Faz-se necessário também ressaltar que, por trás da superação dessa dissimetria, encontram-se experiências afetivas, capazes de demonstrar que a sensibilidade humana é tão importante quanto sua racionalidade nesse processo. Nessa perspectiva, a luta pelo reconhecimento ou, como preferimos, o desejo de ser reconhecido transcende a frieza dos cálculos e interesses por meio dessas experiências. Segundo RICOEUR (2006, p. 165),

(...) a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência afetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco.

Não se trata, portanto, de “acontecimento de pensamento”, mas de experiências que nos afetam cotidianamente, como por exemplo, a amizade. Esta, segundo RICOEUR (2014, p. 212), mostra-se “como um ambiente no qual o si e o outro compartilham igualmente o mesmo desejo de conviver”. Esse desejo mútuo de convivência possibilita a superação da lógica de interesses. Assim, o que torna possível reconhecer-se no outro é o reconhecimento desse desejo comum, que os tornam iguais, apesar das diferenças. Além disso,

A semelhança é fruto do intercâmbio entre estima a si e solicitude para com outrem. Esse intercâmbio autoriza a dizer que não posso estimar-me sem estimar outrem *como* a mim mesmo. Como a mim mesmo significa: tu *também* és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de avaliar os objetivos de tua ação e, ao fazer isso, és capaz de estimar-te a ti mesmo assim como eu me estimo. (RICOEUR, 2014, p. 214).

Nota-se a necessidade de se respeitar a dignidade e liberdade do outro, através do reconhecimento de suas capacidades. Se o eu e o outro somos semelhantes, o reconhecimento mútuo também gera autorreconhecimento. Contudo, faz-se necessário ir além dessa relação face a face, “eu-tu”. Surge, então, a partir do princípio da pluralidade, a necessidade de se discutir a ideia de justiça. Esta é mesmo imprescindível para a efetivação do reconhecimento intersubjetivo?

3.2.3 Reconhecimento intersubjetivo e a ideia de justiça

Sabe-se que o reconhecimento intersubjetivo pode ser reduzido ao “face a face” *eu-tu*. Se, por um lado, isso seria reduzi-lo enormemente; por outro, leva-nos a perguntar pelo âmbito comunitário-institucional das relações intersubjetivas. Segundo RICOEUR (2014, p. 214), “o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições”. Sabe-se que o nível institucional é mais amplo e complexo do que o comunitário. Contudo, a ideia de pluralidade é inerente a ambos, fazendo com que o conceito de justiça seja também colocado em discussão. Nessa perspectiva,

Com a ideia de *pluralidade* sugere-se a extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que, como terceiros, ficam fora do face a face entre o “eu” e o “tu”. Mas já de saída o terceiro é, sem jogo de palavras, *terceiro incluído* pela pluralidade constitutiva do poder. (Ibid., p. 216).

Percebe-se que esse processo de inclusão envolve o reconhecimento afirmativo de terceiros. É nesse ponto que a ideia de justiça⁴⁷ se apresenta como imprescindível, tornando necessária a busca de “vida boa” com e para os outros, em instituições justas. Nestas, encontra-se a dimensão do poder, compreendido como “poder-em-com” e não como mera “dominação”.

Nosso filósofo sugere mais uma vez a importância da aproximação entre as tradições teleológica e deontológica. Nesse sentido,

⁴⁷ Segundo RIBEIRO (2016, p. 391), “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”. Esta última dimensão constitui o foco do percurso ricoeuriano, cujo objetivo primeiro é a superação da “negação do reconhecimento”. Assim, “a negação do reconhecimento, o desrespeito, além de ser um ato de profunda injustiça é uma forma opressora de diminuir a capacidade do outro de ter lugar e ser aceito em suas particularidades” (Ibid., p. 393). Contra isso, deve-se potencializar as semelhanças e respeitar as diferenças.

O justo, ao que me parece, volta-se para dois lados: para o lado do bom, marcado pela extensão das relações interpessoais para as instituições, e para o lado legal, em que o sistema judiciário confere coerência e direito de coerção à lei. (Ibid., p. 219)

Compreende-se a ideia de justiça como meio e fim para a tão almejada “vida boa”. Se no primeiro, utiliza-se o sistema judiciário como meio de combate às injustiças; no segundo, visa-se uma vida boa, fundamentada na promoção da justiça. Além disso, esta traz consigo a ideia de igualdade, cuja abrangência vai além das relações face a face, expandindo-a, como vimos, para o âmbito institucional. Isso não significa que não haja injustiças no “face a face eu-tu”. A questão é que, nesse nível, a correção se dá de forma espontânea e menos traumática, sem imposições coercitivas.

