

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ALTERIDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO EM
RICOEUR**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Paulo Gilberto Gubert

Santa Maria, RS, Brasil

2012

ALTERIDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO EM RICOEUR

Paulo Gilberto Gubert

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS, Brasil

2012

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Gubert, Paulo Gilberto
Alteridade e reconhecimento mútuo em Ricoeur / Paulo
Gilberto Gubert.-2012.
81 f.; 30cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012

1. Filosofia 2. Fenomenologia 3. Ética 4. Alteridade
5. Reconhecimento I. Rossatto, Noeli Dutra II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

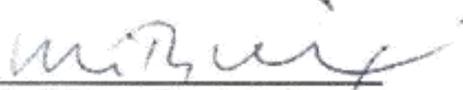
A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

ALTERIDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO EM RICOEUR

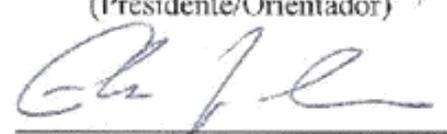
elaborada por
Paulo Gilberto Gubert

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:



Noeli Dutra Rossatto, Dr.
(Presidente/Orientador)



Elsio José Corá, Dr. (UFFS)



Silvestre Grzybowski, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 27 de julho de 2012.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Noeli Dutra Rossatto por ter aceitado orientar essa pesquisa, por todo o auxílio, pelas conversas e pelas contraposições que em muito contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores Elsio José Corá e Silvestre Grzibowski por aceitarem compor a banca examinadora.

Aos meus pais e irmãos que sempre me incentivaram para que eu pudesse prosseguir com minha formação acadêmica.

À Andréia e ao Lucas, pessoas especiais com as quais compartilho minha vida.

Ao Gefferson e ao Angelo pelo apoio e pela amizade.

Ao Rafael Estran pelo auxílio e pela amizade.

Aos amigos e colegas, especialmente aos que conheci durante o mestrado.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por financiar a pesquisa.

A ideia de que a dádiva deve ser retribuída pressupõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e este gesto em retorno deve confirmar-me a verdade de meu próprio gesto. É por isso que não damos para recebermos, mas para que o outro dê por sua vez; dessa forma, os homens dão testemunho uns aos outros de que eles não são coisas.

(Claude Lefort)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

ALTERIDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO EM RICOEUR

AUTOR: PAULO GILBERTO GUBERT

ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de julho de 2012.

Desde uma perspectiva fenomenológica, investigam-se os conceitos éticos de alteridade e de reconhecimento mútuo na obra de Paul Ricoeur. Em primeiro lugar, mostra-se que, depois de destacar o papel central do outro no conceito aristotélico de amizade e na segunda formulação do imperativo categórico kantiano, Ricoeur sugere a sabedoria prática como ponto de equilíbrio entre a tendência teleológica e a deontológica. Em segundo lugar, com base na abordagem fenomenológica, demonstra-se que a polarização radicalizada nos termos *ego* e *alter ego* é inválida na medida em que não leva à valorização da singularidade do outro. Da relação entre a ética do respeito e a fenomenologia da simpatia, resulta que é preciso situar o caráter histórico e antropológico da alteridade, firmado mediante os conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento. Por último, evidencia-se que a luta, a violência e o desprezo constituem formas de reconhecimento do outro, que negam a alteridade e ocultam o desejo de solidão mediante a sua morte. Como alternativa ao reconhecimento pela luta, apresenta-se o modelo de reconhecimento pacífico que se estabelece por meio da generosidade e da gratidão, próprios da dinâmica da troca de dons.

Palavras-chave: Ética. Fenomenologia. Alteridade. Reconhecimento mútuo. Dom.

ABSTRACT

Master's Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

ALTERITY AND MUTUAL RECOGNITION IN RICOEUR

AUTHOR: PAULO GILBERTO GUBERT

ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Date and Place of Defense: Santa Maria, July 27, 2012.

From a phenomenological perspective, is investigated the ethical concepts of alterity and mutual recognition in the work of Paul Ricoeur. In the first place, it's shown that, after pointing out the central role of the other in the Aristotelian concept of friendship and the second formulation of Kantian's categorical imperative, Ricoeur suggests the practical wisdom as a point of balance between the teleological tendency and deontological. In the second place, based on the phenomenological approach, it is demonstrated that the radical polarization in terms *ego* and *alter ego* is invalid insofar that it does not lead the valorization of other's uniqueness. From the relationship between the ethic of respect and sympathy of the phenomenology, results that is necessary situate the historical character and anthropological of the alterity, firmed by the inherent conflicts in the struggle for recognition. Finally, it is evident that the struggle, the violence and the disregard are forms of recognition of someone that deny the alterity and conceal the desire for solitude through his death. As an alternative to the recognition for the struggle, is presented a model of peaceful recognition that is established through the generosity and gratitude, inherent of the dynamics of exchange of gifts.

Keywords: Ethics. Phenomenology. Alterity. Mutual recognition. Gift.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
2 VIVER BEM COM E PARA O OUTRO: A ÉTICA, A MORAL E A SABEDORIA PRÁTICA	12
2.1 A perspectiva ética	12
2.2 A solicitude	15
2.3 A autonomia	17
2.4 O vínculo entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico	19
2.5 A convicção	21
2.6 Autonomia e contextualismo	28
3 A ALTERIDADE DO OUTRO: IMPLICAÇÕES ÉTICO-FENOMENOLÓGICAS	30
3.1 A relação do si com o diverso de si	30
3.2 A fenomenologia da empatia	31
3.3 O <i>alter ego</i>	35
3.4 O totalmente outro	39
3.5 A fenomenologia da simpatia	43
3.6 A justificação crítica da simpatia: o respeito	44
3.7 O respeito como sentimento: a simpatia	47
4 O RECONHECIMENTO MÚTUO: MUTUALIDADE E RECIPROCIDADE	51
4.1 A mutualidade e a reciprocidade	51
4.2 O estado de natureza enquanto negação do reconhecimento	52
4.3 A luta por reconhecimento	54
4.4 A fenomenologia do desprezo	56
4.5 <i>Ágape</i> : generosidade versus equivalência	60
4.6 A regra de reciprocidade	62
4.7 O reconhecimento mútuo simbólico	65
4.8 Do reconhecimento mútuo à alteridade	71
5 CONCLUSÃO	75
REFERÊNCIAS	79
Bibliografia principal	79
Bibliografia secundária	79

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da pesquisa é apresentar os conceitos de alteridade e de reconhecimento mútuo e demonstrar como eles se interpenetram e se complementam nos textos ricoeurianos. Para tanto, primeiramente é preciso salientar que Ricoeur apresenta três tipos de alteridade. 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. De acordo com o propósito da pesquisa, será desenvolvida somente a alteridade do estranho, do próximo, da relação com o outro humano, pois é esta que parece estabelecer um vínculo direto com o reconhecimento mútuo.

O segundo ponto fundamental a ser apresentado é a diferença que Ricoeur estabelece entre si e 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. Nesse caso, 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.

Por conseguinte, ressalta-se a relevância na filosofia ricoeuriana do si no que concerne à questão fundamental do outro. No prefácio de *O si-mesmo como um outro*, o autor defende a necessidade de buscar uma reafirmação do si mesmo, de tal forma que não aconteça nem uma exaltação e nem uma humilhação do si, como se pode verificar nas filosofias do cogito e do anti cogito. As filosofias do cogito são as que tiveram início a partir do texto *Meditações metafísicas* de Descartes, formando a corrente do idealismo que perpassa I. Kant, J. Fichte e culmina com o texto *Meditações cartesianas* de E. Husserl. O cogito cartesiano é o princípio fundador das filosofias egológicas. Trata-se um eu exaltado a ponto de perder a relação interlocutória com os outros, com sua própria historicidade e responsabilidade. Por outro lado, Ricoeur afirma que a filosofia do anti cogito está desenvolvida de forma mais explícita e virulenta nos textos *O nascimento da tragédia e Fragmentos finais*, de F. Nietzsche. No segundo texto, Nietzsche afirma que a origem de todas as “coisas” é obra dos que pensam, imaginam, inventam. Então, até mesmo o sujeito é criado como todas as outras coisas (1997, p. 92). Nesse sentido, Ricoeur assinala que Nietzsche, no exercício da dúvida hiperbólica, se

torna ele próprio o gênio maligno, denunciando a maior ilusão que ele percebe no cogito. Esta ilusão se caracteriza por uma inversão de causas e efeitos, uma vez que, no cogito, o eu é o efeito e não a causa do pensamento.

Ricoeur, por sua vez, não pretende estabelecer uma nova forma de exaltação, nem de destituição do si. Ele defende a tese de um si que é um cogito quebrado (*brisé*) ou ferido (*blessé*); ou seja, um cogito que é constituído, atravessado pela alteridade, tornando-se assim, um sujeito entre outros sujeitos. É nesse sentido que Ricoeur reafirma a existência de um sujeito. Gentil esclarece que “só poderemos compreender o que é o sujeito humano se compreendermos de que maneira esse outro está presente nele de forma assim tão íntima” (2008, p. 09). Portanto, não se trata mais de um cogito que busca em si os fundamentos do conhecimento, do mundo, de Deus, de si mesmo e até do outro. Trata-se de um sujeito que se reconhece com e para o outro; é um si mesmo como um outro.

Ademais, de acordo com esta perspectiva ricoeuriana, fica evidente que o sujeito não vive sozinho no mundo ou isolado numa ilha distante, a exemplo do personagem principal da obra literária de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. Do contrário, o sujeito ricoeuriano vive e convive com outros que podem estar próximos ou distantes, em uma relação que envolve tempo e espaço. No tempo: “meus antecessores, para com os quais tenho uma dívida que devo reconhecer; meus sucessores, que devo levar em consideração nas consequências de minhas ações, e, portanto, em minhas deliberações e decisões” (GENTIL, 2008, p. 07). No espaço: “meus contemporâneos, próximos e distantes, da intimidade do amor à impessoalidade do anonimato, passando pela pessoalidade da amizade” (GENTIL, 2008, p. 07).

Nesse sentido, é preciso salientar que o projeto personalista de E. Mounier também exerce influência sobre o pensamento de Ricoeur. Mounier afirma, em seu texto *O personalismo*, que “pessoa não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súpula, poderia ser inventariada, mas é, exatamente, o não inventariável” (1964, p. 84). Ricoeur, em seu texto *Refléxion faite*, preserva o conceito mounieriano de pessoa, acrescentando o dado fundamental de que cada pessoa está em uma constante abertura ao diálogo com o outro (CORÁ, 2010, p. 95).

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. Nesse sentido, esta pesquisa apresenta como pano de fundo o problema do outro, discutindo a ética, a alteridade e o reconhecimento mútuo, por meio de três capítulos distintos, porém complementares.

No primeiro capítulo, investiga-se a questão do outro, em que Ricoeur parte da perspectiva da ética aristotélica, ou seja, da vida boa com e para os outros nas instituições justas. Neste ponto, o conceito de amizade entre indivíduos, que se desejam o bem mutuamente, proposto por Aristóteles, é enfatizado por Ricoeur como uma forma de reconhecimento – mesmo que insuficiente – da alteridade do outro. Em segundo lugar, cabe à norma moral, a partir da universalidade proposta por Kant na segunda formulação do imperativo categórico, assegurar que o outro seja tratado como pessoa (fim) e não como coisa (meio); ou seja, não se deve utilizar o outro como meio para atingir os fins que interessam meramente ao si. A sabedoria prática representa, neste contexto, uma tentativa de equilíbrio que busca salvaguardar ambas as propostas – a teleológica e a deontológica. Para tanto, o autor salienta que os conflitos gerados pela universalidade da norma moral deverão ser prudentemente analisados a partir da singularidade de cada caso e de cada sujeito envolvido.

No segundo capítulo, de caráter ético-fenomenológico, objetiva-se salientar as dificuldades da fenomenologia em tentar explicar a existência do outro através de seus modos de aparecer. Trata-se das fenomenologias da simpatia. Nesse sentido, Ricoeur considera que nem Husserl, nem Lévinas ofereceram uma resposta satisfatória. Enquanto o primeiro mantém o *ego* na subjetividade transcendental, da qual deriva o *alter ego*, o segundo aposta na radicalidade do totalmente outro, definido pela exterioridade de um eu separado do outro. Como alternativa de resposta às fenomenologias da simpatia, serão apresentadas as primeiras conclusões do autor em seu texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, no qual a discussão se estabelece entre Husserl e Kant. Neste texto, Ricoeur defende que “não se dá fenômeno sem ‘alguma coisa’ que aparece” (2009, p. 331); e que, neste caso, não se trata de uma coisa, mas de alguém. Nesse sentido, a ética do respeito significa apenas uma tomada de posição diante do outro, que necessariamente deve buscar o complemento da fenomenologia da simpatia, no sentimento e na ação. A ação, por sua vez, situa os sujeitos na história por meio dos conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento, conforme descreve Hegel. Sendo assim, para Ricoeur, a luta assegura simultaneamente “o momento dialético e o momento histórico que faltam tanto à ética do respeito como à fenomenologia da simpatia” (2009, p. 328).

O terceiro capítulo é pautado pelo tema do reconhecimento mútuo. A dialética entre reflexividade e alteridade, desenvolvida por Ricoeur no *Percurso do reconhecimento* visa assegurar que tanto o si quanto o outro sejam reconhecidos mutuamente, não obstante a realidade cotidiana de conflitos em que ambos se situam. Nesse sentido, o autor avalia que a luta por reconhecimento hegeliana ambiciona oferecer um fundamento moral capaz de refutar

a negação do reconhecimento por meio da violência e do medo que caracterizam o estado de natureza hobbesiano. Contudo, até mesmo a reconstrução e atualização apresentada por A. Honneth – do problema hegeliano do reconhecimento – recai em uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de solucionar o problema da luta infundável. Disso resulta a questão da oposição de consciências, que se reconhecem somente ao negarem umas às outras. Segundo Ricoeur, por detrás desta negação está oculto um desejo de solidão mediante a morte do outro (2009, p. 319). Neste contexto, portanto, a oposição é a característica principal da alteridade. Por conta disso, Ricoeur apresenta sua tese de que “a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco” (2006, p. 165). Nesse sentido, as experiências de reconhecimento pacífico, delineadas pelo caráter desinteressado do ágape, representarão uma tentativa de solução ao enigma da retribuição da economia do dom, conforme apresentado, mas não solucionado, por Marcel Mauss. Para Ricoeur, quando se trata da troca de dons, a lógica de mercado – reciprocidade imediata – deve ceder espaço à gratidão. Neste ponto, será demonstrado que o gesto fundamental não é o de dar, nem o de retribuir. 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.

2 VIVER BEM COM E PARA O OUTRO: A ÉTICA, A MORAL E A SABEDORIA PRÁTICA

2.1 A perspectiva ética

O texto *O si-mesmo como um outro* marca a elaboração da pequena ética (*petit éthique*) de Ricoeur. Alicerçado em Aristóteles e em Kant, ele transita entre a teleologia e a deontologia¹, constituindo ao final a sabedoria prática. A questão da alteridade figura como problema central neste contexto em que se reflete acerca do lugar ocupado pelo si e pelo outro².

No estudo sétimo do texto supracitado, intitulado *O si e a perspectiva ética*, Ricoeur desdobra a ética aristotélica em três partes distintas: a vida boa, com e para os outros, nas instituições justas³. Neste contexto, a ética se caracteriza pela finalidade e o pelo objetivo a ser atingido, isto é, que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, ou seja, capaz de estimar a si mesma⁴.

Neste sentido, verifica-se que o si é digno de estima devido às suas próprias capacidades, ou seja, o si pode, tem condições de avaliar suas próprias ações e perceber como bons seus fins. Ao fazer isso o si tem condições de avaliar e de estimar a si mesmo como bom. Contudo, conforme avalia Ricoeur, é preciso investigar se o poder-fazer, que

¹ A distinção entre ética e moral, convencionada por Ricoeur, trata a ética enquanto perspectiva de uma vida concluída e a moral enquanto articulação dessa perspectiva em normas. Segundo o autor, aqui se distinguem claramente os legados aristotélico e kantiano: “uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (RICOEUR, 1991, p. 201, grifos do autor).

² Segundo Corá, “a intenção primeira da ética ricoeuriana é colocar em evidência a afirmação da liberdade na primeira pessoa, por outro lado, centra-se na exigência de reconhecimento da segunda pessoa” (2010, p. 189).

³ Somente serão investigados os dois primeiros desdobramentos, dado que o enfoque desta pesquisa está voltado para a questão da relação entre o eu e o outro enquanto problema filosófico. Ricoeur considera fundamental a ideia da alteridade em que se verifica precisamente uma articulação entre o eu e o outro, “ao contrário de tantas filosofias em que ao que me parece lhes faltava qualquer distinção na sua utilização da alteridade, tornando-as, inesperadamente, iguais a si mesmo” (1995, p. 135). Ademais, o autor salienta que se trata de uma questão fundamental, pois esta relação está na “origem de uma multiplicidade de um conjunto” (RICOEUR, 2009, p. 230), ou seja, das comunidades humanas. No entanto, é preciso mencionar que, segundo Ricoeur, “entre todas as virtudes, a da justiça é a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. Pode-se até dizer que a justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e si mesmo.” (2007, p. 101).

⁴ Corá salienta que a questão acerca do ser humano capaz figura como elemento central no pensamento ricoeuriano. Neste caso, “o resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se como sendo bom” (2010, p. 191).

corresponde no plano ético ao poder-julgar, não vai requerer a mediação do outro no que diz respeito ao percurso que vai da capacidade de à efetuação (1991, p. 213).