Ora, o senso de injustiça não é apenas mais pungente, como também mais perspicaz que o senso de justiça; pois na maioria das vezes a justiça é o que falta, e a injustiça, o que reina. E os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las. É por isso que, mesmo entre os filósofos, é a injustiça que primeiramente põe o pensamento em movimento. (Ibid.)

Assim como a indignação nos leva a agir, o senso de injustiça nos leva a pensar, refletir. Isso se dá não apenas em nível pessoal, mas também institucional. Dentre as inúmeras injustiças, a negação da alteridade tem caráter basilar, do qual se desdobram muitas outras. Sob o ponto de vista ricoeuriano, como demonstramos no Capítulo 2, essa é a grande falha do contratualismo hobbesiano. Tal injustiça, iniciada no plano teórico, provoca diversos desdobramentos práticos, como por exemplo, o abuso de poder, a escravidão e diversos preconceitos.

As instituições, além agir na defesa e promoção da justiça, devem, acima de tudo, combater as injustiças. Sem estas, não haveria necessidade de discutir aquela. No entanto, só se incomoda com as injustiças quem possui o senso de justiça. O problema é que, ao tentarem passar do “senso de justiça” aos “princípios de justiça”, provocaram acentuada formalização da ideia de justiça. Não obstante, deve-se considerar que:

(...) o principal legado da ética à moral é a própria ideia de *justo*, que a partir daí se volta para os dois lados: do lado do “bom” enquanto extensão da solicitude ao “cada um” dos sem-rosto da sociedade; do lado do “legal”, a tal ponto o prestígio da justiça parece dissolver-se na lei positiva. (RICOEUR, 2014, p. 258)

Percebe-se uma clara humanização da ideia de justo, que a põe acima de todo formalismo. Mais do que isso, promove-se uma compreensão equilibrada da ideia de justiça, colocando-a entre o “bom” e o “legal”. Isso, no entanto, foi rompido pela tradição contratualista, que institucionalizou a concepção de justiça, formalizando-a:

A ficção do contrato tem como objetivo e função separar o *justo* do *bom*, substituindo qualquer compromisso preliminar referente a um pretense bem comum pelo procedimento de uma deliberação imaginária. Segundo essa hipótese, é o procedimento contratual que supostamente engendra o(s) princípio(s) de justiça. (Ibid., p. 259)

Essa instrumentalização da ideia de justiça abandonou o equilíbrio da compreensão supracitada. Outrossim, abordagens procedimentais relativizam os princípios de justiça. Abandonam-se as referências a um bem comum *a priori*, em nome da imposição dos princípios legais. Isso é problemático porque nem todas as leis são justas. Além disso, “no plano das instituições, o contrato ocupa o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da moralidade” (Ibid.). Implanta-se uma obrigação fictícia em detrimento do bem comum. Ainda no âmbito dessa reflexão sobre o reconhecimento intersubjetivo e a ideia de justiça, pergunta-se pelos desafios à intersubjetividade, tanto no âmbito prático quanto teórico.

3.3 Desafios à intersubjetividade

Os desafios à intersubjetividade são diversos e complexos. Quando se fala em relações intersubjetivas autênticas, complexificam-se ainda mais. A compreensão desses desafios passa pela relação existir-sentir-agir, culminando com a resignificação ética – pelo pensamento – do conceito de responsabilidade, a qual pressupõe constituição e reconhecimento de identidades, em seus limites e capacidades. *Pathos* e *práxis*, como veremos na próxima seção, constituem a base das relações intersubjetivas.

Em nosso entendimento, o mais básico desafio à intersubjetividade é a dissimetria entre o eu e o outro, cuja superação exige mais que uma simples reciprocidade. Esta, segundo Ricoeur (2006, p. 168), atende esse objetivo sempre de forma inacabada. Concordamos com a interpretação de Gubert, de que “todo o esforço de superação da dissimetria se dá em função de que a reciprocidade é importante enquanto base para a constituição de comunidades históricas baseadas na justiça e em valores comuns” (GUBERT, 2012, p. 52). A base desse processo constitutivo é, indubitavelmente, o reconhecimento mútuo, que se apresenta como

possível e necessário. Percebe-se ainda não se tratar de nenhuma ficção, mas de um projeto historicamente realizável.

Nesse ponto, faz-se necessário tematizarmos com mais profundidade a figura do terceiro, imanente às relações interpessoais ou, como é o caso de valores universais, por exemplo, transcendentais a elas. Com isso, nosso objetivo é despolarizar as relações intersubjetivas. Entrando, portanto, no nível comunitário dessas relações. Segundo GUBERT (2012, p. 56), “para além das relações afetivas e contratuais, situa-se o terceiro nível, comunitário por excelência: o Estado”. Nesse sentido, quando se fala em justiça, o *ego* e o *alter* nunca estão sozinhos. Exigirão sempre a figura de um terceiro, mesmo que seja um teórico observador ou alguém que possa mediar, administrar as desigualdades, sobretudo de pensamento. Do ponto de vista político, esse terceiro é quase sempre o Estado.

O problema é que o Estado nem sempre é justo. O autoritarismo estatal, por exemplo, abandona o nível dialogal da política e acaba caindo nas trilhas obscuras da violência. Esta, sem dúvida, constitui o principal desafio à intersubjetividade, uma vez que pessoas são tratadas como objeto e/ou *meio* e não como *fim* em si mesmas. Para retomar o pensamento kantiano, esta questão levantada por RICOEUR (2014, p. 254) se faz necessária:

Com efeito, o que é tratar a humanidade como *meio*, em minha pessoa e na de outrem, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de pudor na influência, irrompe em todas as formas de violência e culmina na tortura?

Tratar uma pessoa como meio significa objetificá-la, negando-lhe a condição de sujeito. Essa negação constitui violência simbólica extremamente danosa à intersubjetividade. Além disso, concordar com a resposta implícita nessa pergunta, significa compreender a heteronomia como violência. Isso, como fica evidente, no sentido de exercer poder sobre a vontade de outrem, desrespeitando sua liberdade. Nessa perspectiva, como compreender nossa condição de pacientes e agentes?

3.3.1 Práxis e pathos

Não obstante a evidente dissimetria, passividade e atividade são inerentes à existência humana. Segundo RICOEUR (2006, p. 85), “longo é o caminho para o homem que ‘age’ e ‘sofre’ até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem ‘capaz’ de certas realizações”. No processo de reconhecimento os sujeitos assumem papéis ativos e passivos, reconhecem e são reconhecidos. Alhures, afirma-se:

O problema moral, como se dirá adiante, insere-se no reconhecimento dessa dissimetria essencial entre aquele que faz e aquele que padece, culminando na violência do agente poderoso. Ser afetado por um curso de acontecimentos narrados, eis aí o princípio organizador de toda uma série de papéis pacientes, segundo a ação exercida seja uma influência, uma melhoria ou uma deterioração, uma proteção ou uma frustração. (RICOEUR, 2014, p. 151)

Nota-se que toda passividade forçada consiste em violência, em aniquilação do poder e da dignidade de outrem. Este, no entanto, na condição de paciente, pode receber recompensas ou punições. Nesse sentido, ser agente ou paciente não determina, respectivamente, a condição de dominador e dominado. Tais papéis são circunstanciais. Em si mesmos não são nem bons nem maus. O que de fato importa é o reconhecimento ou negação da alteridade de outrem. Deve-se, antes de qualquer outra atitude, respeitar a dignidade e a liberdade⁴⁸ de cada pessoa, em sua individualidade. Feito isso, a condição de agente ou paciente é secundária sob o ponto de vista ético, até porque alternamos esses papéis cotidianamente: ora somos agentes, ora pacientes. Nas palavras de RICOEUR (2014, p. 390-391),

(...) em virtude da reversibilidade dos papéis, cada agente é o paciente do outro. E, sendo afetado pelo *poder-sobre-ele* exercido pelo outro, ele é investido da responsabilidade por uma ação situada de imediato sob a regra de reciprocidade, que a regra de justiça transformará em regra de igualdade”.

Ações recíprocas geram responsabilidades também recíprocas. Essa regra de igualdade evidencia a necessária fundamentação da justiça nas relações intersubjetivas. Se “é belo e bom o poder agir” (RICOEUR, 2006, p. 160), encontra-se no campo ético do “bem viver” a problemática da ação. Nessa perspectiva, agir é se reconhecer como ser capaz de certas ações e, ao mesmo tempo, lidar com as responsabilidades que elas provocam. Trata-se de transformar capacidades abstratas em ações concretas.