O papel mediador do outro foi desenvolvido por Aristóteles nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, que Ricoeur denomina como sendo um tratado da amizade⁵. Neste tratado, é a amizade que faz a transição entre “a vida boa, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (RICOEUR, 1991, p. 213). Nesse sentido, segundo Aristóteles, a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida” (1984, p. 179). Sendo assim, todo homem virtuoso sente necessidade de ter amigos.

Ademais, seguindo Aristóteles, é preciso admitir que não é possível ser amigo de outro, se não se é, primeiramente, amigo de si mesmo⁶. Contudo, de acordo com Ricoeur, “a famosa aporia que consiste em saber se é preciso amar a si mesmo para amar um diverso de si não deve por conseguinte nos cegar. É ela, de fato, que conduz diretamente ao centro da problemática do si e do diverso de si” (1991, p. 214).

Ricoeur menciona as três espécies de amizade aristotélica, segundo o bom, o útil e o agradável. De acordo com o autor francês, a perspectiva ética aristotélica nutre-se da forma de amizade segundo o bom. Neste sentido, verifica-se em Aristóteles que “a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (1984, p. 181).

A estima de si tem um sentido objetivo, que não é o de se fechar em si mesma, mas de se orientar de acordo com o bom. Já se verificava em Aristóteles que “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (1984, p. 184). Por conseguinte, de acordo com Ricoeur, não há dúvida de que a estima de si tem seu lugar na gênese da amizade⁷ (1991, p. 214).

⁵ Para Vergnières, “a autossuficiência é a de um ser sociável; tratando-se de um homem que não é nem ‘um selvagem nem um deus’, o ‘si-mesmo’ não poderia ser concebido como ser sozinho. O bem viver é pois um ‘viver-com’: o homem, como aliás outras espécies de animais, é um ser de relação, de associação, de amizade (*philia*). Agir, é agir com os outros” (2002, p. 109).

⁶ Em Aristóteles, percebe-se que a existência do homem de bem já é para si mesmo algo desejável e, portanto, é condição para sua felicidade. Todavia, tal condição não se caracteriza como algo de estranho com relação à presença de um amigo, pois ele supõe que todo homem bom necessariamente tende a buscar amizades (ARISTÓTELES, 1984, p. 179). Nesse sentido, segundo Vergnières, o amigo é “um companheiro de vida, um íntimo: é aquele com o qual gosto de estudar, porque a atividade é estimulada quando é partilhada, o prazer é redobrado, a consciência de si é ampliada [...]. O ‘si-mesmo’ humano só tem consistência enquanto se nutre do conhecimento do mundo e se liga ao outro” (2002, p. 109).

⁷ Em seu texto *O Justo 2*, Ricoeur salienta novamente que a estima de si (ou autoestima) não pode ser interpretada como uma relação de si para si-mesmo. “Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento” (2008, p. 219).

A amizade implica na mutualidade da relação entre aqueles que são amigos. Ademais, a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro. Nesse sentido, o maior bem que um amigo desejará ao outro, será justamente que ele permaneça sendo como ele é, ou seja, que continue sendo um homem bom (ARISTÓTELES, 1984, p. 181). Dessa forma, a amizade se torna o primeiro pressuposto para a constituição de um princípio de alteridade⁸. Ricoeur esclarece que, “segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *como o que ele é* [...]. Esse ‘como’ (como que o outro é) previne toda deriva egológica ulterior: ele é constitutivo de mutualidade. Essa, em troca, não se permite pensar sem a relação ao bom, no si, no amigo, na amizade” (1991, p. 215, grifo do autor).

Apesar de não se tratar de uma tese egológica, o tratado da amizade também não possibilita vislumbrar um conceito aristotélico franco de alteridade. Como avalia Ricoeur, “a estima de si é o momento reflexivo originário da perspectiva da vida boa. A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia da mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio” (1991, p. 220).

Constatada a fragilidade do conceito de amizade aristotélico no que concerne ao problema da alteridade, Ricoeur busca elaborar outro conceito, o conceito de solicitude, que se concatena com a estima de si⁹. Demonstrar esta conexão se faz necessário, visto que, a estima de si é reflexiva e parece fechar-se em si mesma. De acordo com esta perspectiva, a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas se desdobra em uma dimensão de segundo grau, denominada dimensão dialogal¹⁰. Ricoeur esclarece que desdobramento significa “uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que crie as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (1991, p. 212).

⁸ Segundo Rossatto, “a amizade não remonta a uma atitude de enclausuramento do eu em si mesmo, insinuando uma atitude egoísta ou solipsista: ao contrário, ela se situa precisamente na abertura do si para o outro. Por si só, a amizade indica o efetivo querer viver bem com os outros” (2010, p. 52).

⁹ “Para Ricoeur, a amizade aristotélica denota uma relação insuficiente entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais (ROSSATTO, 2008, p. 30).

¹⁰ De acordo com Garrido, a estima de si e a solicitude são inseparáveis, ou seja, uma não pode ser pensada sem a outra. “A estima se apresenta na forma dialogal; dizer ‘si’ não é dizer eu; este ‘si’ leva à alteridade, significa que o outro está presente. A solicitude é o desdobramento da autoestima na sua forma dialogal, porque não é algo externo ou agregado à própria estima. Temos necessidade do outro e de sua mediação [...]. A solicitude para e com os outros é a continuidade da própria estima de si em outro grau, na qual se manifestam, de forma clara, os sentimentos que são dirigidos aos outros” (2002, p. 132).

2.2 A solicitude

Segundo Ricoeur, o conceito de solicitude indica uma relação de reciprocidade, pois está “baseado fundamentalmente na troca entre dar e receber” (1991, p. 221). Este conceito 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. Conforme avalia Ricoeur, o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas se define principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade” (1991, p. 223).

De acordo com a hipótese do sofrimento, partir do polo do si significa afirmar que o mesmo toma a iniciativa de poder-fazer e o faz por meio do desejo de partilhar e até de participar da dor dos outros. Neste caso, o outro se reduz à condição de alguém que somente recebe, a partir da iniciativa de um si que é beneficente e até mesmo benevolente. Por outro lado, a mesma dinâmica pode também ser percebida no movimento inverso do outro para o si. Em ambos os casos, permanece um elemento de passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua (RICOEUR, 1991, p. 223).

Para tentar resolver a dissimetria da hipótese do sofrimento, Ricoeur propõe a solicitude. A solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro. Através da simpatia¹¹, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior à do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento. Dessa forma, como avalia Ricoeur, “procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza” (1991, p. 223). Neste caso, o autor esclarece que “sobrevém uma espécie de igualação, da qual o outro sofredor é a origem, graças ao que a simpatia é preservada de se confundir com a simples piedade, onde o si goza secretamente saber-se poupado” (RICOEUR, 1991, p. 224). Por conseguinte, na simpatia,

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

¹¹ Para Ricoeur, a simpatia – à medida que não se confunde com o sentir-como, próprio do contágio afetivo ou fusão afetiva –, permite um sentir-com que distingue – e não mistura – os seres. (2009, p. 315).

A solicitude pode ser compreendida por meio de três categorias distintas: a reversibilidade, a insubstituibilidade e a similitude. Primeiramente, a reversibilidade, que acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Isto significa, segundo Ricoeur, que “quando eu digo ‘tu’ a um outro, ele compreende ‘eu’ por si mesmo. Quando ele se dirige a mim, na segunda pessoa, eu me sinto concernido na primeira pessoa” (1991, p. 226). Dessa forma, verifica-se uma capacidade de se designar a si mesmo tanto àquele que emite, quanto àquele que é receptor do discurso. Neste âmbito, ainda são reversíveis apenas os papéis.

Em segundo lugar, é pelo princípio de insubstituibilidade que se admite o valor de cada pessoa em particular. Este princípio é pressuposto no discurso, já que o si, de fato, não abandona seu lugar, porque permanece sendo um si mesmo. 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. Dessa forma, a solicitude acrescenta o dado de que cada pessoa é única e insubstituível não para si mesma, mas para os outros. Para Ricoeur, “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida” (1991, p. 226).

Segundo Ricoeur, a similitude é o terceiro elemento da compreensão e trata de restabelecer “todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre si mesmo e o outro” (1991, p. 226). A gênese da similitude está situada no momento da troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro. Nesse sentido, Rossatto salienta que, “no quadro geral da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, traz consigo implicada a orientação de que uma ação só poderá ser considerada boa se for praticada em favor de outrem” (2010, p. 54). Neste ponto é que se manifesta a originalidade da solicitude, visto ser ela responsável por introduzir

um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais [...]. Com a solicitude, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo [...]. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude: ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo (ROSSATTO, 2008, p. 30).

Como parte da elucidação da relação existente entre os conceitos de estima de si e de solicitude, Ricoeur os submete à prova do formalismo da norma moral kantiana. Para tanto, na sequência, investigar-se-á a possibilidade de aproximação entre os conceitos supracitados com

a autonomia e com o respeito, a partir da primeira e da segunda formulações do imperativo categórico.

2.3 A autonomia

No sétimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, a perspectiva ética, de procedência aristotélica, assume a primazia em relação à norma moral kantiana. Segundo Ricoeur, a ética aristotélica é caracterizada justamente pela sua finalidade (teleologia), e seu objetivo é que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. Contudo, a partir do oitavo estudo, intitulado *O si e a norma moral*, a ética é submetida ao crivo da norma. Ricoeur, neste momento, esclarece que seu objetivo é desenvolver “uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida no julgamento moral em situação” (1991, p. 237).

Ademais, o exame do caráter de universalidade do imperativo categórico kantiano – assim expresso na sua primeira formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59) – não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral. Ricoeur afirma que é justamente este princípio que garante a possibilidade de “experimentação pela norma do desejo de viver bem” (1991, p. 238). Neste sentido, não há ruptura entre o formalismo e a tradição teleológica, visto que existem traços que demonstram a ligação que persiste entre a norma moral e a perspectiva ética.

Portanto, não só a ética, mas também a moral possui um vínculo com a vida boa. Este liame, para Ricoeur, pode ser encontrado no conceito kantiano de boa-vontade¹², proveniente da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, definido nos seguintes termos: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 21). Dessa forma, o bom sem restrição de Kant é compreendido como moralmente bom, conservando a impressão teleológica¹³. Entretanto, a diferença consiste no fato de que o conceito de bom, para Kant,

¹² De acordo com Kant, a boa vontade é livre de determinações ou influências sensíveis; é uma vontade pura, guiada pela razão. A boa vontade está subordinada exclusivamente ao dever. Ademais, agir moralmente é agir por dever, obedecendo à máxima do imperativo categórico. Por conseguinte, somente a boa vontade pode fundamentar o valor moral de uma ação (2007, p. 58).

¹³ Segundo Ricoeur, são múltiplas as ocorrências “dos termos ‘estima’, ‘estimar’, ‘estimável’ na primeira seção da *Fundamentação*, sempre em relação com a boa-vontade. É não somente a ancoragem na tradição teleológica que esses termos exprimem, mas a ancoragem na experiência moral comum; como em Aristóteles, a filosofia moral em Kant não parte do nada; sua tarefa não é inventar a moral, mas extrair o *sentido* do fato da moralidade”

depende da vontade. Por meio da autodeterminação racional, a vontade corresponde ao poder de iniciar novos eventos. Ademais, a vontade na moral kantiana está vinculada com a lei, sendo o querer, portanto, fruto de um imperativo.

A ideia de universalidade do imperativo se caracteriza por uma moral da obrigação e está vinculada à ideia de constrangimento¹⁴, que, por sua vez, está atrelada à ideia de dever. A função do dever é constranger a vontade, livrando-a de limitações empíricas. De acordo com Ricoeur, para Kant, falar em boa-vontade e em ação feita por dever significa dizer a mesma coisa. Ademais, Ricoeur assinala que é necessário “levar esta condição finita da vontade à razão prática concebida como autolegislação, como autonomia¹⁵. Somente neste estágio o si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral” (1991, p. 241).

A autonomia tem sua gênese na liberdade. A liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si-mesmo. Ricoeur afirma que, “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poderíamos dizer, é a autonomia” (1991, p. 246).

Por conseguinte, a filosofia moral kantiana parece conduzir a uma egologia, já que, inicialmente, o sujeito parece não depender em nenhum momento do outro. Tudo parece se resolver na autonomia do si que se autolegisla. Contudo, Ricoeur alerta que não se trata de uma teoria baseada apenas no si, mas de uma busca pela “universalidade de querer, apanhada nesse momento abstrato onde ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas” (1991, p. 247).

(1991, p. 240, grifo do autor). Com relação ao ‘bom’, Ricoeur afirma que, para Kant “*el proyecto último de la vida moral [...], es liberar lo que podríamos llamar el ‘fondo de bondad’*” (2001, p. 228, grifo nosso).

¹⁴ É o aspecto constrangedor que determina a forma do imperativo kantiano, responsável pela regra de universalização. Este aspecto não trata de uma relação de comando e de obediência, operada entre duas pessoas, mas une as duas funções em uma só pessoa, podendo esta comandar e obedecer ou desobedecer a si mesma.

¹⁵ De acordo com Kant, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. [...] O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados” (2007, p. 32, grifos do autor). Sobre o princípio de autonomia da vontade, Kant afirma tratar-se de um “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações” (2007, p. 75). Sendo assim, a “*autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional*” (2007, p.79, grifo do autor).

2.4 O vínculo entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico

Ricoeur afirma a possibilidade de, a partir da Regra de Ouro¹⁶, estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, proposta por Kant nos seguintes termos: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (2007, p. 69).

A Regra de Ouro pode ser compreendida sob dois enfoques. O primeiro vem do Talmud: “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário” (Talmud de Babilônia *apud* RICOEUR, 1991, p. 256). O segundo enfoque, de fórmula positiva, encontra-se no Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

A fórmula do Talmud é responsável por garantir uma norma de reciprocidade, que funciona como uma forma de dizer não ao mal. A forma de comando que ela reveste é justamente para caracterizar a interdição necessária. Tu não matarás, tu não mentirás, tu não torturarás são nada mais do que regras que existem para coibir e evitar o mal. Neste caso, segundo Ricoeur, “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral” (1991, p. 259, grifo do autor).

Por outro lado, o segundo enfoque da Regra de Ouro não se constitui meramente por uma interdição. Do contrário, admite que se faça algo em prol do outro¹⁷. Neste ponto, vislumbra-se a articulação entre a solicitude e a norma. Ademais, a solicitude é o ancoradouro da norma moral, dado que nela as trocas mútuas entre as partes são ambas afirmativas. Ricoeur esclarece que a solicitude representa, na verdade, “a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros” (1991, p. 259, grifo do autor).

¹⁶ Segundo Ricoeur, Kant quase não cita a Regra de Ouro, por considerá-la imperfeitamente formal. Primeiro, ela é parcialmente formal porque não diz sobre o que o outro gostaria ou não que lhe fosse feito. Em segundo lugar, é imperfeitamente formal, porque se refere a amar e detestar, entrando, portanto, no campo das inclinações. É pela prova de universalização da segunda formulação do imperativo que se poderá purificar as máximas do amor e do ódio em favor do princípio de autonomia. Portanto, como avalia Ricoeur, “amor e ódio são os princípios subjetivos de máximas que, como empíricas, são inadequadas à exigência de universalidade” (1991, p. 261). Por outro lado, Ricoeur afirma que a Regra de Ouro “*es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable, como lo proclama Levinas*” (2001, p. 235, grifo nosso).

¹⁷ De acordo com Abel, “a vantagem das fórmulas positivas da reciprocidade é que estas orientam a moral para o respeito benevolente pelas pessoas e não para o respeito abstracto pela lei” (1996, p. 74).

Conforme mencionado acima, a Regra de Ouro é responsável por estabelecer uma relação de reciprocidade¹⁸ entre o si e o outro. Por sua vez, a segunda formulação do imperativo representa o complemento entre dois conceitos: o de humanidade e o de pessoa como fim em si. Ricoeur salienta que,

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

Por conseguinte, a ideia de pluralidade não considera a humanidade enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito¹⁹ que se deve a cada pessoa em particular. Como avalia Ricoeur, não é possível estabelecer vínculos entre o si e o outro, se não for “determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro, é digno de respeito²⁰” (1991, p. 261).

O conceito de humanidade elimina todo o princípio de alteridade radical que a solicitude contém. Este conceito, somado ao princípio de autonomia e de respeito, conduz ao princípio de pluralidade. Dessa forma, para Ricoeur, “o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, nesse sentido, capaz de uma inscrição no campo da pluralidade das pessoas” (1991, p. 262). Ademais, se o si do imperativo categórico se bastasse a si mesmo, sem dúvida estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular.

A noção de pessoa como fim em si contribui para o equilíbrio da ideia de humanidade. Este equilíbrio se deve ao fato de que a segunda formulação do imperativo introduz uma distinção fundamental. Ele não trata apenas do si ou apenas do outro, mas distingue entre a

¹⁸ Segundo Corá, “ao situar a regra de ouro tanto no início do itinerário ético quanto na sua conclusão, Ricoeur anuncia e ilumina uma característica fundamental desta: a reciprocidade” (2010, p. 187). Ademais, para Michel, “a lógica da reciprocidade, ressaltada na regra de ouro, tende a impedir toda relação não simétrica entre um paciente e um agente” (2007, p. 60).