⁴⁸ A respeito do conceito liberdade, é muito interessante a distinção, entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva”, proposta pelo filósofo I. Berlin e apresentada por RICOEUR (2006, p. 155): “Tomada em sentido negativo, a liberdade consiste na ausência de entraves que um outro indivíduo e principalmente o Estado podem impor a um indivíduo: é à liberdade tomada nesse sentido que estão ligados os direitos civis (de opinião, de reunião, de propriedade etc.); em seu prolongamento está situada a corrente “libertariana”. Considerada em termos positivos, a liberdade representa tudo aquilo que uma pessoa, levando-se tudo em conta, é capaz ou incapaz de realizar. Ainda que esta liberdade pressupunha a precedente, ela acrescenta a ela a capacidade de uma pessoa ter a vida que escolher”. Em outras palavras, o primeiro sentido é marcado por um comportamento passivo; enquanto o segundo, caracteriza-se por uma conduta ativa. Apesar dessa distinção, ambos são complementares e, acima de tudo, necessários.

Sabe-se que todo ser sofre algum tipo de ação. Esta, no entanto, não é comum a todos os seres. Basta existir para ser capaz de agir?

3.3.2 Do existir ao agir

A existência torna o ser humano apenas capaz de certas ações. Estas, portanto, são fruto da liberdade, consciência e responsabilidade dele, enquanto agente. Faz-se necessário esclarecer que a “responsabilidade moral” pressupõe consciência e liberdade. A coação violenta, por exemplo, pode tirá-las do agente. Por essa razão, é tão importante perguntar pelas intenções que motivaram cada ação. De acordo com RICOEUR (2014, p. 88), “mencionar o motivo é mencionar também o agente”. Contudo, devemos também reconhecer o caráter paradoxal e estranho dessa inevitável relação:

Por um lado, a procura do autor é uma busca terminável que se detém na determinação do agente, geralmente designado por seu nome próprio: “Quem fez isso? Fulano”. Por outro lado, a procura dos motivos de uma ação é uma busca *interminável*, visto que a cadeia das motivações se perde na bruma das insondáveis influências internas e externas: a psicanálise tem relação direta com essa situação. (Ibid.)

Mesmo quando os motivos não são internos ao autor de determinada ação, aqueles estão – direta ou indiretamente – ligados a este. Há uma cadeia de motivações que se enraízam no âmbito subjetivo e perpassam todo o plano intersubjetivo. Se, por um lado, é possível conhecer o agente sem reconhecer os reais motivos de sua ação; por outro, contudo, é pouco provável conhecer os verdadeiros motivos de uma ação sem o conhecimento de seu agente. Com este, geralmente, encontram-se aqueles.

Indubitavelmente, é a partir do fenômeno da existência que tudo começa. A partir dele, desdobra-se o dinamismo ético do agir. Este, ao seguir o percurso do reconhecimento, deve ter como télos uma “vida boa com e para os outros em instituições justas”.

Passar da mera existência à ação, por mais automático que possa parecer, envolve nuances da instigante relação entre o agente e suas ações. O que estas podem nos ensinar sobre aquele? Segundo RICOEUR (2014, p. 41), “ação e agente pertencem a um mesmo esquema conceitual, que contém noções como circunstâncias, intenções, motivos, deliberação, impulso voluntário ou involuntário, passividade, coerção, resultados desejados etc.” Tudo isso é muito complexo, no sentido etimológico de “tecido junto”. Requer, portanto, análise e investigação sensatas, antes de qualquer julgamento.

Diante dos mais diversos atos, tende-se a perguntar “quem” o praticou, “por que” e “como” o fez. Noutros termos, “a ação é aquele aspecto do fazer humano que incita à narrativa. Por sua vez, é função da narrativa determinar o ‘quem da ação’” (Ibid., p. 42). Por conseguinte, na passagem do existir ao agir, forma-se “identidade narrativa”, tornando o agente responsável pelos seus atos. Em que sentido podemos falar de uma ética da responsabilidade?

3.3.3 Por uma ética da reponsabilidade

Autores de quaisquer ações devem se comprometer com suas consequências. Sendo assim, precisam responder por elas. Nesse sentido, constatamos a importância e necessidade de uma ação sensata, compreendendo por esta, “a ação pela qual seu autor se reconhece responsável” (RICOEUR, 2006, p. 104). Por isso, defendemos aqui a pertinência de uma ética da responsabilidade, que seja autocrítica e sempre aberta às transformações históricas da humanidade. Nessa perspectiva, a ideia de ipseidade é, mais uma vez, imprescindível. Esse “si mesmo reflexivo”, ao ser capaz de manter a própria identidade apesar das mudanças espaço-temporais, torna o ser humano capaz de responder pelos seus atos, não simplesmente por “caprichos” pessoais, mas principalmente por respeito a *outrem*.

Ser eticamente responsável não significa imunidade à mudança. Essa é a razão pela qual o “si mesmo reflexivo” ou ipseidade é tão importante quando se pensa uma ética da responsabilidade. A partir da ideia de promessa, revela-se a capacidade humana de responder pelos próprios atos. Segundo tese defendida por RICOEUR (2006, p. 107-108),

(...) existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do “reconhecimento da responsabilidade” atribuído aos agentes da ação pelos gregos, de Homero e Sófocles a Aristóteles: ao reconhecer ter cometido um determinado ato, os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de cometê-lo. A grande diferença entre os antigos e nós é que levamos ao estágio reflexivo a junção entre atestação e o reconhecimento no sentido do “considerar verdadeiro”.

Falar em responsabilidade pelo outro torna inseparáveis outros dois conceitos: autonomia e alteridade. O mesmo princípio motivador interno ao agente (autonomia); encontra-se na pessoa do paciente (atrelado à alteridade). Noutras palavras, se reconheço a alteridade de outrem, devo também reconhecer sua autonomia. Não obstante, pode-se perguntar: *se o princípio que nos “obriga” a ser responsável pelo outro se encontra neste, não se trata de uma norma heterônoma?* Nossa resposta é negativa, pois para ser reconhecido tal princípio precisa passar pelo crivo da Razão. Além disso, reflete Ricoeur, “as intencionalidades que

visam outro enquanto estranho, ou seja, outro que não eu, ultrapassam a esfera do próprio na qual, porém, se enraízam” (RICOEUR, 2014, p. 394). Ir “além de si” não significa “tirar de si” suas raízes. Nesse sentido, ao ultrapassarmos o âmbito subjetivo, através da Razão, mantemos nosso ponto de partida na subjetividade, enquanto “sujeito pensante”.

O problema ético da responsabilidade retoma a questão do “ser-com”, acrescentando-lhe a perspectiva ética que possibilita “*visar à verdadeira vida com e para o outro em instituições justas*” (RICOEUR, 2014, p. 197). Assim, a efetivação do reconhecimento mútuo se dá não por ser “agradável” ou “útil”, mas por ele ser eticamente bom, aqui entendido como desinteressado e racional. Mais uma vez, endossamos a pertinência da aproximação – promovida por Ricoeur – das tradições teleológica e deontológica, na qual se vislumbrou uma “vida boa” com e para os outros em instituições justas. Nesse sentido, “a própria ideia de uma vida boa lembra que o eu não é simplesmente um ego isolado” (PELLAUER, 2009, p. 145). Noutros termos, é através do reconhecimento mútuo, nossa identidade mais autêntica, que o ser humano se realiza plenamente, como agente teleologicamente responsável por suas ações e deontologicamente comprometido com os deveres comuns a todos os homens. Assume-se como autor, sujeito responsável, uma vez que:

A ideia de responsabilidade subtrai a de imputabilidade à sua redução puramente jurídica. Sua principal virtude é salientar a alteridade implicada no dano ou no prejuízo. Não que o conceito de imputabilidade seja estranho a essa preocupação, mas a ideia de infração tende a dar como contrapartida ao contraventor apenas a lei que foi violada. (RICOEUR, 2006, p. 121)

Responsabilizar-se por outrem pressupõe reconhecer sua alteridade. Sendo assim, violentar uma pessoa fere-a, antes mesmo de infringir qualquer norma jurídica relativa àquele tipo de violência. Mesmo que tal norma ainda não exista, a alteridade a ser reconhecida é sempre pressuposta. Nessa perspectiva, as leis devem pressupor o valor intrínseco da pessoa humana, em sua dignidade e autonomia. Trata-se de um caminho possível e necessário para que tenhamos uma “vida boa com e para os outros em instituições justas”. De certa forma, os planos jurídico e moral se diferem e se enriquecem mutuamente. O primeiro se faz necessário, quando o segundo não é reconhecido e respeitado por todos. De acordo com RICOEUR (ibid., p. 122),

No plano jurídico, declara-se o autor responsável pelos efeitos conhecidos ou previsíveis de sua ação, e entre estes os danos causados no entorno imediato do agente. No plano moral é pelo *outro homem*, outrem, que se é considerado responsável. Em virtude desse deslocamento de ênfase a ideia

do outrem vulnerável tende a substituir a de dano cometido na posição de objeto de responsabilidade.