¹⁹ O respeito assume um caráter universal à medida que não estabelece que se deva respeitar o maior número de pessoas possível, mas respeitar cada pessoa em sua particularidade. Para Rossatto, “a introdução da noção de respeito traz consigo a distinção kantiana entre pessoa e coisa, assinalada na segunda formulação do imperativo categórico. Passa-se, então, a entender que o reconhecimento do outro não se deve dar com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação entre pessoas. Em consequência disso, o outro terá de ser tomado como fim em si mesmo, e nunca como meio utilizado em próprio benefício para atingir um fim” (2008, p. 32).

²⁰ Segundo Corá, “o encontro com o kantismo, o qual exige formalismo e universalidade, expressa em especial a exigência da pessoa como fim em si mesma. Neste momento, é preciso revelar o rigor do estudo ricoeuriano do respeito, sobretudo sua tentativa de esclarecer como o respeito na autonomia moral entra no mundo da alteridade – o respeito pelo outro” (2010, p. 187). Nesse sentido, é digno de nota que na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, antes de apresentar a segunda formulação do imperativo, Kant é enfático: “todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei” (2007, p. 32).

tua pessoa e a pessoa de qualquer outro. Ora, se a primeira formulação do imperativo categórico dá uma acentuada ênfase ao si, o que conduziria necessariamente a uma egologia, a segunda formulação do imperativo, além de tratar da pessoa do outro, ainda recebe um reforço: o de que se deve tratar a humanidade como um fim e nunca como um meio.

Segundo Ricoeur, Kant passou pelo crivo da crítica de forma a purificar e a clarificar aquilo tudo que a sabedoria popular já intuía a respeito da Regra de Ouro (1991, p. 263). Esta afirmação é justificada pelo autor com a pergunta: “o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas de violência e culmina na tortura?” (RICOEUR, 1991, p. 263, grifo do autor).

Dessa forma, a ideia de humanidade encontra na pluralidade da segunda formulação do imperativo categórico o pleno sentido de sua originalidade. Assim, se torna legítimo ver no imperativo a formalização e o complemento da Regra de Ouro, já que esta porta em si o princípio da reciprocidade. Este princípio assume um caráter universal ao ser confrontado e complementado pelo imperativo.

Demonstrou-se acima o papel fundamental da solicitude e do respeito para a problemática da alteridade. Será preciso acrescentar, seguindo o pensamento de Ricoeur, que existem situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Para tanto, será preciso introduzir a noção de convicção. Esta não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que existem situações nas quais a moral da obrigação²¹ entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição primeira da ética (RICOEUR, 1991, p. 281).

2.5 A convicção

A passagem pela perspectiva ética e pela norma moral não resolveu uma questão fundamental para Ricoeur: os conflitos suscitados pelos casos difíceis (*hard cases*), que exigem uma decisão de acordo com a situação. O conflito é o móbil da sabedoria prática, dado que, para o autor, ele ocupa um papel fundamental em uma discussão que se propõe ética (RICOEUR, 1991, p. 281).

²¹ O respeito não pode ser algo que se refere somente a uma lei moral autônoma. Segundo Rossatto, o outro, “como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada. Aqui se mostra, sobretudo, que a vida ética tem de ultrapassar o plano moral e jurídico: só assim o respeito mútuo poderá albergar a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda a um só tempo o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo” (2008, p. 33).

É na tragédia grega, especificamente na *Antígona*²², que Ricoeur busca o ensinamento da sabedoria trágica que pode ser comparado ao das experiências-limite vividas no cotidiano, apesar de ambas conduzirem inevitavelmente a aporias²³. A necessidade de possuir a sabedoria para tomar as decisões corretas e justas e, conseqüentemente, deliberar bem, parece ser o elemento que perpassa toda a *Antígona*. Contudo, a instrução pelo trágico não representa um aprendizado moral. Sua função será abrir o caminho para o momento da convicção. Ademais, para o filósofo francês,

a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica. Essa resposta, diferenciada pela contemplação festiva do espetáculo, faz da convicção o além da catarse [...]. Essa transição da catarse à convicção consiste, no essencial, numa meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral (RICOEUR, 1991, p. 290).

A ideia de vida moral reporta à segunda formulação do imperativo categórico kantiano. Ricoeur identifica duas vertentes que se dividem na interpretação do imperativo: a universalista e a pluralista. “A vertente universalista do imperativo simbolizada pela ideia de humanidade, e a vertente que podemos dizer pluralista, simbolizada pela ideia de pessoas como fins nelas próprias” (1991, p. 307). Além disso, o autor salienta que, em Kant, não se tratam de vertentes em oposição, pois a “humanidade designa a dignidade enquanto que as pessoas são respeitáveis, a despeito – se ousamos dizê-lo – de sua pluralidade” (RICOEUR, 1991, p. 307). Dessa forma, Kant não dá lugar ao conflito, visto que somente a universalidade da regra deverá reger as máximas que, por sua vez, coordenam as ações.

Todavia, é justamente o princípio universal contido nas máximas que representa a possibilidade do conflito. Existem certas circunstâncias em que a alteridade concernente à

²² Esta peça teatral de Sófocles conta a história de Antígona, que desejava enterrar dignamente e de acordo com as leis dos deuses, o seu irmão Polínice. Contudo, Polínice atentou contra as leis da cidade de Tebas e o governador da cidade, Creonte, havia instituído uma lei impedindo que os mortos que atentassem contra a lei da cidade fossem enterrados. Isto representava um grande problema, pois, se o corpo não fosse enterrado, a alma do morto não faria a passagem imediata para o mundo dos mortos. Diante disso, Antígona desafia as leis da cidade e enterra o irmão. Creonte condena Antígona à morte, indiferente aos apelos de seu filho Hemon, noivo de Antígona, que implora ao pai pela vida dela. Um mago chamado Tirésias também tenta alertar Creonte antes que fosse tarde demais, mas não foi ouvido. Não respeitar as leis dos deuses e sentenciar Antígona à morte representou uma grande desgraça a Creonte, que culminou com o suicídio de seu filho Hemon e de sua esposa Eurídice (SÓFOCLES, 2011). Para Ricoeur, a peça *Antígona* demonstra a imprudência de Creonte, que não deu ouvidos a ninguém, nem ao desesperado Hemon e nem mesmo à sabedoria de Tirésias. Creonte julgou o caso individualmente, deliberou mal e foi injusto em sua decisão, que culminou em tragédia (1991, p. 290).

²³ Para Rossatto, “a sabedoria trágica deixa duas lições principais. A primeira não é ética. Consiste precisamente em ensinar que a tragédia não foi escrita para dar uma lição de moral. Ao contrário, ela conduz a um impasse ainda maior que tem como ápice um desenlace ameaçador: ou você decide bem ou sofrerá as mais terríveis conseqüências [...]. A ameaça, sim, exige uma resposta ética. Sendo assim, a solução ao impasse não poderá vir da sabedoria trágica: ela apenas nos deixa ante uma ‘aporia ético-prática’. É daí que provém a segunda lição: um convite a reorientar a ação” (2010, p. 56).

ideia de pluralidade, entra em descompasso com o universalismo das regras inerentes à ideia de humanidade²⁴. Como avalia Ricoeur, “o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas. A sabedoria prática pode, nessas condições, consistir em dar a prioridade ao respeito das pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível” (1991, p. 307). Dessa forma, o autor salienta que o conflito surge na aplicação das máximas às situações concretas, pois é neste momento que “a alteridade das pessoas pede para ser reconhecida” (RICOEUR, 1991, p. 308).

A segunda formulação do imperativo categórico, ao considerar as pessoas como fins em si mesmas a partir da ideia de humanidade, traz à tona um problema. Ricoeur esclarece que se trata de uma limitação, pois, prolonga-se “a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (1991, p. 310). Neste sentido, de acordo com o autor, Kant condena a falsa promessa porque ela está em desacordo com a lei universal do imperativo²⁵. A questão que se coloca é se o outro está sendo realmente tomado em consideração, dado que é toda a humanidade e não o outro que foi ferido por uma falsa promessa²⁶. Ricoeur questiona se “não é antes a integridade pessoal que está em jogo nos deveres ditos para com os outros? Não é [o] si mesmo que se despreza pronunciando um falso juramento?²⁷” (1990, p. 308, tradução nossa).

²⁴ Segundo Rossatto, para que haja um adequado funcionamento da sabedoria prática, em determinados casos, a universalidade do imperativo terá de ceder lugar à singularidade “de cada situação existencial, de cada contexto de ação [...]. Isso implica de saída que a moderna noção de autonomia tem de ser enfraquecida, pois já não poderá ser vista enquanto uma *autonomia autossuficiente*, como aquela pensada por Kant. A autonomia terá de ser situada e, portanto, limitada pelas reais condições da existência singular” (2010, p. 46, grifo do autor).

²⁵ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant propõe a seguinte questão: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir?” (2007, p. 33). Como resposta Kant afirma: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: – Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente (2007, p. 34). Mais adiante, no mesmo texto, Kant afirma: “pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio*” (2007, p. 70, grifo do autor).

²⁶ Segundo Ricoeur, “no fundo, a ideia de humanidade [...], tende a atenuar, senão anular, a alteridade de outrem” (1991, p. 310).

²⁷ No original: “*N’est-ce pas plutôt l’intégrité personnelle qui est en jeu dans les devoirs dits envers autrui? N’est-ce pas soi-même qu’on méprise en prononçant un faux serment?*” (RICOEUR, 1990, p. 308). O texto original apresenta o termo *serment* que foi traduzido por sermão (RICOEUR, 1991, p. 310). Parece ser mais apropriado traduzir por juramento, dado que, em francês, o termo *sermon* é que está mais próximo do significado do termo sermão em português. Tanto *sermon*, quanto sermão são termos que possuem conotação religiosa. O texto deixa claro que o objetivo proposto pelo autor não está inserido no âmbito do discurso religioso. Além disso, a tradução em inglês corrobora com esta interpretação ao traduzir *serment* por *oath*, que, em português, se traduz por juramento. Segue a tradução em inglês: “*is it not actually personal integrity that is at stake in the so-called duties toward others? Is it not oneself that one despises in giving a false oath?*” (RICOEUR, 1992, p.

A preocupação singular com a integridade pessoal precisa ser submetida à provação das circunstâncias e das consequências. Somente assim a alteridade verdadeira das pessoas será levada em consideração. Dessa forma, a promessa se desvencilha dos grilhões da subjetividade pessoal para dar espaço à aplicabilidade da regra de reciprocidade; esta, por sua vez, deve pressupor “a dissimetria inicial do agente e do paciente” (RICOEUR, 1991, p. 311).

Ademais, a promessa não implica somente um ato de discurso, em que o agente a satisfaz (ou não) meramente no plano da interlocução. Há também um aspecto (problema) moral implícito em cada promessa e que porta em si a razão pela qual é preciso manter-se fiel à palavra dada. Ricoeur esclarece que “prometer é uma coisa; ser obrigado a guardar suas promessas é uma outra coisa. Chamamos princípio de fidelidade a obrigação de guardar suas promessas” (1991, p. 311).

A estrutura do princípio de fidelidade envolve duas pessoas: uma que promete e outra que obriga a cumprir a promessa. Este caráter obrigatório demonstra que uma promessa não apenas está arraigada no plano linguístico, mas implica em um envolvimento com o outro. Há uma confiança mútua anterior ao ato de discurso e que permite que uma promessa seja feita. Por outro lado, em Kant, verificou-se que a falsa promessa representa a contradição de uma máxima em que se verifica o empenho de uma só pessoa.

265). Não obstante os problemas de tradução é preciso salientar as implicâncias da análise da promessa em Ricoeur. É justamente por meio da distinção entre caráter e promessa que o autor desenvolve um conceito de identidade pessoal que se constitui na dimensão temporal da existência humana e se fundamenta nos princípios da mesmidade (*idem*) e da ipseidade (*ipse*). Nesse sentido, quando falamos de nós mesmos, usamos dois modelos de permanência no tempo: “o caráter e a palavra considerada [promessa]. Num e noutro, reconhecemos de bom grado uma permanência que dissemos ser de nós mesmos” (RICOEUR, 1991, p. 143). A mesmidade constitui-se de um princípio de permanência invariável no tempo, mesmo quando pareça ter sido tudo mudado. Por analogia, pode-se pensar a mesmidade como se fosse o código genético de uma determinada pessoa. “O que permanece aqui é a organização de um sistema combinatório; a ideia de estrutura, oposta à de acontecimento, responde a esse critério de identidade (RICOEUR, 1991, p. 142). Nesse sentido, a questão da identidade pessoal gira sempre em torno de um invariante que represente a permanência no tempo, ou seja, “a estrutura invariável de um instrumento do qual teremos progressivamente mudado todas as peças” (RICOEUR, 1991, p. 142). Portanto, o caráter é o conjunto total das marcas distintivas que permitem reidentificar um sujeito como o mesmo. Trata-se de uma continuidade ininterrupta, aquilo que permanece no tempo. Por outro lado, o modo de proceder que caracteriza a promessa é a constância a si, ou ipseidade. Para Ricoeur, “uma coisa é a perseveração do caráter; uma outra, a perseveração da fidelidade à palavra dada. Uma coisa é a continuação do caráter; uma outra a constância na amizade” (1991, p. 149). Além disso, “a ipseidade é a maneira de [uma pessoa] se comportar tal que o outro possa *contar* com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de um outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por...” (RICOEUR, 1991, p. 195, grifo do autor). Neste ponto, percebe-se que a ipseidade estabelece uma dialética que vai para além do si. Na mesmidade, o outro é apenas oposto ou distinto de mesmo. A ipseidade, por sua vez, representa uma abertura à alteridade, por meio da promessa (RICOEUR, 1991, p. 195). Por fim, é importante ressaltar que “a bifurcação da identidade entre mesmidade e ipseidade não enfraqueceu a oposição de princípio entre o mesmo e o outro, e é preciso entender o mesmo como eu e não como o outro, outrem, o outro homem. Locke deu a essa relação de exclusão sua forma canônica: o si é o mesmo que si mesmo e não outra coisa. Em seu vocabulário, *identity* se opõe a *diversity*” (RICOEUR, 2006, p. 163, grifos do autor).

A manutenção de si, implicada na promessa, possui uma estrutura dialógico-diádica²⁸, portanto há um aspecto moral que precisa ser levado em conta. Ricoeur afirma que “a obrigação de *se* manter a si mesmo *guardando* suas promessas é ameaçada de condensar-se na rigidez estoica da simples *constância*, se ela não é irrigada pela resolução de corresponder a uma expectativa, até a uma solicitação vinda de outro²⁹” (1990, p. 312, tradução nossa, grifos do autor).

A expectativa que advém do outro exige do si um engajamento. Nesse sentido, Ricoeur – de acordo com o texto *Ser e ter*, publicado por Gabriel Marcel em 1935 – afirma que o engajamento constitui-se de uma resposta fiel ao outro que interpela o si. “A essa fidelidade, Gabriel Marcel dá o belo nome de disponibilidade” (RICOEUR, 1991, p. 313). A disponibilidade é que permite o redirecionamento da constância a si a uma abertura para a estrutura dialógica concernente à Regra de Ouro. Dessa forma, a constância a si passa a ser uma resposta à expectativa do outro, à medida que o si se mantém firme no propósito de cumprir sua promessa.

Ricoeur esclarece que essa forma de análise da promessa objetiva demonstrar a “cesura tão cuidadosamente ocultada por Kant entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas” (1991, p. 314). A partir da crítica à promessa nos moldes kantianos, o próximo objetivo do autor será estabelecer um retorno das máximas estabelecidas pela regra às situações concretas. O conflito, nesta análise, mostrar-se-á encravado no arcabouço da reciprocidade inerente à promessa. Por conseguinte, como avalia Ricoeur (1991, p. 314),

se a fidelidade consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra. Uma outra espécie de exceção perfila-se como a exceção em meu favor, a saber, a exceção em favor do outro. A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra.

Ricoeur toma dois exemplos de situações que trazem à tona a necessidade do uso da sabedoria prática. Trata-se dos casos da vida acabando e da vida começando. Com relação ao primeiro exemplo, é preciso investigar sobre a verdade, se ela deve ou não ser revelada aos moribundos. A princípio, parece que só há duas vias a seguir e que apontam para dois

²⁸ De acordo com Ricoeur, a “estrutura dialógica deve, aliás, ser analisada em estrutura diádica, ou dual, pondo em jogo duas pessoas – a que promete e o obrigacionista com quem a primeira se envolve” (1991, p. 311).

²⁹ *L’obligation de se maintenir soi-même en tenant ses promesses est menacée de se figer dans la raideur stoïcienne de la simple constance, si elle n’est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d’autrui.* Na edição em português, o termo *requête* é traduzido por reclamação (RICOEUR, 1991, p. 313). Em língua inglesa está traduzido por *request* (RICOEUR, 1992, p. 267), que significa solicitação. Esta tradução parece estar mais em concordância com o texto original, por isso foi adotada.

extremos. Segundo Ricoeur, “ou realmente dizer a verdade, sem levar em conta a capacidade do moribundo de recebê-la, por puro respeito de a suposta lei não tolerar nenhuma exceção; ou efetivamente mentir cientemente, de medo, avaliamos, de enfraquecer no doente as forças que lutam contra a morte” (1991, p. 314). Cada uma das vias aponta para polos opostos que, se não resolvem de imediato o problema, certamente contribuem para que se possa pensar em uma solução adequada para o caso. Por conseguinte, como avalia Ricoeur, a sabedoria prática consiste, precisamente, “em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos” (1991, p. 314).

A reflexão a respeito da sabedoria prática, neste caso, envolve os conceitos de felicidade e de sofrimento. Seguindo o princípio teleológico, o autor aponta para a necessidade da vida feliz enquanto horizonte ético (RICOEUR, 1991, p. 315). A questão crucial é que não se deve definir a felicidade como ausência de sofrimento, para que não se estabeleça uma mera inversão à regra. Ricoeur esclarece que “a preocupação de não ‘fazer sofrer’ a nenhum preço os doentes no fim de sua vida, termina por constituir como regra o dever de mentir aos moribundos. Nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra” (1991, p. 315). Existem ocasiões em que falar a verdade não significa condenar o moribundo à morte. Contudo, será preciso escolher um momento favorável e saber dosar a verdade que será dita³⁰.

Por outro lado, a regra que obriga a dizer a verdade também precisa ser enfraquecida, para que a lei não tenha a primazia, tornando-se cega e alheia à pessoa do outro sofredor. Ricoeur assinala que “neste caso, é preciso talvez ter compaixão pelos seres muito fracos moral e fisicamente para entender a verdade” (1991, p. 315). Em ambos os casos, será preciso ter sensibilidade, em primeiro lugar, para com o outro que sofre³¹.

O segundo exemplo que implica o uso da sabedoria prática é o caso da vida começando. Trata-se de uma questão de maior complexidade, por envolver considerações ontológicas que não estão presentes no caso da vida acabando. Segundo Ricoeur, as discussões a respeito do embrião e do feto humanos geralmente giram em torno do problema de definir “que espécie de seres eles são, se não são nem coisas, nem pessoas³²” (1991, p.

³⁰ É preciso escolher a forma mais adequada de se falar a verdade para um moribundo. Segundo Ricoeur, “uma coisa é enunciar a doença, uma outra, revelar o grau de gravidade dela e a pouca probabilidade de sobrevivida, uma outra, desferir a verdade clínica como uma condenação à morte” (1991, p. 315).

³¹ “Do ponto de vista moral, isto significa cumprir com a exigência de aplicar a regra ‘não mentir’; do ponto de vista ético, a solicitude, em nome da bondade, exige que não se faça sofrer mais a alguém que já sofre muito” (ROSSATTO, 2010, p. 59).

³² De acordo com Ricoeur, Kant adentrou nesta discussão, precisamente ao estabelecer a distinção entre pessoa e coisa: “a natureza racional existe como um fim em si. Por contraste, a coisa, manipulável, recebia um modo de existência oposto, definido precisamente pela aptidão a ser manipulado” (1991, p. 316). Neste caso, a objeção a

316). Este caso encontra-se em um âmbito de discussão que põe em xeque a dicotomia deste paradigma ético-ontológico. Tanto no que concerne a um embrião no útero, quanto a um embrião de proveta, concebido em laboratório, apresenta-se um conflito que tem seu cerne na definição de pessoa humana. Se o embrião e o feto forem considerados seres humanos, passam a ter os mesmos direitos de qualquer outro humano. Do contrário, a instrumentalização de ambos poderia ser autorizada?

De acordo com Ricoeur, para que se possa determinar em que ponto a sabedoria prática se insere, será preciso transitar entre duas teses opostas: a biológica e a da autonomia. Segundo a tese biológica, o embrião e o feto têm como finalidade viver e atingir seu desenvolvimento pleno. Neste caso, como avalia Ricoeur, “pessoa e vida são indissociáveis, uma vez que esta apoia aquela: ora, diz o argumento, o patrimônio genético ou genoma que assinala a individualidade biológica é constituído desde a concepção” (1991, p. 316). Por outro lado, a tese que se sustenta na autonomia da vontade, afirma que somente adultos esclarecidos são pessoas. Os seres autônomos e adultos podem proteger os outros seres que estão aquém de um mínimo de autonomia. Proteger, mas não respeitar. O respeito tem vínculo direto com a autonomia (RICOEUR, 1991, p. 316).

Uma tentativa de estabelecer o equilíbrio entre as teses supracitadas está no que Ricoeur denomina como “uma ontologia mínima de desenvolvimento” (1991, p. 317). Trata-se de desenvolver uma ontologia progressiva, que leva em conta o ser humano em potencial. Neste caso, o ser humano sempre deve ser respeitado; contudo, em níveis diferentes, de acordo com seu estágio de desenvolvimento³³. Neste caso, ainda se mantém a dicotomia, pois permanece uma distinção entre maneira de ser e maneira de tratar o ser.

O julgamento prudencial, fundamental neste tipo de discussão, encontra-se nos domínios da bioética. Para Ricoeur, a bioética abre a discussão para o “jogo complexo entre ciência e sabedoria [em que] a ação de pesar os riscos incorridos com relação às gerações futuras não pode faltar em temperar as audácias que as proezas técnicas encorajam” (1991, p. 318). Dessa forma, o autor salienta que a reflexão acerca da manipulação e do direito à vida dos embriões passa a fazer parte do campo da sabedoria prática “requerida pelas situações

essa dicotomia kantiana entre pessoa e coisa, é a de que não está sendo levada em conta a prática, ou seja, a forma como devem ser tratadas as pessoas e as coisas.

³³ Ricoeur assinala que “o conteúdo ontológico destinado ao predicado ‘potencial’, na expressão ‘pessoa humana potencial’, não é talvez separável da maneira de ‘tratar’ os seres que correspondem a esses diversos estádios. Maneira de ser e maneira de tratar parecem dever determinar-se conjuntamente na formação dos julgamentos prudenciais suscitados para cada avanço do poder que a técnica confere ao homem sobre a vida nos seus inícios” (1991, p. 318).

conflituais saídas do próprio respeito num domínio em que a dicotomia entre pessoa e coisa é suplantada” (RICOEUR, 1991, p. 319).

Por fim, Ricoeur elenca os três traços constituintes da sabedoria prática: o princípio do respeito kantiano, a justa medida aristotélica e a convicção “que sela a decisão [e que] beneficia-se então do caráter plural do debate” (1991, p. 319). A convicção é oriunda do aconselhamento e do diálogo com os mais sábios e esclarecidos dentre os homens e as mulheres³⁴. Conforme avalia Ricoeur, “o *phronimos* não é forçosamente um homem só” (1991, p. 319, grifo do autor).

Da sabedoria prática brota uma solicitude crítica, mas que continua centrada na alteridade do ser humano. Por conseguinte, Ricoeur (1991, p. 319) salienta que é para a solicitude,

preocupada com a alteridade das pessoas, incluindo aí a das ‘pessoas potenciais’, que o respeito devolve no caso em que ele próprio é fonte de conflitos, em particular nas situações inéditas geradas pelos poderes que a técnica dá ao homem sobre os fenômenos da vida. Mas não é a solicitude de algum modo ‘ingênuo’ [...], mas uma solicitude ‘crítica’ que atravessou a dupla prova das condições morais do respeito e dos conflitos suscitados por esse último. Essa *solicitude crítica* é a forma que toma a sabedoria prática nas regiões das relações interpessoais.

De acordo com o autor, uma vez que foi situado o papel da solicitude crítica e da convicção, é preciso retomar o problema da autonomia, esteio da moral kantiana.

2.6 Autonomia e contextualismo

Para Ricoeur, o universalismo que rege as regras morais não leva em conta “os contextos históricos e comunitários de efetuação dessas mesmas regras” (1991, p. 320). Por isso, será necessário realizar uma revisão que terá como propósito não refutar, mas desnudar a ambição universalista da autonomia.

O princípio da autonomia possui um estatuto não egológico, nem monológico, mas pré-dialógico. Contudo, o si autônomo que perpassa a regra de reciprocidade, não pode mais ser considerado autossuficiente. Isto precisará ser provado a partir da discussão acerca dos conceitos de autonomia e de heteronomia kantianos³⁵. Segundo Ricoeur, a autonomia é

³⁴ Para Ricoeur, “é através do debate público, do colóquio amigável, das convicções partilhadas, que o julgamento moral em situação se forma” (1991, p. 339).

³⁵ Ricoeur considera que o estado de minoridade apresentado por Kant no texto *O que é esclarecimento?*, publicado em 1784, reflete seu pensamento a respeito da heteronomia. “Esse estado de minoridade consiste em se colocar sob a tutela de outrem de tal modo que o próprio julgamento dependa do julgamento de outrem; por

tributária da heteronomia, em um contexto em que o si autônomo passa a ser compreendido sob o enfoque de uma alteridade tripartida, que situa

o outro da liberdade sob a forma da lei que, todavia, se dá a liberdade, o outro do sentimento sob a forma do respeito, o outro do mal sob a forma da inclinação para o mal. Por sua vez, essa tripla alteridade, íntima do si, reúne a alteridade propriamente dialógica que torna a autonomia solidária e dependente [...] da regra de reciprocidade (1991, p. 322).

A necessidade desta releitura do princípio de universalidade da autonomia acontece porque o outro reivindica o seu lugar em um sistema moral. Ademais, Ricoeur esclarece que “os conflitos mais significativos que suscitam a pretensão à universalidade da moral nascem a propósito de deveres [...] que ficam ao mesmo tempo presos na ganga contextual de uma cultura histórica” (1991, p. 323). Dessa forma, os conflitos suscitados pela análise da vida acabando e da vida começando situam-se no embate entre universalismo e contextualismo³⁶.

Além disso, verifica-se que não há uma ruptura entre o princípio de universalidade e o contexto histórico. Do contrário, Ricoeur constata uma complementaridade à medida que “a exigência de universalização, ligada ao princípio de autonomia que define em última instância a ipseidade moral, encontra seu campo privilegiado de manifestação nas relações interpessoais regidas pelo princípio do respeito devido às pessoas” (1991, p. 333).

As questões acerca do caráter fenomenológico e histórico-antropológico, suscitadas por este primeiro momento de análise – ético – do problema da alteridade, vão delinear as seguintes etapas do desenvolvimento desta pesquisa.

contraste com esse estado, a autonomia toma seu sentido forte: a saber, a responsabilidade do próprio julgamento” (RICOEUR, 1991, p. 322).

³⁶ Os casos que dizem respeito à vida acabando e à vida começando, são também denominados por Ricoeur de casos dolorosos de consciência. “Esses mesmos casos de consciência podem ser reformulados em termos de conflitos entre a exigência universal, ligada ao princípio do respeito devido às pessoas como seres racionais, e a pesquisa indecisa de soluções – que, podemos dizer, neste sentido, históricas – que coloca o tratamento de seres que já não satisfazem, ou ainda não, ao critério de humanidade que funda o respeito” (RICOEUR, 1991, p. 333).

3 A ALTERIDADE DO OUTRO: IMPLICAÇÕES ÉTICO-FENOMENOLÓGICAS

3.1 A relação do si com o diverso de si

A alteridade é constituída por uma dialética ativo-passiva conforme avalia Ricoeur no décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, intitulado *A respeito de que ontologia?*. Nesse sentido, ele afirma que “o Outro não é somente a contrapartida do Mesmo³⁷, mas pertence à constituição íntima de seu sentido” (RICOEUR, 1991, p. 383). Esta tese ganhou corpo no desenvolvimento da ética e da moral, a partir de seus pontos-chave: a solícitude e a Regra de Ouro.

No plano ético, a vida boa com e para outrem não pôde ser concebida sem a solícitude em sua via dupla: ela deve ser exercida, mas também recebida. Para Ricoeur, isto significa que, através da solícitude, “a dialética da estima de si e da amizade [...] pode ser inteiramente reescrita nos termos de uma dialética da ação e da afeição. Para ser ‘amigo de si’ [...], é preciso ter já entrado numa relação de amizade com o outro, como se a amizade por si mesmo fosse uma auto afeição rigorosamente correlativa da afeição por e para com o outro amigo” (1991, p. 385).

Do mesmo modo, a passagem da ética à moral ocorreu através da Regra de Ouro, denominada ainda regra da reciprocidade. À Regra de Ouro, Ricoeur destina o mérito de intervir na assimetria entre o fazer e o sofrer. Por conseguinte,

o agir e o padecer parecem assim ser distribuídos entre dois protagonistas diferentes: o agente e o paciente, este último surgindo como a vítima potencial do primeiro. Mas, em virtude da reversibilidade de papéis, cada agente é o paciente do outro. E é como afetado pelo poder-*sobre ele* exercido pelo outro que ele é investido da responsabilidade de uma ação de repente colocada sobre a regra de reciprocidade (1991, p.385, grifo do autor).

³⁷ De acordo com Ricoeur, foi Platão quem introduziu a dialética do Mesmo e do Outro em seus diálogos metafísicos *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo* e *Parmênides*. Nestes diálogos, verifica-se um discurso de segundo grau, que “põe em cena metacategorias, “grandes gêneros”, pais do Mesmo e do Outro platônicos, que transcendem o discurso de primeiro grau ao qual pertencem ainda as categorias, ou existenciais, tais como pessoas e coisas (1991, p. 348). No entanto, o autor adverte que não pretende apresentar uma simples reformulação da ontologia de Platão. Dessa forma, “o diverso do si não será um equivalente estrito do Outro platônico, e nossa ipseidade não repetirá o Mesmo platônico” (RICOEUR, 1991, p. 349). Gentil assinala que, em seus estudos, “Ricoeur exercita a atenção e o diálogo com o outro, tentando compreendê-lo em sua alteridade própria, sem reduzi-lo ao mesmo” (2008, p. 14). Cabe aqui a ressalva de que, nesta pesquisa, toda vez que forem citados ou mencionados por Ricoeur os gêneros do Mesmo e do Outro, serão feitos com letra maiúscula, de forma a diferenciar do uso ordinário e recorrente no texto destes mesmos termos.

A partir dessas considerações, Ricoeur passa a investigar de que forma uma dialética do Mesmo e do Outro é capaz de responder a uma fenomenologia do si que é afetada pelo diverso de si. De antemão, o autor afirma que esta dialética só pode ser edificada de modo bilateral. Apesar de reconhecer a importância e influência de Husserl – sobretudo do texto *Meditações Cartesianas*, publicado em 1931 – e de Lévinas – principalmente de *Totalidade e Infinito*, publicado em 1961 – em sua obra, Ricoeur afirma que estes autores tentaram desenvolver a dialética supracitada de maneira unilateral: “seja porque tentamos com Husserl derivar o *alter ego* do *ego*, seja porque com E. Lévinas reservamos ao Outro a iniciativa exclusiva da destinação do si à responsabilidade” (1991, p. 385, grifo nosso).

Nesse sentido uma construção bilateral precisa ter por pressuposto uma concepção cruzada da alteridade, que deverá açambarcar, simultaneamente, ambos os elementos fundamentais legados por Husserl e por Lévinas³⁸. Isto significa, para Ricoeur, fazer “justiça alternativamente ao primado da estima de si e ao da convocação pelo outro à justiça” (1991, p. 386).

3.2 A fenomenologia da empatia

Em seu texto *Na escola da fenomenologia*, mais especificamente no décimo estudo *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur afirma estar decepcionado com todos os ensaios de fenomenologia que buscam dar conta da existência do outro a partir de um “simples balanço de seus modos de aparecer” (2009, p. 308). Para o autor, a origem do problema está no fato de que toda a *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl precisa dar conta de duas exigências elevadas ao extremo. A primeira é constituir o outro em mim e a segunda é constituir o outro como outro³⁹ (RICOEUR, 2009, p. 217).

Segundo Ricoeur, o problema do outro constitui a pedra de toque da fenomenologia transcendental (2009, p. 215). Isto se deve ao fato de que, para Husserl, todo o sentido real da

³⁸ Para Ricoeur, trata-se de movimentos dialeticamente complementares, nos quais a busca pela igualdade tem o propósito primeiro de superar a dissimetria para assegurar a reciprocidade da justiça. Contudo, conforme já salientado, o propósito desta pesquisa é enfatizar a questão da alteridade, por isso o tema da justiça fica em segundo plano, só aparecendo quando necessário para reforçar o problema em discussão. Nesse sentido, para o autor, a justiça é uma comparação entre incomparáveis. Ele esclarece que, “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, grifos do autor).

³⁹ Segundo Husserl, “é necessário dar-se conta do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*” (1985, p. 116, grifo do autor). No entanto, o próprio Husserl percebe o quanto esta afirmação pode ser problemática: “como é que o meu *ego*, no interior do seu ser próprio, pode, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui [?]” (1985, p. 121, grifo do autor).

existência de um outro ser só pode ser conferido na vida intencional do eu e “a existência dos outros ‘se constitui’ para mim” (1985, p. 118). Trata-se, portanto, de uma constituição transcendental das subjetividades estranhas.

Diante deste contexto, Ricoeur afirma que a dificuldade da fenomenologia transcendental “está em explicar o corte entre o jeito como uma pessoa se anuncia e a maneira como uma coisa se mostra” (2009, p. 309). Nesse sentido, o elemento próprio, que caracteriza e distingue as pessoas das coisas é a presença. São as pessoas que conferem presença às coisas, a partir de um movimento cruzado do eu para o outro e do outro para o eu. Ricoeur (2009, p. 310) assinala que,

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

A dificuldade, segundo Ricoeur, é que na fenomenologia a presença das pessoas se encontra emaranhada com a aparência das coisas; não obstante, o outro é outro sujeito e “possui a aparência do meu semelhante” (RICOEUR, 2009, p. 309). Este enigma, que envolve uma subjetividade simultaneamente estranha e semelhante obriga Husserl – por exigência do método fenomenológico – a realizar a suspensão, ou *epoché* da presença do outro⁴⁰.