Essa distinção, além de pertinente, é bastante clara. Se no plano jurídico, o foco da responsabilidade está nos efeitos da ação, no plano moral, ser responsável pelo outro é, antes de tudo, reconhecer sua alteridade. Desse modo, os princípios éticos e os valores morais devem preceder e fundamentar as normas jurídicas.

CONCLUSÃO

Nossa investigação visou à compreensão e demonstração do sentido e fundamentação da crítica de Paul Ricoeur à falta de alteridade no contratualismo hobbesiano. Para tanto, debruçamo-nos sobre a obra *Percurso do reconhecimento* (2006), levando-se em conta o contexto geral de seu pensamento e as interpretações feitas por alguns de seus principais comentadores. Também investigamos o pensamento de Thomas Hobbes, particularmente sua obra *Leviatã* (1974), alvo da crítica ricoeuriana.

A confrontação dessas obras nos mostrou a complexidade do estudo simultâneo de pensadores tão peculiares e distantes temporalmente. Como ponto comum entre eles, destaca-se apenas o horizonte ético-político da sociabilidade humana. Enquanto Hobbes a fundamenta no “medo da morte violenta”, que provoca o surgimento do Estado civil, Ricoeur o faz a partir do princípio alteridade, base do reconhecimento mútuo.

Assumindo termos aristotélicos, afirmamos que no pensamento ricoeuriano o *princípio-alteridade* corresponde à *causa eficiente* e o *reconhecimento mútuo* à *causa final* do agir ético. Sem o primeiro, portanto, o segundo perderia autenticidade, uma vez que seu ponto de partida seria fundamentado estratégica e unicamente em interesses, mesmo que recíprocos. Isso, contudo, não nega completamente a possibilidade de laços sociais duradouros. Apresenta-se apenas a fragilidade de seus fundamentos.

Neste nosso percurso, demonstrou-se a fragilidade da sociabilidade desprovida de alteridade. Com isso, não pretendíamos refutar completamente o contratualismo hobbesiano, mas apenas apresentar seus limites, à luz da crítica ricoeuriana. Outrossim, investigamos as consequências práticas desses limites nas relações interpessoais fundamentadas nas ideias dessa teoria. Constatou-se que a maioria das pessoas cumpre as leis, não por considerá-las razoáveis (por convicção), mas por medo das punições impostas aos seus infratores (por coerção) e/ou para atender a expectativas alheias.

Constata-se também que o “contrato social”, nos moldes defendidos pelo “pai da política moderna”, dá a falsa impressão de saída de si mesmo dos indivíduos, que na verdade se voltam para seus próprios interesses. Além disso, a redução dos vínculos humanos a bases puramente contratuais e/ou naturalistas retira o valor moral da sociabilidade. Em contrapartida, relações intersubjetivas baseadas na alteridade, por exemplo, significam ir além desse mecanicismo calculista e de interesses.

Pode-se dizer que a crítica ricoeuriana não visou à refutação total do contratualismo hobbesiano, mas demonstrar sua fragilidade. Carente de outro fundamento equivalente, a sociabilidade humana se torna insustentável sem a dimensão ética da alteridade. Essa foi a grande falha de Hobbes, segundo o filósofo francês.

Vale destacar que a demonstração da fragilidade de um contratualismo desprovido de alteridade foi a hipótese fundamental de nossa pesquisa. Esperamos ter conseguido demonstrá-la com êxito. Buscamos evidenciar que, na visão de Ricoeur (2006), a deficiência desse contratualismo se encontra em sua dependência de um poder totalmente exterior, alheio ao princípio ético da alteridade.