⁴⁰ Para que seja possível desenvolver a tese da constituição transcendental das subjetividades estranhas, Husserl esclarece que, “devemos, segundo as exigências do nosso método, proceder *no interior da esfera transcendental universal, a uma nova epoché, tendo como objetivo delimitar o objeto de nossas investigações*” (1985, p. 119, grifo do autor). Na atitude transcendental, própria da epoché, o *ego* do sujeito que medita é transcendental, não se confunde com o eu enquanto simples fenômeno do mundo. Do contrário, Husserl salienta que se trata “de uma *estrutura essencial da constituição universal* que apresenta a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte do mundo objetivo” (1985, p. 119, grifos do autor). Dessa forma, a atitude transcendental trata, primeiramente, “daquilo que me é próprio” (HUSSERL, 1985, p. 121), ou seja, do não estranho. Para o autor, é justamente o fato de ter abstraído de toda “espiritualidade estranha, [que] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123). Nesse sentido, segundo Ricoeur, “não se trata de maneira alguma de uma gênese, no sentido cronológico do eu, como se a experiência de mim mesmo pudesse preceder no tempo a experiência do outro, mas se trata de uma filiação de sentido. Ou seja, o sentido ‘outro’ é tomado de empréstimo ao sentido ‘eu’, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a ‘mim’ e ao ‘meu próprio’, para dar sentido ao ‘outro’ e ao ‘mundo do outro’. Há ‘estranho’ porque existe ‘próprio’, e não o contrário. O sentido ‘eu’ se transfere de mim para o outro, se é verdade que o outro é um *alter ego*. Eis precisamente por que a redução à esfera própria não constitui nenhuma dissolução do outro em mim, mas justamente o reconhecimento do paradoxo como paradoxo” (2009, p. 220, grifo do autor). Não obstante, o fenômeno do mundo se constitui como propriedade exclusiva de minha esfera própria. Este é o extremo limite que se pode atingir pela redução fenomenológica: a esfera de pertença. Husserl afirma que é necessário “possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro que não eu’; e sem ter esta última ideia não posso ter a experiência de um ‘mundo objetivo’. Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’” (1985, p. 123). A despeito disso, Ricoeur salienta que “não se pode pensar, aqui, no problema hegeliano da duplicação da consciência: há na experiência do eu sozinho todos os

Para tanto, o corpo próprio é tomado como “centro de perspectiva e de orientação, como ponto zero e como aqui, como referência existencial e como poder carnal do presente vivo” (RICOEUR, 2009, p. 310). É por meio da *epoché* que se constitui o outro a partir da redução à esfera do próprio. Para Ricoeur, esta redução beira ao abismo do solipsismo transcendental⁴¹. Nesse sentido, a dificuldade está no fato de que Husserl procurou satisfazer duas exigências simultaneamente: a do método fenomenológico⁴² e a da alteridade do outro⁴³.

Neste ponto é que se percebe a tentativa husserliana de equilíbrio entre o idealismo⁴⁴ do método e a apercepção do outro, a empatia (*emfühlung*). O conceito de empatia diz respeito a tudo aquilo que faz parte da experiência de outrem (HUSSERL, 1985, p. 133). Contudo, *emfühlung* deve ser entendido aqui como pertencente aos moldes de uma teoria transcendental da experiência do outro (HUSSERL, 1985, p. 118).

Ricoeur salienta que, por um lado, o idealismo exige que “o outro, como a coisa, seja uma unidade de modos de aparição, um sentido ideal pressuposto” (2009, p. 311); por outro lado, conferir presença ao outro significa “‘transgredir’ a minha esfera própria de experiência, para fazer surgir, nos limites do meu vivido, um acréscimo de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido em meu vivido” (RICOEUR, 2009, p. 311).

Nesse sentido, é a tese husserliana da apreensão analogizante do outro⁴⁵ que representa, segundo Ricoeur, o ponto de equilíbrio entre “a preocupação descritiva de respeitar a alteridade do outro e a preocupação dogmática de fundar o outro na esfera primordial de pertença” (2009, p. 313).

sinais de uma transgressão em direção a um outro eu. Toda a continuação da V *Meditação* consiste em estender as linhas de sentido pelas quais a experiência do próprio remete ao estranho (2009, p. 221, grifo do autor).

⁴¹ É preciso saber, salienta Ricoeur, “a que preço se pode dar conta da presença do outro a partir dessa redução heroica – pois há heroísmo nessa luta pela constituição do mundo, que ousa se enfiar no gargalo de estrangulamento do solipsismo transcendental” (2009, p. 310).

⁴² Ricoeur assinala que Husserl, “para se manter fiel ao idealismo que presidiu à redução e à constituição da coisa, [...] quer mostrar como o outro é um ‘sentido’ que se constitui ‘na’ esfera de pertença, naquilo que me é o mais próprio. Com efeito, é na minha experiência mais pessoal que o corpo do outro se perfila. Faz parte da minha paisagem vital: é visto, ouvido, tocado (2009, p. 311, grifo do autor).

⁴³ De acordo com Ricoeur, além de manter-se fiel ao idealismo do método, Husserl “tem o intuito de respeitar o sentido que se liga à presença do outro, como um outro que não é eu, como outro eu, que tem seu mundo, que me percebe, que se dirige a mim e estabelece comigo relações de intersubjetividade de onde saem um só mundo da ciência e múltiplos mundos de cultura (2009, p. 311).

⁴⁴ Para Ricoeur, o texto *Meditações Cartesianas* representa o auge e também os limites do idealismo husserliano. Ao idealismo, o autor salienta que é preciso objetar uma questão fundamental: “o ‘valor ôntico’ (para usar a linguagem de Husserl) que se liga à ‘presentificação’ do outro na ‘apresentação’ de seu corpo não será de natureza irreduzível ao ‘valor ôntico’ que se liga às unidades de sentido pressupostas que chamamos ‘coisas?’” (RICOEUR, 2009, p. 314).

⁴⁵ Para Husserl, a analogia é o ato que permite ao *ego* perceber o outro como algo mais do que um simples organismo (corpo físico). Por meio da analogia admite-se a intencionalidade do outro enquanto co-existente. No entanto, ele salienta que a co-existência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (1985, p. 139). Por conseguinte, Ricoeur esclarece que, graças à teoria da apreensão analogizante, “pode-se vencer o solipsismo sem o sacrifício da egologia. Noutros termos, pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu” (2009, p. 227).

Entretanto, a existência do outro enquanto outro permanece enigmática, pois além de ser outro, ele é também um semelhante. Por isso, a ideia de apreensão analogizante é limitada para resolver este enigma, visto que ela se sustenta sobre uma realidade que tem a primazia: o *ego*. Nesse sentido, Husserl, por meio de uma configuração em pares denominada equiparação ou emparelhamento (*paarung*⁴⁶), procura demonstrar que a esfera do próprio efetua a apresentação de tudo o que é presentificado pelo outro através de seu corpo, indicando que suas vivências lhe pertencem e não se confundem com as vivências do *ego*⁴⁷ (1985, p. 146).

A tese da analogia representa um dos pontos fundamentais da constituição do fenômeno de outrem, como afirma Husserl (1985, p. 150). No entanto, Ricoeur (2009, p. 312) afirma que

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

O enigma, portanto, se deve ao fato de que, para Husserl, a constituição da coisa permanece também como modelo para a constituição do vivido do outro. Por outro lado, salienta Ricoeur, há todo um esforço husserliano para demonstrar a presença do outro de tal forma que a apreensão por analogia não represente “o preenchimento no original de um sentido visado por uma presença percebida, mas a ‘indicação’ indireta de um vivido estranho pela coerência de um comportamento” (2009, p. 313). Permanece o problema: porque visar um estranho ao invés de um objeto da esfera do próprio?

⁴⁶ Sobre o conceito de emparelhamento, Ricoeur afirma: “com efeito, não há em sentido radical senão uma única realidade primordial, eu, que, no entanto, se transgride a si mesma em um ‘outro’, mediante uma espécie de multiplicação por similitude que Husserl denomina ‘emparelhamento’ (*paarung*). O corpo do outro está ali, ele mesmo, ‘presentificando’ o vivido do outro que não está lá, ele mesmo, sob pena de se confundir com o meu. Assim, o outro não é um momento de minha vida, embora o desenrolar de sua vida seja indicado por seu corpo cuja ‘apresentação’ se produz em minha esfera própria de pertença” (2009, p. 312).

⁴⁷ Para Husserl, o corpo é a única realidade dada originalmente ao eu. Trata-se da “minha esfera primordial, o meu corpo, referindo-se a si mesmo” (1985, p. 148). Contudo, por meio do elo analógico entre o corpo do outro e o meu é que se pode inferir que “o corpo que aparece na *minha* esfera monádica [...], apreendido como o organismo corporal de um outro, como o organismo do *alter-ego*, é-o ao mesmo tempo, como o *mesmo corpo*, [...] do qual o ‘outro’ tem a experiência na *sua* esfera monádica” (1985, 150, grifos do autor). Nesse sentido, segundo Pelizzoli, “há uma estrutura intencional do *ego* que o vê como *alter ego*, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É consequentemente a ‘mesma natureza’, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu, mas [...] não ‘sou’ ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá” (1994, p. 37, grifos do autor).

A analogia possibilita que o eu faça, em potencial, da experiência do outro uma experiência própria⁴⁸. Entretanto, o estranho permanece como um enigma, à medida que o eu equipara o outro tanto à sua experiência potencial, quanto à sua experiência atual⁴⁹. Dessa forma, é possível perceber, com Ricoeur, que a busca pelo equilíbrio – entre o Husserl idealista e fenomenólogo – foi mantida até o fim. Por um lado, estão as operações do *ego* que constitui o outro em si. Por outro lado e simultaneamente, está a fenomenologia que, ao realizar descrições puras e simples, partindo da experiência, não consegue açambarcar o outro na esfera do próprio. A análise fenomenológica demonstra, segundo o filósofo francês, que a *epoché*, ao isolar a esfera do próprio, afirmou sua precariedade no que tange ao problema do outro (RICOEUR, 2009, p. 313).

Portanto, Ricoeur considera que a fenomenologia husserliana não é capaz de resolver o enigma da existência do outro. Nesse sentido, o autor retoma esta questão no décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, desde uma perspectiva diferente. Parte da análise da presença do outro na constituição da esfera do próprio, afirmando que Husserl, na verdade, toma o outro como pressuposto para a existência do eu.

3.3 O *alter ego*

A análise ricoeuriana, neste ponto, se situa no fato de que a redução à esfera do próprio, efetuada por Husserl, não pode ser pensada sem a interferência do outro. Nesse sentido, no que se refere aos outros *egos*, Husserl afirma que “eles não são, todavia, simples representações e objetos representados em mim, unidades sintéticas de um processo de verificação que se desenrola ‘em mim’, mas justamente ‘outros’” (1985, p. 116). Ademais, segundo Ricoeur, “Husserl sabe, como todo o mundo, que não estamos sós e que [...], como cada um ele compreende, antes de toda filosofia, a palavra outrem como significando diverso de mim” (1991, p. 386).

No entanto, este saber em comum com o outro é reduzido pelo *ego* a mero preconceito não fundado. Disso resulta que,

o *ego* meditante começará então por suspender, portanto, para tornar inteiramente problemático, tudo o que a experiência comum deve ao outro, a fim de discernir o

⁴⁸ Sobre o problema da experiência própria, Ricoeur afirma, em uma perspectiva husserliana, que “‘lá adiante’ onde está o outro é um ‘aqui’ possível de meu corpo, um lugar aonde posso ir” (2009, p. 313).

⁴⁹ Com relação à experiência atual e potencial, Ricoeur assinala que “aquilo que o outro percebe me é analogicamente sugerido por aquilo que eu veria de lá. Mas o ‘aqui’ do outro difere essencialmente do meu ‘aqui’ potencial, aquele que seria o meu, se eu fosse até lá, pois é o teu e não o meu” (2009, p. 313).

que, nessa experiência reduzida à esfera do próprio, requer a posição do outro como posição tão apodítica quanto a sua. Esse movimento de pensamento [...] é um ato filosófico da família dos atos fundadores (RICOEUR, 1991, p. 386, grifo nosso).

Neste contexto, afirma Ricoeur, a esfera do próprio é o resíduo “um resto que não deve nada a outrem” (1991, p. 387), resultado da *epoché* de Husserl⁵⁰. Dito isso, a única possibilidade que resta é a da constituição do sentido do outro a partir da esfera do próprio. Entretanto, de antemão Ricoeur afirma que este argumento husserliano é circular. Ele esclarece que este percurso recursivo ocorre provavelmente porque “a constituição da coisa permanece tacitamente o modelo desta constituição” (RICOEUR, 1991, p. 387).

Por outro lado, Ricoeur apresenta três pressupostos fundamentais que indicam a presença do outro na constituição da esfera do próprio. Primeiramente, 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. Ademais, segundo Ricoeur, “juntos, nós visamos o mundo como uma natureza comum; que, juntos ainda, edificamos as comunidades de pessoas suscetíveis de se comportarem por sua vez sobre a cena da história como personalidades de grau superior. Esse conteúdo de sentido precede a redução ao próprio” (1991, p. 387).

Da mesma forma que o primeiro, também o segundo pressuposto é essencial para que a concepção – esfera do próprio – adquira sentido. É inegável que o eu necessita do auxílio do outro para que consiga se identificar. Conforme avalia Ricoeur, “na hipótese de que eu estaria só, essa experiência não seria nunca totalizável sem o auxílio do outro que me ajuda a me reunir, a me firmar, a me manter na minha identidade” (1991, p. 387).

Ademais, o filósofo francês constata que não seria possível que o corpo próprio⁵¹ servisse como o análogo de uma transferência analógica para outrem, se ele não fosse pré-

⁵⁰ Ricoeur compreende que é “a determinação dos pensamentos como atos e o jogo que daí resulta entre passividade e atividade que singularizam por princípio o *ego*. [...] O *ego* tem um *estilo*, a saber, o caráter de uma pessoa. Mais fundamentalmente ainda, o *ego* é isso a que pertencem todos os pensamentos, no sentido lato da palavra, e faz de todas as transcendências modalidades de sua interioridade. O *ego* permite-se então pensar como *mônada*, e a fenomenologia, como egologia transcendental” (1991, p. 386, grifos do autor). Por conseguinte, a esfera do próprio é derivada da *epoché*, ou seja, da suspensão da presença do outro (RICOEUR, 2009, p. 310).

⁵¹ Sobre a distinção husserliana entre carne (*leib*) e corpo (*körper*), Ricoeur afirma que a carne é o que há de mais originariamente próprio do eu, é aquilo que lhe é mais próximo e consiste em uma “redução ao próprio de onde seriam excluídos todos os predicados objetivos devedores à intersubjetividade. A carne mostra-se assim ser o polo de referência de todos os corpos dependentes dessa natureza própria” (1991, p. 378). Sendo assim, a carne representa, segundo Ricoeur, “eu como este homem: eis a alteridade primeira da carne com relação a toda a iniciativa” (1991, p. 378). A respeito do corpo, Ricoeur afirma que é preciso “mundanizar a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos. É aqui que a alteridade do outro como estranho, diverso de mim, parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio. Pois minha carne só aparece como um corpo entre os corpos quando eu sou eu mesmo um outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, urdida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade” (1991, p. 380).

concebido como um corpo entre outros corpos⁵². Dessa forma, para Ricoeur, “somente uma carne (para mim) que é corpo (para outro) pode representar o papel de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne” (1991, p. 388, grifo do autor).

Ricoeur reafirma em *O si-mesmo como um outro* que, apesar das evidências da presença do outro, a tentativa husserliana de constituição do *alter ego* a partir de uma fenomenologia transcendental e de caráter egológico, fracassou (1991, p. 388). Contudo, ela não é em vão, pois representou o lugar de uma autêntica descoberta de caráter paradoxal descrita como sendo o modo de doação do outro. Isto significa que “as intencionalidades que visam o outro como estranho, isto é, diverso de mim, excedem a esfera do próprio na qual, todavia, elas se enraízam” (RICOEUR, 1991, p. 388).

A doação do outro, por meio de uma percepção analogizante, marca a diferença com a doação originária, que é imediata, oriunda da própria carne (RICOEUR, 1991, 388). A doação do outro nunca poderá ser transformada em doação originária, pois ela não permite que o eu possa vivenciar as experiências do outro. Da mesma forma, também a memória se enquadra nesta lógica. Segundo Ricoeur, “a sequência das lembranças do outro não tomará nunca lugar na sequência de minhas próprias lembranças” (1991, p. 388).

Dessa forma, parece haver um limite entre as vivências do *ego* e as vivências do *alter*, que não pode ser ultrapassado. Para o autor, neste ponto é que o achado fenomenológico de Husserl – a apresentação⁵³ – revela-se fundamental, pois ela consiste numa

‘percepção analogizante’, que tem por sede o corpo do outro percebido acolá: percepção analogizante em virtude da qual o corpo do outro é apreendido como carne, da mesma maneira que a minha [...]. Para dizer a verdade, a percepção do corpo acolá como carne é a própria apresentação (RICOEUR, 1991, p. 388).

Perceber o corpo do outro como carne significa um avanço significativo, pois este conceito implica na formação em par de uma carne com outra carne. Para Ricoeur, “só um *ego* encarnado, isto é, um *ego* que é seu próprio corpo, pode fazer par com a carne de um outro *ego*” (1991, p. 389, grifo nosso). Disso resulta o conceito de emparelhamento ou ainda, de similitude. Entretanto, apesar do progresso que o emparelhamento representa, resta ainda o

⁵² De acordo com Ricoeur, “o próprio Husserl fala aqui, como notamos precedentemente, de uma “mundanização” pela qual eu me identifico como uma das coisas da natureza, a saber, um corpo físico. Essa mundanização consiste num autêntico cordão entrelaçado (*verflechtung*) pelo que eu me percebo como coisa do mundo” (1991, p. 388).

⁵³ Na tradução de Maria Goreti Lopes e Souza das *Cartesianische Meditationen (Meditações cartesianas)* o termo *appréhension (analogische apperzeption)*, é traduzido por co-apresentação (apercepção por analogia) (HUSSERL, 1985, p. 138). Ricoeur, no *Soi-même comme un autre*, traduz por *appréhension (saisie analogisante)* (1990, p. 385); que, por sua vez, foi traduzido para o português em *O si-mesmo como um outro*, por apresentação (percepção analogizante) (RICOEUR, 1991, p. 388).

problema da dissimetria, apontado acima, entre doação do outro e doação originária. O autor esclarece que se trata de uma “barreira que separa a apresentação da intuição” (RICOEUR, 1991, p. 389) e que o emparelhamento não poderá romper⁵⁴.

Neste ponto, é importante salientar que os conceitos de apresentação, de apreensão analogizante e de emparelhamento não foram retomados em vão. A relevância destes conceitos está alicerçada no fato de que, apesar de não poderem demonstrar a constituição do outro em e a partir do *ego*, eles apontam para o enigma da transgressão da esfera do próprio. Este enigma caracteriza-se por estar em uma área limítrofe da transferência de sentido. Neste sentido, Ricoeur salienta que “o sentido *ego* é transferido para um outro corpo que, como carne, reveste ele também o sentido *ego*. Daí a expressão perfeitamente adequada de *alter ego* no sentido de “segunda carne própria” (1991, p. 390, grifo do autor). Dessa forma, similitude e dissimetria parecem agora combinar, representando, respectivamente, o *ego* e o *alter ego*.

Nesse caso, o conceito husserliano de transferência analógica – ou percepção analogizante – revela-se fecundo, justamente por transgredir os limites da fenomenologia, indo para além da doação originária da própria carne. Sendo assim, a transferência analógica toma a alteridade por pressuposto, além de lhe conferir um significado específico (RICOEUR, 1991, p. 390). Trata-se, segundo Ricoeur (1991, p. 390), de uma admissão husserliana

de que o outro não está condenado a permanecer um estranho mas pode tornar-se *meu semelhante*, a saber, alguém que, *como eu*, diz “eu”. A semelhança fundada sobre o emparelhamento de carne à carne vem reduzir uma distância, preencher um afastamento, aí mesmo onde ele cria uma dissimetria. O que significa o advérbio *como*: como eu, o outro pensa, quer, goza, sofre. Se objetamos que a transferência de sentido não produz o sentido *alter* do *alter ego*, mas o sentido *ego*, é necessário responder que é realmente assim na dimensão gnoseológica (grifos do autor).

Enfim, verifica-se que o movimento do *ego* para o *alter ego* tem prioridade gnoseológica e não ética. No entanto, de acordo com Ricoeur, “a transferência analógica de mim ao outro recruza o movimento inverso do outro a mim” (1991, p. 390). Este é o ponto de encontro com a filosofia de Lévinas.

⁵⁴ Neste ponto, Ricoeur afirma que “a noção de apresentação combina assim, de modo único, similitude e dissimetria” (1991, p. 389).

3.4 O totalmente outro

A concepção levinasiana de alteridade radical, como Ricoeur a descreve, tem origem em uma ruptura⁵⁵, que se dá “no ponto de articulação da fenomenologia e da ontologia dos ‘grandes gêneros’, o Mesmo e o Outro” (1991, p. 391). Contudo, a questão fundamental em Lévinas, não parece estar na exterioridade radical do absolutamente outro, mas na crítica a uma concepção de identidade do Mesmo. De acordo com esta concepção, a identidade do Mesmo está vinculada a uma ontologia da totalidade⁵⁶.

Portanto, a concepção levinasiana de identidade assume contornos diferentes da de Ricoeur. Este último propõe uma identidade a partir de dois modos de permanência no tempo, conforme outrora mencionado: o *ipse* e o *idem*. De outra maneira pensa Lévinas: trata-se de um eu que é constituído de forma universal e que possui uma autofundação tão radical que, conforme afirma Ricoeur, “essa pretensão exprime uma vontade de encerramento, mais exatamente de *separação*, que faz com que a alteridade deva igualar-se à *exterioridade radical*⁵⁷” (1991, p. 391, grifo do autor).

Conforme salienta Ricoeur, a crítica de Lévinas à fenomenologia de Husserl se aplica justamente ao seu tema mais relevante, o da intencionalidade⁵⁸. Esta, por sua vez, incide sobre a noção husserliana de representação que, na interpretação levinasiana, é idealista e

⁵⁵ Ricoeur assinala a ousadia de Lévinas, ao arruinar a fórmula “‘não há um diverso de si sem um si’, para substituir pela fórmula inversa: ‘não há si sem um outro que o convoque à responsabilidade’” (1991, p. 219).

⁵⁶ Segundo Ricoeur, dessa ontologia da totalidade do Mesmo, resulta que “o si, não distinto do eu, não é tomado no sentido de designação por si de um sujeito de discurso de ação, de narração, de engajamento ético” (1991, p. 391). Lévinas afirma que “ser eu é [...] a identidade por excelência, a obra original da identificação. O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um ‘eu penso’ (1980, p. 24). Ademais, o autor verifica aí um legado socrático: o primado do Mesmo. “Nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora [...]. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (LÉVINAS, 1980, p. 31).

⁵⁷ De acordo com Ricoeur, Lévinas utiliza a fenomenologia como método, mas pensa uma filosofia da subjetividade polarmente oposta à de Husserl (1991, p. 391). Para Lévinas, “o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro [...]. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o Eu é o Mesmo perante a alteridade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse ‘si’ surpreendente” (1980, p. 24). Por conseguinte, o outro é absolutamente outro, não depende e não se limita ao mesmo. É metafísico. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo [...]. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, 1980, p. 26, grifo do autor).

⁵⁸ Para Lévinas, “a intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define [...] a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência” (LÉVINAS, 1980, p. 14, grifos do autor).

solipsista⁵⁹. Neste sentido, “representar-se alguma coisa é assimilá-la a si, incluí-la em si, portanto negar a sua alteridade. A transferência analógica, que é a contribuição essencial da quinta *Meditação cartesiana*, não escapa a esse reino da representação” (RICOEUR, 1991, p. 391, grifo do autor).

A partir destas considerações, a filosofia levinasiana apresenta uma proposta nova que pretende ir além do primado da representação. Segundo a interpretação de Ricoeur, é o aparecer do rosto do outro⁶⁰ que, a cada vez – pela primeira vez – interdita o mal que o eu poderia lhe infligir. Ele esclarece que

é, pois, sob um regime de pensamento não gnoseológico que o outro se confirma. Esse regime é fundamentalmente o da *ética*. Quando o rosto do outro se ergue diante de mim, acima de mim, não é um aparecer que eu possa incluir no recinto de minhas representações [...]; certamente, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Esta voz me diz: ‘Tu não matarás’. Cada rosto é um Sinai que proíbe o assassinato (RICOEUR, 1991, p. 391, grifo do autor).

Nesse caso, a responsabilidade pelas ações do eu é constituída a partir do outro. Trata-se de uma posição assimétrica. Ricoeur novamente identifica uma diferença com a sua pequena ética, na questão da autoimputação, um de seus temas centrais. Ele ressalta que, na filosofia levinasiana, a imputação já não depende do eu, pois “sua origem é exterior a mim⁶¹” (RICOEUR, 1991, p. 392). Para o autor, verifica-se aqui uma ruptura e um remanejamento do Mesmo e do Outro. À medida que o Mesmo assume o significado de separação e, ademais, de totalização, o Outro se absolve da relação, pois se encontra em uma exterioridade absoluta (RICOEUR, 1991, p. 392).

O problema principal desta proposta é o da constituição da alteridade a partir da exterioridade. De acordo com Ricoeur, somente a partir de uma hipérbole⁶² é que se torna

⁵⁹ Lévinas afirma que nenhuma consciência pode conter em si o infinito de outrem (1980, p. 183). No entanto, a subjetividade está “fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13).

⁶⁰ De acordo com Lévinas, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-la, de fato, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (1980, p. 37, grifos do autor).

⁶¹ Aqui se situa um dos pontos centrais da tese de Lévinas: a metafísica precede a ontologia, à medida que “não reduz o Outro ao Mesmo, como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber” (1980, p. 30).

⁶² Por hipérbole, Ricoeur compreende não apenas “uma figura de estilo, um tropo literário, mas a prática sistemática do excesso na argumentação filosófica” (1991, p. 392). Além disso, ele avalia que “o efeito de

possível pensar uma alteridade tão radical e absoluta como a de Lévinas. A hipérbole, neste caso, atinge ambos os polos, o do Mesmo e o do Outro. Disso resulta que, no texto *Totalidade e Infinito*, o que sobra é um eu fechado em si, separado, reduzido a um egotismo que chega ao extremo de ignorar o outro (RICOEUR, 1991, p. 393).

Neste contexto de um eu separado, a epifania⁶³ do rosto do outro representa uma exterioridade absoluta que não é um fenômeno – como em Husserl –, mas uma manifestação. Ricoeur elucida que “o ‘manifestar’ do rosto subtrai-se à visão das formas e mesmo à escuta sensível das vozes” (1991, p. 393). Disso não resulta que o outro será um interlocutor do eu, mas o portador da palavra que ensina e também aquele que assume o papel de um juiz de direito. Por conseguinte,

a hipérbole é ao mesmo tempo a da Altura e a da Exterioridade. Altura: o rosto do Outro, dissemos, interpela-me como do Sinai. Exterioridade: a instrução do rosto, com diferença da maiêutica do *Mênnon* de Platão, não desperta nenhuma reminiscência. A separação tornou a interioridade estéril (RICOEUR, 1991, p. 393, grifo do autor).

A iniciativa, portanto, pertence totalmente ao outro. A injunção à responsabilidade, advinda do outro, não permite ao eu nenhuma espécie de questionamento, mas somente uma resposta: Eis-me aqui!⁶⁴. Para Ricoeur, a hipérbole levinasiana foi responsável por cavar um fosso entre o Mesmo e o Outro, estabelecendo uma dissimetria por completo. Ele assinala que não há meio termo, pois “a instrução através do rosto não restaura nenhum primado da relação sobre os termos” (1991, p. 393).

Segundo Ricoeur, a proposta levinasiana de alteridade radical torna-se problemática à medida que o mestre não é apenas aquele que ensina, mas também aquele que pede para ser

ruptura ligado a esse pensamento da alteridade absoluta procede de um uso da hipérbole digna da dúvida hiperbólica cartesiana” (RICOEUR, 1991, p. 392).

⁶³ Para Lévinas, “a relação com Outrem ou o Discurso é [...] uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo. Na sua transitividade não violenta, produz-se a própria epifania do rosto” (1980, p. 38). Sendo assim, para o autor, “no discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem (LÉVINAS, 1980, p. 194). Ademais, “o discurso condiciona o pensamento, porque o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência cuja exterioridade inviolável o rosto enuncia, ao proferir o ‘tu não cometerás assassinio’. A essência do discurso é ética. Ao enunciar esta tese, rejeita-se o idealismo” (LÉVINAS, 1980, p. 194).

⁶⁴ De acordo com Lévinas, “o Eu desprende-se da relação, mas no âmbito [da relação] com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável” (1980, p. 193).

reconhecido em sua superioridade⁶⁵ (1991, p. 395). Ademais, o problema que se coloca é como fazer, dentro deste contexto, para que a convicção do outro possa se tornar uma convicção também para o eu. Por conseguinte, como o eu poderá interiorizar a voz que vem do apelo ético oriundo do outro? E como o outro pode ensinar a um eu que se encontra separado de forma absoluta? (RICOEUR, 1991, p. 395).

Nesse sentido, parece que a hipérbole da separação conduz à hipérbole da exterioridade. Destarte, a raiz do problema está, de acordo com Ricoeur, exatamente na hipérbole da separação, pois o que ela “torna impensável é a distinção entre si e eu, e a formação de um conceito de ipseidade definido pela sua abertura e sua função reveladora” (1991, p. 394).

Para Ricoeur, a exterioridade só cumpre com seu objetivo, a saber, “o despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro” (1991, p. 394), ao pressupor que o eu esteja apto ao acolhimento e ao reconhecimento. A interioridade não representa total reclusão e separação. Do contrário, indaga Ricoeur, “como ela entenderia uma palavra que lhe fosse tão estranha, que seria como nada para uma existência insular?” (1991, p. 394). Isto significa que “é preciso efetivamente atribuir ao si uma capacidade de acolhimento que resulta de uma estrutura reflexiva” (RICOEUR, 1991, p. 395), e não de uma ruptura que não cessa de separar o Mesmo do Outro.

Diante disso, o autor sugere que sejam cruzados os movimentos do Outro para Mesmo e do Mesmo para o Outro⁶⁶. Não há contradição entre ambos, mas uma dialética de complementaridade. Ricoeur esclarece que:

os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, o outro, na ética da injunção. A destinação à responsabilidade, de acordo com a segunda dimensão, remete ao poder de autodesignação, transferido, conforme a primeira dimensão, a toda a terceira pessoa supostamente capaz de dizer ‘eu’ (1991, p. 396).

Por fim, Ricoeur sugere que essa perspectiva levinasiana de uma nova concepção do outro, “poderíamos, em rigor, colocar no prolongamento da ética kantiana. Num sentido, com

⁶⁵ Lévinas afirma que “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma [...]. É o reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem” (1980, p. 59). É com relação ao outro enquanto mestre que Ricoeur questiona: “que dizer do Outro quando ele é o carrasco? E quem, portanto, distinguirá o mestre do carrasco? O mestre que chama um discípulo, do mestre que requer somente um escravo?” (1991, p. 395).

⁶⁶ Neste ponto, Ricoeur reafirma a questão da promessa, enquanto elemento fundamental de seus estudos acerca da mesmidade e da ipseidade, ao indagar: “essa dialética *cruzada* do si-mesmo e do diverso de si não tinha sido antecipada na análise da promessa? Se um outro não contasse comigo, eu seria capaz de guardar minha palavra, de me manter?” (1991, p. 396, grifo do autor).

efeito, Lévinas rompe com a representação, como Kant subtrai a razão prática ao reino da razão teórica⁶⁷” (1991, p. 392). Por outro lado, a partir da fenomenologia da empatia de Husserl, Ricoeur afirma o desenvolvimento de uma fenomenologia da simpatia⁶⁸, que, por sua vez, tem como fundamento um postulado da liberdade. Dessa forma, “a fenomenologia da simpatia vai nos remeter à ética do respeito” (2009, p. 308), conforme será demonstrado na análise subsequente.

3.5 A fenomenologia da simpatia

Uma decepção, conforme mencionado antes, é que motivou Ricoeur a aprofundar o tema da fenomenologia da alteridade, haja visto que a abordagem fenomenológica – tão somente – não é suficiente para dar conta da revelação da existência do outro. No texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, o autor avalia que é preciso “romper o encanto sutil da ‘representação’, herdado da reflexão sobre a ‘coisa’” (RICOEUR, 2009, p. 314). Para tanto, o autor afirma que os sentimentos – com ênfase na simpatia⁶⁹ – quiçá sejam a chave para um maior aprofundamento da questão. Por meio da simpatia, torna-se possível apreender algo que independe da representação. A simpatia, segundo Ricoeur, “põe em presença de..., sem propriamente conhecer. Parece, pois, legítimo procurar do lado da afetividade a abertura para o mundo das pessoas” (2009, p. 314).

Entretanto, a simpatia ainda carece de um ato de posição do outro enquanto outro, afirma Ricoeur (2009, p. 315). 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. O autor toma como exemplo o sentimento do ciúme e da timidez. No primeiro caso, há o sofrimento gerado pela desconfiança de um eu que, justamente por sofrer, atesta a existência de outro eu estranho e inacessível. De outra

⁶⁷ Ricoeur não desenvolve este possível prolongamento entre a filosofia kantiana e levinasiana. Apenas assinala que “enquanto Kant colocava o respeito da lei acima do respeito das pessoas, com Lévinas o rosto singulariza o comando: é cada vez pela primeira vez que o Outro, tal Outro, me diz: ‘Tu não matarás’” (1991, p. 392).

⁶⁸ O termo fenomenologia da simpatia (*phénoménologie de la sympathie*) é apresentado por Ricoeur já no texto *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, publicado em 1954, na *Revue de Métaphysique et de Morale*.

⁶⁹ Segundo Ricoeur, Max Scheler apresentou uma proposta relevante de distinção entre simpatia e contágio afetivo em seu livro *Natureza e formas da simpatia*, publicado em 1923. De acordo com esta proposta, a simpatia é compartilhar um sentimento com outra pessoa sem repeti-lo nem experimentá-lo “por duplicação como um vivido semelhante” (RICOEUR, 2009, p. 315). Por outro lado, o contágio afetivo representa “um fenômeno de contaminação psicológica cega e quase automática, portanto involuntária e inconsciente, capaz de se amplificar por uma espécie de ressonância ou recorrência afetiva” (RICOEUR, 2009, p. 315). Dessa forma, a simpatia distingue os indivíduos, trata-se de um ‘sentir com’ o outro; ao passo que o contágio afetivo é patológico porque representa uma fusão com o outro, em que só é possível ‘sentir com’ à medida que houver um ‘sentir como’ o outro. O contágio afetivo é o perigo constante que paira sobre a simpatia.

forma, o tímido, ao sentir-se dominado pelo olhar do outro⁷⁰, tornado objeto e petrificado por seu olhar, está atestando, igualmente, a existência do outro.