Ricoeur (2006) compreende que há níveis de reconhecimento. Estes seguem um percurso não-linear, cujo ápice é o reconhecimento mútuo, “nossa identidade mais autêntica”. Há uma clara tentativa de se mostrar que o ser humano é capaz. Não importa se a maioria das pessoas constrói suas relações com base em uma “lógica” de cálculos e interesses. O mais importante é compreender, sob outros pontos de vista, como e por que as relações humanas podem ser muito mais profundas. Percebe-se uma evidente preocupação com o aspecto qualitativo e não tanto com a feição quantitativa dessas relações. Assumimos, com Ricoeur, o compromisso de investigar modos mais elevados e profundos de sociabilidade. Com isso, questionamos as formas niveladas e superficiais, dentre as quais se encontra a proposta hobbesiana. Diante dessa oposição, não apenas teórica, concluímos ser o reconhecimento mútuo, fundamentado pela alteridade, seu modelo mais autêntico.

Nesse ponto, Ricoeur é profundamente aristotélico, no sentido de apresentar um *télos* a ser buscado. Por outro lado, ele também recorre à deontologia kantiana, principalmente, à ideia contida na “segunda formulação” do imperativo categórico. A partir dessa improvável aproximação, possibilita-se a formulação daquilo que ousou chamar “tripé” do pensamento ético-moral ricoeuriano: alteridade, respeito e reconhecimento mútuo. Este compreendido como *télos* do reconhecimento e efetivação daqueles, respectivamente.

Desde o resumo biográfico-intelectual que fizemos dos dois autores na introdução deste trabalho, ficaram evidentes tanto as diferenças entre eles quanto a íntima relação envolvendo vida e obra de ambos. Nesse sentido, destacam-se a questão do medo, por parte de Hobbes, e a da capacidade de diálogo, em Ricoeur. Esses dois aspectos apareceram ao longo deste trabalho, seja em análises explícitas ou nas entrelinhas. Além disso, destacamos que no

âmbito da “razão prática” é preferível a positividade do diálogo à negatividade do medo. Este abre caminho para a reciprocidade; aquele, por seu turno, favorece a mutualidade.

A exposição conceitual feita no primeiro capítulo, além de relacionar nossos dois conceitos-chave, preparou o terreno para os verticalizarmos, visando à efetivação de novas relações. Além de encarar a polissemia do termo alteridade, tivemos que compreender os diferentes níveis de reconhecimento, fazendo as articulações exigidas pelos contornos e objetivos deste trabalho. Não pretendíamos esgotar a relação entre alteridade e reconhecimento mútuo, mas demonstrar a importância daquela na fundamentação deste. Além de fazer isso positivamente, evidenciamos a fragilidade da sociabilidade humana, desprovida desse princípio, a qual pode tanto cair na mera reciprocidade quanto na completa negação do outro.

Nessa perspectiva, não refutamos completamente o ponto de vista hobbesiano, mas buscamos, com honestidade intelectual, apresentar seus limites. Destes, além da carência do princípio alteridade, destaca-se a não fundamentação ética da política. Complementarmente, investigamos as consequências práticas desses mesmos limites nas relações interpessoais, baseadas ou simplesmente inspiradas no contratualismo hobbesiano.

A centralidade do Segundo Capítulo se destacou pela exposição do cerne de nossa crítica. Nele, relacionamos o conceito de *alteridade* ao de “*ser-com*” (proposta ricoeuriana), diferenciando-o de “*ser-entre*” (evidente no contratualismo hobbesiano). A partir dessa oposição fundamental, atingimos o ápice do “debate” entre nossos autores. Suas principais teses a esse respeito foram analisadas e colocadas frente a frente: “alteridade” e “medo da morte violenta” “reconhecimento mútuo” e “estado de natureza”.

Ao perguntarmos pela possibilidade de um contratualismo sem alteridade, constamos a fragilidade desse empreendimento, uma vez que seu principal fundamento é a racionalidade estratégico-instrumental, marcada por um voluntarismo virtualmente arbitrário.

Consideramos que uma contribuição que pudemos dar a essa discussão foi, aproveitando a riqueza da língua portuguesa, propor uma ideia mediano-alternativa entre *ser-com* e *ser-entre*: o *estar-com*. Trata-se de uma posição transitória, que não chega à virtuosidade do primeiro, mas também não cai na superficialidade do segundo. Estabelecem-se laços temporários que podem se fortalecer, tornando-se perenes ou se enfraquecerem rumo à dissolução. Por conseguinte, desconsiderar a dinamicidade e as contradições da vida humana seria um erro.

Devido a essa complexidade, fez-se necessário pensá-la sob pontos de vista diversos, convergentes e/ou divergentes. Nesse sentido, destacamos o fato de Ricoeur enriquecer seu pensamento com teses críticas e/ou complementares às suas.