De acordo com Ricoeur, a fenomenologia da simpatia – e de todos os demais sentimentos intersubjetivos – conduz a interpretações ricas de significado. Contudo, trata-se de um ponto de vista descritivo e que conduz sempre a uma fenomenologia das aparições do outro. Dessa forma, para o autor, “o problema do outro fica então sujeito a uma decomposição sem fim que é precisamente um dos perigos da fenomenologia” (RICOEUR, 2009, p. 318). Será preciso então evitar esta dispersão e buscar o que há de mais fundamental na relação com o outro, um elemento capaz de congregiar as múltiplas revelações de sua existência. Conforme será demonstrado, a questão fundamental passa pela distinção kantiana entre pessoa e coisa, que, por sua vez, está amparada pela ética do respeito.

3.6 A justificação crítica da simpatia: o respeito

A passagem da simpatia ao respeito deve ser efetivada a partir de um ato de posição do outro. De acordo com Ricoeur, este ato não pode ter origem no cogito cartesiano, pois sua posição representa um ato eticamente neutro. Por outro lado, o autor assinala que a reflexão kantiana acerca do limite que a razão impõe às “pretensões do sujeito empírico” (RICOEUR, 2009, p. 319) parece ser uma alternativa sólida para a discussão acerca da existência e da dignidade do outro enquanto outro.

O limite não pode ser algo que enfraquece o eu. Do contrário, ele é precisamente o elemento que confere valor ao eu empírico. Ricoeur afirma não ser possível “limitar o meu desejo por uma obrigação, sem pôr o direito do outro a existir de algum modo. Reciprocamente reconhecer⁷¹ o outro é me obrigar de alguma maneira, pois obrigação e existência do outro são duas posições correlativas” (2009, p. 319). Dessa forma, o outro se torna um núcleo de obrigação para o eu. Por outro lado, a obrigação resume-se ao conteúdo abstrato de condutas possíveis com relação ao outro (RICOEUR, 2009, p. 319).

⁷⁰ A temática da timidez, do olhar e da vergonha foi desenvolvida por Sartre em seu texto *O ser e o nada*, publicado em 1943. A respeito disso, Ricoeur interroga de forma afirmativa: “o tímido, tomado sob o olhar do outro, petrificado por esse olhar, não faz uma experiência absoluta da subjetividade estranha na própria prova de sua própria existência convertida em objeto sob o olhar que pesa sobre ela?” (2009, p. 318).

⁷¹ Ricoeur afirma que “este ato de autolimitação justificadora – esta posição voluntária de finitude – pode ser chamado indiferentemente dever ou reconhecimento do outro” (2009, p. 319). Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur afirma que “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 de si uma figura do reconhecimento” (1991, p. 345). A temática do reconhecimento – entrelaçada à da alteridade – é abordada indiretamente nestes textos pelo autor, mas assume um papel central em textos posteriores, como *Percurso do reconhecimento*, publicado em 2004.

O reconhecimento dessa alteridade recíproca representa o ato de posição do outro enquanto outro e é necessariamente ética. Neste aspecto, Ricoeur reconhece que a filosofia kantiana vai além da cartesiana. Ele esclarece que “apenas a constituição de uma filosofia prática, que não seja uma extensão do nosso conhecimento teórico e não possa tender para a especulação, permite-me ter certeza do outro, tal como tenho certeza de mim, de Deus e dos corpos nas *Meditações*” (RICOEUR, 2009, p. 320, grifo nosso).

Recorrer a Kant em um estudo fenomenológico sobre a alteridade pode soar de forma estranha, pois Kant nunca tratou explicitamente do problema da existência do outro em sua obra, afirma Ricoeur (2009, p. 320). Contudo, é nas implicações da filosofia prática kantiana que essa existência poderá ser verificada por nosso autor, mais especificamente na segunda formulação do imperativo categórico. De acordo com esta fórmula, respeito e existência do outro são duas posições correlatas. Ele elucida que,

no respeito um querer fixa o seu limite pondo um outro querer. Assim a existência em si do outro é posta com o seu valor absoluto em um só e mesmo ato. E essa existência é, desde o primeiro instante, outra daquela das coisas: a ‘coisa’ pertence como objeto do meu desejo à ordem dos meios, mas a ‘pessoa’ pertence, como face a face do meu querer, à ordem dos fins em si: [...] a oposição da pessoa e da coisa é existencial, visto ser ética, e não o contrário (RICOEUR, 2009, p. 320).

Ricoeur alerta que o respeito, neste ponto, está sendo considerado unicamente a partir de seu aspecto prático, sem levar em conta a questão dos afetos, que podem conduzir a situações geradoras de conflitos. Trata-se simplesmente de considerar a posição de outro querer, estranho e semelhante, que se concatena ao querer de um eu e que se universaliza em uma pluralidade de querereres. Conserva-se, assim, o momento puro do limite que, para Ricoeur, “não significa nem limitação da capacidade de conhecer [...], nem limitação da capacidade de agir [...], mas limite prático-ético. O limite é aqui pura alteridade: um outro vale e existe, existe e vale diante de mim” (2009, p. 321).

A argumentação kantiana demonstra sua força graças à tríade: pessoa, obrigação e razão prática, assinala Ricoeur. Isso significa que reconhecer a existência do outro está no mesmo patamar do dever e da racionalidade, ou seja, são posições correlatas. Dessa forma, para o autor, “estamos diante de uma tríplice e indivisível emergência, resumida por Kant na linda palavra humanidade” (RICOEUR, 2009, p. 321).

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. Por conseguinte, Ricoeur afirma, de acordo com a perspectiva kantiana, que reconhecer a existência do outro é admitir

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 (2009, p. 322, grifos do autor).

O reconhecimento do outro enquanto uma existência-valor destrói com a ilusão da fenomenologia da simpatia. Esta ilusão se caracteriza pelo fato de que, mesmo desconsiderando a dimensão ética da dignidade do outro, seria possível provar sua existência de maneira perceptiva e/ou afetiva⁷² (RICOEUR, 2009, p. 322).

De acordo com Ricoeur, a existência do outro é um postulado para o princípio da moralidade kantiana⁷³. Por meio da lei do respeito mútuo, todas as pessoas estão vinculadas ao reino dos fins, pois fazem parte da humanidade. Isto implica, para o autor, que cada pessoa se situe como membro de uma comunidade ética “que as pessoas formariam todas juntas, se cada uma se situasse em relação a todos segundo a reciprocidade do respeito” (RICOEUR, 2009, p. 322).

Apesar de garantir o ato de posição do outro, nosso autor adverte que, na filosofia kantiana conserva-se o formalismo do dever e a existência do outro se mantém em um mesmo nível de abstração da moralidade pura⁷⁴. Ademais, conforme avalia Ricoeur, o preço a ser pago a esta “implacável ascese dos momentos empíricos, é o desnudar do momento propriamente prático da existência do outro” (2009, p. 322). Destarte, é necessário demonstrar de que forma o respeito se situa em um mundo concreto – afetivo e histórico – de pessoas, ou seja, na simpatia e na luta.

⁷² Ricoeur assinala que “sem a posição de realidade correlativa do respeito, a fenomenologia não consegue passar do problema da constituição da ‘coisa’ ao da constituição da pessoa. A fenomenologia procede da decisão de reduzir o em si ao fenômeno, a posição absoluta de alguma coisa no seu aparecer. Essa decisão – a redução fenomenológica – é libertadora quando se trata de coisas. A redução do seu ser ao seu aparecer é uma conquista positiva que faz surgir a dimensão transcendental do sujeito. Mas essa decisão é mortificante quando se trata de pessoas. A pessoa é reconhecida no movimento inverso que recoloca o aparecer no ser” (2009, p. 331).

⁷³ De acordo com Ricoeur, “existe um reconhecimento do outro, ligado ao momento formal da ética. Mediante este ato de reconhecimento, a pretensão do eu a se posicionar por si e para si encontra seu limite” (2009, p. 331).

⁷⁴ Ricoeur adverte que “não adianta censurar Kant por seu formalismo: a pobreza mesma do formalismo é sua razão de ser. Mesmo que seja por outro lado o fruto amargo de uma desconfiança ranzinza acerca da afetividade, é antes de tudo uma exigência de método” (2009, p. 322). Contudo, apesar de seu formalismo, “Kant nunca disse que uma moral efetiva deveria permanecer formal. Ele repete sem se cansar que a determinação completa seja lá do que for é indivisivelmente forma e matéria. O que é verdadeiro de uma física e de uma ética o é também da apreensão concreta de um mundo de pessoas”. (RICOEUR, 2009, p. 323).

3.7 O respeito como sentimento: a simpatia

A simpatia possui uma tendência romântica de se perder no outro ou de absorvê-lo, ou seja, ela pode se tornar uma fusão afetiva. O papel do respeito, neste contexto, é o de proteger a simpatia dessa tendência, buscando dar-lhe uma justificação crítica⁷⁵. Ricoeur esclarece que “o respeito aprofunda a ‘distância fenomenológica’ entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões da minha sensibilidade indiscreta: a simpatia toca e devora o coração, o respeito observa de longe” (2009, p. 323).

O respeito reordena interiormente os afetos e por isso pode ser chamado de momento transafetivo⁷⁶. Ricoeur salienta que o respeito, na filosofia kantiana, é designado como único sentimento “espontaneamente produzido, em oposição aos outros afetos que são sofridos ou recebidos por influência” (2009, p. 325). Dessa forma, chega-se ao momento do respeito prático puro, que revela, por sua vez, o sentido da simpatia.

Neste ponto da análise, ambos, simpatia e respeito, representam, para Ricoeur, “um só e mesmo vivido” (2009, p. 324), de tal forma que “a simpatia é o respeito considerado na sua matéria afetiva, a saber, em sua raiz de vitalidade, em seu impulso e sua confusão; já o respeito vem a ser a simpatia considerada em sua forma prática e ética, isto é, como posição ativa de um outro eu mesmo, de um *alter ego*” (RICOEUR, 2009, p. 324, grifo do autor).

Portanto, verifica-se uma afinidade da fenomenologia da simpatia com a ética do respeito. O respeito privilegia a simpatia ante os demais afetos intersubjetivos. 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. Todavia, Ricoeur alerta que, para compreender o privilégio ético da simpatia, é preciso entender a relação do respeito com os demais afetos (2009, p. 325).

Primeiramente Ricoeur esclarece que o elemento comum de todos os afetos com o respeito é que eles representam uma tomada de posição, uma atestação da existência-valor do outro. Para elucidar sua afirmação, o autor parte de uma análise do ódio, enquanto afeto que “envolve uma tomada de posição depreciativa da existência-valor do outro” (RICOEUR, 2009, p. 325).

⁷⁵ Ricoeur afirma que através do respeito “eu me compadeço ao mesmo tempo com a dor ou com a alegria do outro como sua e não como minha” (2009, p. 323). Sendo assim, o respeito justifica criticamente a simpatia, pois elimina seu “equivoco, mantendo a alteridade dos seres que a fusão afetiva tende a anular” (2009, p. 324).

⁷⁶ Sobre o sentimento de respeito, Kant assevera que “não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (2007, p.32, grifos do autor).

O ódio move a pessoa que odeia a tratar o outro como uma coisa que deve ser aniquilada. Contudo, Ricoeur alerta para a dupla face do ódio, da qual decorre também seu dinamismo. Isto significa que há um conflito entre uma avaliação negativa e uma avaliação positiva da existência-valor do outro. A primeira tenta se sobressair à medida que destrói a segunda.

No entanto, o respeito é um fundamento anterior ao ódio e que, a cada vez, se antecipa a este para recordar o valor da outra pessoa. Disso resulta, segundo Ricoeur, que “o ódio encerra em si um respeito infeliz” (2009, p. 325). Este conflito entre ódio e respeito põe em jogo o duplo movimento da culpabilidade e da má consciência. O autor esclarece que:

o conflito no seio de uma mesma consciência do respeito que põe o outro e do ódio que o calca aos pés é o estopim de um processo que se infla a si mesmo infinitamente e faz a consciência infeliz. O respeito, efetivamente, liga ao outro de um modo que não cessa de incriminar o ódio; ao sentir-se incriminado, o rancoroso tentar negar sua culpabilidade, expulsá-la projetando-a sobre o outro. Ele o acusa; acusando-o deprecia-o (RICOEUR, 2009, p. 325).

Disso resulta que o respeito é fundamental para a preservação da existência-valor do outro. Do contrário, se o desprezo daquele que odeia triunfasse, sufocando o valor do outro, este outro se transformaria em objeto. O ódio atingiria seu êxtase e a felicidade estaria atrelada ao tempo de duração do desprezo. Nesse sentido, para Ricoeur, o fundamento do respeito é o que prevalece ante o ódio (2009, p. 325).

Por conseguinte, a felicidade não acompanha os afetos negativos. Do contrário, ela é justamente o elemento que distingue a simpatia desses afetos. Ricoeur esclarece que a marca dos afetos negativos é a infelicidade, dado que eles “implicam sofrimento moral” (2009, p. 326). Entretanto, o autor adverte que a felicidade não é somente estar em consonância afetiva com o outro, mas implica na consonância ética entre a afetividade e a “avaliação absoluta do respeito” (RICOEUR, 2009, p. 326).

Devido à sua inocência originária⁷⁷, o respeito não permite que o ódio venha desacompanhado do sofrimento. Segundo Ricoeur, “quem odeia sente obscuramente que é malvado. Não o aceita, detesta-se a si mesmo e tenta purgar-se no outro de seu modo de agir detestável” (2009, p. 326). Portanto, o respeito porta em si o elemento intersubjetivo originário – o ato de posição do outro –, responsável pela infelicidade daquele que odeia e, de modo geral, de todos aqueles que se movem no terreno dos afetos intersubjetivos negativos.

⁷⁷ De acordo com Ricoeur, “é necessário ser originariamente inocente para ser originalmente culpado. A infelicidade, feita de reprovação e de fracasso, de todos os afetos intersubjetivos negativos, dá testemunho ainda dessa inocência oculta [do respeito]” (2009, p. 326).

Ricoeur assinala que estar em consonância ou em dissonância com o respeito – mediante o ato de posição do outro – faz parte da “estrutura ética de todos os afetos intersubjetivos” (2009, p. 326). O respeito garante que o outro continue sendo reconhecido, mesmo que de modo obscuro, como no caso do ódio. Para o autor, é neste ponto que a simpatia, enquanto compaixão ativa, ou seja, voltada para outrem, representa seu papel fundamental e complementar, com relação ao respeito: “curar os afetos enfermicos e regenerar a alma injusta” (RICOEUR, 2009, p. 327). Dessa forma, Ricoeur avalia que a simpatia torna-se não apenas a matéria, mas o “esplendor do respeito, pois este é que faz da simpatia um afeto purificador, por sua proximidade ética em relação ao respeito” (2009, p. 327).

Ademais, Ricoeur aponta para outra forma de justificação crítica da simpatia, ao demonstrar sua relação com a luta, por meio do crivo do respeito. O autor assinala que a dialética do senhor e do escravo de Hegel⁷⁸ representa a luta pelo reconhecimento entre consciências que se opõem e, deste modo, se revelam umas às outras⁷⁹. A negatividade inerente a esta concepção de luta possui uma ordem dialética e, ao mesmo tempo, situa as consciências em uma história. Estes dois momentos – dialético e histórico – indicam a contribuição que a luta pode trazer à simpatia e ao respeito.

A simpatia carece do momento histórico – social, cultural e político –, dado que, para Ricoeur, “permanece imergida na compaixão com as lágrimas e o riso, com a tristeza e a alegria” (2009, p. 328). Por outro lado, a luta dinamiza as relações humanas, uma vez que é movida pela rivalidade, pela concorrência, pela disputa de poder.

Destarte, a simpatia não fica relegada a um segundo plano, como se estivesse fadada a ser um afeto inoperante e desnecessário. Do contrário, sua força está no fato de que ela se move na intimidade das relações humanas. Ricoeur esclarece que “a simpatia se move pela via das relações anônimas para as relações pessoais. Se a luta ‘historiciza’, a simpatia ‘intimiza’ as relações inter-humanas” (2009, p. 328).

⁷⁸ Hegel publicou o texto *Fenomenologia do Espírito* em 1807, no qual desenvolve a dialética do senhor e do escravo. A relação entre a dialética do senhor e do escravo e a questão do reconhecimento receberá um desenvolvimento mais apurado no próximo capítulo desta pesquisa. Por ora, esta apresentação prematura da dialética tem por objetivo demonstrar como se estabelece a primeira e breve proposta ricoeuriana do vínculo entre alteridade e reconhecimento.

⁷⁹ Ricoeur destaca a célebre dialética do senhor e do escravo como um modelo de revelação da existência do outro que se dá pela negatividade. “A luta que dramatiza o problema do outro não estará mais em concordância com a realidade cotidiana do que a compaixão? Em suma, é-se tentado a pensar que a oposição das consciências é a chave de sua alteridade; outras porque cada uma busca a morte da outra” (2009, p. 319). Outros dois modelos de análise negativa são enunciados, mas não desenvolvidos pelo autor: “a marxista da luta de classes, a sartreana do olhar e da vergonha” (RICOEUR, 2009, p. 319).

A afinidade com a simpatia não encerra o jogo de oposição de consciências que se manifesta na luta. Há, além disso, uma vontade de solidão da consciência que busca, a cada vez, a morte da outra. Conforme esclarece Ricoeur,

encontramos, aqui, uma dialética semelhante à do ódio, dilacerada entre a valorização nascente do outro, que mantém um sujeito humano face ao ódio, e a desvalorização do outro, que levaria à felicidade caso ela fosse capaz de objetivar totalmente o outro, a mortificá-lo na coisa ou no instrumento (2009, p. 329).