Além disso, propusemos um esboço metodológico fundamentado nas seguintes palavras-chave: *sentir-pensar-dialogar-agir*. Trata-se de uma tentativa de superação da aparente cisão entre razão e afeto. Nessa perspectiva, sentimentos como a simpatia (*sentir-com*) constituem o primeiro e, por isso mesmo, imprescindível passo desse processo. Sem se colocar no lugar do outro, não é possível compreender (*pensar*) sua alteridade. Como todo *diálogo* pressupõe compreensão, aquele não é possível sem esta. Por fim, a *ação* em prol do reconhecimento mútuo torna-se mais eficaz, quando os três primeiros passos são realizados corretamente.

A relação entre identidade e reconhecimento, iniciada no primeiro capítulo e aprofundada no terceiro, constituiu um grande desafio, apesar de ser central para Ricoeur. Buscamos ressignificar o conceito de *alteridade* a partir da tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*, assumindo o *reconhecimento mútuo* como nossa “identidade mais autêntica”. Partimos da ligação supracitada, insistentemente desenvolvida por Ricoeur, passando pela dialética entre *ipseidade* e *alteridade*. Com isso, visamos à responsabilidade como conceito-chave da “proposição” final desta dissertação.

Em suma, as partes mais propositivas de nosso trabalho visaram à apresentação de algo atingível e praticável. Outrossim, em consonância com o pensamento ricoeuriano, buscamos propostas humanamente dignas. Distanciamos-nos de questões puramente abstratas, bem como de cristalizações dogmáticas. Nossos exemplos, fictícios ou reais, foram postos como convite ao pensar, como abertura a outras interpretações: por parte dos leitores e avaliadores deste trabalho e/ou por nós, em estudos futuros.

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia do autor

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

_____. **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. Paris: UNESCO, 2004.

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

_____. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Outramente**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Amor e justiça**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

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

Bibliografia secundária

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (org.). **História argumentada da filosofia moral: A felicidade e o útil**. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

CANTO-SPERBER. (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. 2. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

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

GENTIL, H. S. **Paul Ricoeur: A presença do outro**. *Mente, Cérebro e Filosofia*. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.

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

GUBERT, Paulo G. **Alteridade e reconhecimento mútuo em Ricoeur**. 2012. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências sociais e humanas, Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2012.

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

_____. Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur. **Thaumazein: revista on-line de filosofia**, Santa Maria-RS, ano IV, n. 7, p. 73-89, jul. 2011. Disponível em: <<http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Org.). **Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

PLLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

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

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política. **Revista Síntese**. v. 43, nº 137, p. 387-400. set./dez. 2016.

SAAVEDRA, Giovani A.; SABOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos sobre o reconhecimento. **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 386-401, set./dez. 2009.

VILLELA-PETIT, M. P. Perspectiva ética e busca de sentido em Paul Ricoeur. **Revista síntese**, v. 34, n. 108, p. 5-20. 2007.

Bibliografia complementar

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Col. Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DRAWIN, Carlos Roberto. A problemática filosófica do no pensamento de Paul Ricoeur. **Síntese**. v. 43, nº 137, p. 443-473, set./dez. 2016.

FRATESCHI, Y. Adario. **Hobbes: a instituição do Estado**. In: Vinicius Berlendis Figueiredo. (Org.). *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Editora Berlendis, 2007, v.2, p. 46-76.

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

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Col. Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

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

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

KANT, I. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LOPES, Jecson Girão. Thomas Hobbes: a necessidade da criação do estado. **Griot – Revista de filosofia**, Amargosa-BA, v. 6, n. 2, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.ufrb.edu.br/griot>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **Para além da fragmentação: Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002.

RIBEIRO, Renato J. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

ROSSATTO, N. D. Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur. **Mente, Cérebro e Filosofia**. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.

TAYLOR, Charles. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.

_____. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações. 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. In: Vaz, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy; Loyola, 2002. p. 183-202.

_____. **Antropologia filosófica 2**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Escrito de Filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Escrito de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escrito de Filosofia V: introdução à ética filosófica 2**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Além da modernidade. **Síntese Nova Fase**, v.18, nº53, p.241-254, abr./jun.,1991.

_____. Ética e razão moderna. **Síntese Nova Fase**. v. 22, nº 68, p. 53-85, jan./mar., 1995.