No entanto, Ricoeur salienta que anterior à reivindicação da solidão da consciência, face à morte do outro, está o reconhecimento da alteridade fundada originariamente no respeito (2009, p. 330). Se a luta não estiver subordinada ao respeito, o reconhecimento do outro permanecerá submisso meramente à negatividade da história. Dessa forma, o autor justifica a função do respeito⁸⁰, enquanto momento “trans-histórico, que nos permite aceitar ou negar aquilo que a história produz na dor” (RICOEUR, 2009, p. 330).

Por meio do respeito, pode-se evitar a luta e, por conseguinte, combater a violência. Para Ricoeur, “o homem do respeito, o não violento, mantém no coração da violência o seu sentido atual que é, para ela, somente a sua esperança sempre diferida” (2009, p. 330).

A problemática da violência e da luta enquanto modalidades de reconhecimento do outro fará parte da análise ulterior. Neste contexto, o conflito assume o papel principal, dado que permeia a luta e que esta pode desencadear a violência. Ademais, a partir da conflitualidade, Ricoeur afirma que “descobre-se uma nova corrente conceitual: desta dependem as ideias de pluralidade, de alteridade, de ação recíproca, de mutualidade” (2006, p. 160). Para tanto, será preciso elucidar se há alguma forma positiva de reconhecimento do outro que possa substituir a luta pelo reconhecimento por uma alternativa não violenta para a solução dos conflitos.

⁸⁰ O texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, expressa um forte vínculo ainda mantido com a filosofia moral kantiana. Nesse texto, Ricoeur afirma que “não é necessário escolher entre uma ética formal do respeito e uma ética material, seja da simpatia, seja da luta. O próprio de um formalismo consiste em fornecer à ética a armadura a priori implicada no momento de ‘tomada de posição’ diante do outro e chamada a se completar no sentimento e na ação. Não há moral concreta que seja só formal, como também não há moral sem um momento formal. Aí Kant é invencível: a pobreza do formalismo é sua força” (2009, p. 330, grifo do autor). E mais: “A única questão é saber como continuar, quando se tiver começado com Kant” (RICOEUR, 2009, p. 331). Esse vínculo gradativamente se dissolve em textos posteriores, como o *Percurso do reconhecimento*. Por meio da reinterpretação da filosofia moral kantiana, Ricoeur busca vislumbrar novos horizontes de compreensão, conforme já demonstrado acima na análise de sua pequena ética, em *O si-mesmo como um outro*.

4 O RECONHECIMENTO MÚTUO: MUTUALIDADE E RECIPROCIDADE

4.1 A mutualidade e a reciprocidade

No terceiro estudo de seu livro *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur desenvolve uma dialética – entre a reflexividade e a alteridade – denominada reconhecimento mútuo. De acordo com esta dialética, “é nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida” (RICOEUR, 2006, p. 30). Simultaneamente, a alteridade do outro também clama por reconhecimento. Por conta disso, a mutualidade e a reciprocidade assumem uma função central no desenvolvimento do tema proposto pelo autor. Trata-se de conceitos que, originariamente, não são claramente distintos, podendo ocasionar equívocos. Ricoeur assinala que, nos textos gregos antigos, o termo *allelon* pode ser traduzido por mutuamente e por reciprocamente; e, também – de maneira mais fidedigna – por um e outro (2006, p. 164).

Convicto da relevância do problema do uno e do outro para a questão do reconhecimento, Ricoeur novamente enuncia o paradoxo ao qual se opõe: o da superação da assimetria originária enquanto pressuposto para a reciprocidade (2006, p. 164). Por outro lado, ele alerta para o fato de que “o elogio da reciprocidade, sob a figura mais íntima da mutualidade, corre o risco de se basear no esquecimento da insuperável diferença que faz que o uno não seja o outro” (RICOEUR, 2006, p. 164).

A respeito da assimetria originária, Ricoeur propõe uma breve retomada da dificuldade – já enunciada nesta pesquisa – “encontrada pela fenomenologia ao derivar a reciprocidade da dissimetria presumidamente originária da relação do eu com outrem” (2006, p. 168). Do lado de Husserl, desenvolve-se uma fenomenologia da percepção, a partir de uma abordagem teórica. Lévinas, por sua vez, estabelece uma abordagem ética e antiontológica⁸¹. Para Ricoeur,

as duas abordagens possuem sua legitimidade e nosso próprio discurso não exige de modo algum que decidamos em favor de alguma delas; o que nos importa aqui é a seriedade com a qual cada um dos dois parceiros procura superar a dissimetria que,

⁸¹ Segundo Ricoeur, verifica-se um enigma com o qual se deparam as “duas versões da assimetria originária entre o eu e o outro. Quer se parta do polo *ego* ou do polo *alter*, trata-se em cada uma das vezes de comparar incomparáveis e assim *igualá-los*” (2006, p. 175, grifos do autor). Nesse sentido, Corá salienta que nenhum dos dois pontos de partida, ou seja, o do *ego* ou o do outro irreduzível, salva-nos da assimetria entre o *ego* e o outro. (2010, p. 205).

de uma certa maneira, persiste como pano de fundo das experiências de reciprocidade e não deixa de fazer aparecer a reciprocidade como uma superação sempre inacabada da dissimetria (2006, p. 168).

Neste sentido, Ricoeur afirma 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 (2006, p. 170). Sendo assim, a dissimetria, enquanto pressuposto da mutualidade e da alteridade, ficará relegada a um segundo plano⁸²? De que forma a mutualidade e a reciprocidade se distinguem, uma vez que o autor assinala que a mutualidade também representa “a questão do viver-junto”? (RICOEUR, 2006, p. 171).

4.2 O estado de natureza enquanto negação do reconhecimento

De acordo com Ricoeur, a ideia da assimetria originária entre o eu e o outro não deve ser perdida de vista, pois ela será decisiva para o desenvolvimento do conceito de reconhecimento mútuo, ao qual ele se propõe (2006, p. 177). Para tanto, o primeiro passo é situar o reconhecimento na História da Filosofia. Em Hegel⁸³, o desejo de ser reconhecido se propõe a ser uma resposta moral à interpretação político-naturalista de Hobbes. Neste contexto, o adversário de Hegel não é o *Leviatã*, ou a concepção de Estado de Hobbes, mas a teoria do estado de natureza⁸⁴ descrita por este.

A teoria do estado de natureza consiste em uma hipótese acerca da brevidade da vida humana na ausência de um Estado. A hipótese hobbesiana revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta infligida pelo outro (RICOEUR, 2010, p. 358). Apesar da radicalidade de sua teoria, Hobbes certamente pôde observar que a realidade cotidiana do medo e da violência está presente nas sociedades de todas as épocas, o que significa que sua hipótese é pessimista, mas não é de todo fantasiosa em relação à natureza humana.

⁸² Corá salienta que relações recíprocas são importantes; por outro lado, afirma que, “o que é preciso reconhecer é a possibilidade da invenção de um comportamento novo que não suprime a assimetria originária, mas que a faça produtiva, criando ou inventando um espaço de proximidade na distância”. (2010, p. 206).

⁸³ Segundo Ricoeur, o texto *Fenomenologia do espírito* tem como tema central a luta por reconhecimento (2010, p. 357). Nesse sentido, Nascimento e Rossatto assinalam que “a conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom* se inclui no debate mais geral da problemática do reconhecimento, realizado recentemente pelos intelectuais de língua alemã, inglesa e francesa. Ela já é um esboço bem delineado da tese principal que Ricoeur vai defender amplamente neste debate: a ideia hegeliana de luta por reconhecimento tem seu principal mérito assentado na superação moral da moderna tendência da filosofia política que, de Maquiavel a Hobbes, se fundamentou na pressuposição de que há uma luta natural por autoconservação. Além disso, ele introduz aos poucos a tese complementar de que a noção de luta violenta não pode continuar ainda hoje com a palavra final no tema do reconhecimento: ela deve ser “completada e corrigida” pela ideia não violenta de dom” (2010, p. 347, grifo dos autores).

⁸⁴ A fábula de origem, o estado de natureza descrito por Hobbes, no *Leviatã*, publicado em 1651, representou um adversário permanente para a filosofia política moderna, inclusive para Hegel (RICOEUR, 2010, p. 358).

O estado de natureza se caracteriza pela “guerra de todos os homens contra todos os homens⁸⁵” (HOBBS, 1983, p. 75) e se funda em três paixões primitivas: a competição, a desconfiança e a glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 1983, p. 75). A competição é amparada pela comparação, que gera a inimizade responsável pela eliminação ou pela rendição de um ao outro. Segundo Ricoeur, esta é a gênese de “uma estrutura de negação do reconhecimento⁸⁶ que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda” (2006, p. 180).

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

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

A reciprocidade do contrato contribui para estabelecer limites ao estado de natureza, tornado possível graças ao abandono simultâneo dos direitos de ambos os contratantes. Isso representa, para Ricoeur, o reconhecimento de uma igualdade originária, expressa na filosofia hobbesiana pelo termo *acknowledgement*⁸⁷. Todavia, a questão é saber se o contrato será suficiente para restabelecer as condições de possibilidade para o bem viver em comum. Por conseguinte, apesar de a igualdade ser reconhecida e legitimada pelo contrato, Ricoeur assinala que a questão é identificar se pode haver um fundamento que seja distinto do medo,

⁸⁵ Para Hobbes, a guerra não implica meramente na batalha, “ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (1983, p. 75).

⁸⁶ Para Ricoeur, a negação do reconhecimento pelo estado de natureza, na verdade representa um desconhecimento de outra forma de reconhecimento chamada paz (2006, p. 180).

⁸⁷ *Acknowledgement* ou reconhecimento. Para Hobbes, cada um deve reconhecer os outros “como seus iguais por natureza” (1983, p. 92).

“um fundamento moral⁸⁸ que se pode dizer que dá a dimensão humana, humanista, à altura do projeto político” (2010, p. 358).

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

4.3 A luta por reconhecimento

O desafio de buscar um fundamento moral que represente uma experiência “tão originária quanto o medo da morte violenta” (RICOEUR, 2006, p. 187) é enfrentado por Hegel por meio do conceito de reconhecimento (*anerkennung*⁸⁹). Este conceito abarca três aspectos distintos e complementares: a consciência-de-si, a negatividade e a vida ética.

Primeiramente, o reconhecimento procura garantir o vínculo entre a reflexão de si e a orientação para o outro⁹⁰. Para Hegel, “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (2008, p. 142, grifos do autor).

A negatividade representa o segundo componente do reconhecimento. Ela pode ser interpretada, sustenta Ricoeur, como motor da dinâmica que move a orientação do polo negativo ao positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (2006, p. 188). A questão nodal do problema da negatividade, ligado ao desejo de reconhecimento, pode ser mais bem vislumbrada na dialética da luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo⁹¹.

⁸⁸ Conforme esclarece Ricoeur, o *Leviatã* “exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória” (2006, p. 230).

⁸⁹ Em alemão *anerkennen* se traduz por reconhecer; *anerkennung*, por reconhecimento (tradução nossa).

⁹⁰ Neste ponto, Ricoeur afirma que Hegel é tributário de Fichte, pois este “é o primeiro a ligar a ideia de reflexão sobre si a uma ideia de orientação para o Outro. Essa determinação recíproca da consciência de si e da intersubjetividade, é obra de Fichte” (2010, p. 359). Além disso, justamente o que “permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento é a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível” (2006, p. 189 grifo do autor).

⁹¹ A dialética do senhor e do escravo representa, para Hegel, o momento em que a consciência-de-si busca pela certeza da verdade de si mesma. Primeiramente, o outro é percebido como um objeto externo, um ser vivente (HEGEL, 2008, p. 142). Ademais, o outro é entendido como uma duplicação da consciência-de-si. Segundo Hegel, “o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do

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

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

Ricoeur salienta que a filosofia política hegeliana está configurada sobre as bases da *anerkennung* em suas três dimensões, conforme exposto acima. Destarte, é igualmente no campo da filosofia política que se estabelece a luta por reconhecimento, “que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, [a injustiça] (RICOEUR, 2006, p. 188).

Ricoeur esclarece que essa conexão entre reconhecimento e injustiça, “ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo⁹²” (2006,

conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*” (2008, p. 143, grifo do autor). Contudo, Hegel assinala que a consciência-de-si só pode ser consciência-de-si enquanto for reconhecida como tal por outra consciência (2008, p. 143). Neste contexto, Hegel introduz a dialética do senhor e do escravo para demonstrar como se dá o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas (SOARES, 2009, p. 59). Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – portanto, nega sua própria condição – e, durante a operação de reconhecimento, suprassume o outro, “pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro” (HEGEL, 2008, p. 143, grifo do autor), para depois retornar a si mesma. No entanto, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Dessa forma, afirma Hegel, “*eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (2008, p. 144, grifos do autor). “Esse reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (SOARES, 2009, p. 60). Entretanto, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte (SOARES, 2009, p. 60). “O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado” (SOARES, 2008, p. 61). Ricoeur assinala que a dialética culmina em um distanciamento, “numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento [...]. O senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos ‘nós pensamos’. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes [cada um em relação ao outro]” (2010, p. 357). Desse modo, para Hegel, “a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma [...]. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência” (HEGEL, 2008, p. 159, grifos do autor). Portanto, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricoeur salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. Por conseguinte, ele afirma que infelicidade da consciência é um “produto da civilização” (RICOEUR, 2010, p. 363).

⁹² Segundo Ricoeur, é primeiramente pelo senso de injustiça que o indivíduo sente-se tocado. “Injusto! Que injustiça! [...]. É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto [...]. Ora,

p. 189). O adágio traz à tona o sentimento de indignação que ocupa, “em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes⁹³” (2006, p. 189).

Além de projetar uma resposta à Hobbes, Ricoeur afirma que o conceito de *anerkennung* possui extrema relevância para o contexto geral da obra, tendo sido elaborado sucessivamente por Hegel em manuscritos anteriores⁹⁴ à *Fenomenologia do Espírito*. No manuscrito *Filosofia real* ele apresenta os três modelos de reconhecimento que evidenciam o caráter histórico e intersubjetivo de sua filosofia política: o amor, o direito e o Estado.

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

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

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

4.4 A fenomenologia do desprezo

A negatividade é o móbil que impulsiona Ricoeur a estabelecer uma reatualização contemporânea da *anerkennung* hegeliana a partir de uma discussão com o texto *A luta por reconhecimento* de A. Honneth, publicado em 1992⁹⁵. Este livro tem como tema central a tese

o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso de justiça; pois a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina” (1991, p. 231).

⁹³ O desejo de ser reconhecido representa o motivo originário, situado por Hegel frente a frente com o medo da morte violenta (RICOEUR, 2006, p. 189).

⁹⁴ De acordo com Ricoeur, estes manuscritos são *Sistema da vida ética*, de 1802 e *Filosofia real*, escrito entre 1804 e 1806 (2010, p. 359).

⁹⁵ De acordo com Ricoeur, Honneth acusa Hegel de monologismo, pois se trata de uma “filosofia da consciência na qual é o si que fundamentalmente se opõe a si mesmo ao se diferenciar” (2006, p. 202). Nesse sentido,

de que a luta por reconhecimento pode impulsionar o desenvolvimento social (HONNETH, 2003, p. 269). Neste contexto, Ricoeur assinala que é nas experiências negativas de desprezo e de insatisfação que está fundado o desejo de reconhecimento (2010, p. 361).

Ademais, os três modelos de reconhecimento intersubjetivo herdados de Hegel são o amor, o direito e a estima social. Neste sentido, o trabalho de Honneth é demonstrar o encadeamento dos três modelos e sua correlação com as formas negativas do desprezo⁹⁶. Para Ricoeur, este encadeamento significa “a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do reconhecimento em sua fase pós-hegeliana, com os três modelos de reconhecimento fornecendo a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração” (2006, p. 203).

O amor representa o primeiro modelo de reconhecimento. Ele perpassa as relações familiares, de amizade e eróticas, ou seja, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003, p. 159). Portanto, o reconhecimento, em primeira instância, está em um nível pré-jurídico. Neste nível, as necessidades concretas é que confirmam os sujeitos mutuamente (RICOEUR, 2006, p. 203).

De acordo com Ricoeur, Honneth identificou que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser verificados desde a primeira infância, a partir dos estudos da psicanálise social pós-freudiana de Mead e de Winnicott (2006, p. 202). Trata-se dos sentimentos de abandono e de desprezo que se antepõem ao complexo de Édipo e que situam a criança frente a duas possibilidades: confiança ou isolamento. Ricoeur esclarece que “a criança busca, no desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento” (2010, p. 361). Isto representa, nos amores da vida adulta, a maturidade emocional expressa na capacidade de ficar só. Neste caso, o que permanece é o “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência⁹⁷” (RICOEUR, 2006, p. 204).

Ricoeur reafirma, com Honneth, “o caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta” (2006, p. 202).

⁹⁶ Segundo Ricoeur, “pode-se dizer que todo o empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de luta” (2010, p. 361).

⁹⁷ Ricoeur utiliza também os termos desligamento e ligação para exemplificar a capacidade de ficar só. “O desligamento fala sobre o sofrimento da ausência e da distância, a provação da desilusão, e a ligação fala sobre a força de alma que se encarna na capacidade de ficar só. Mas é a confiança na permanência da solicitude recíproca que faz do desligamento uma provação benéfica” (2006, p. 205).

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

O segundo modelo de reconhecimento é o do plano jurídico⁹⁸ e está fundamentado nos pilares da liberdade e do respeito. Ricoeur afirma que, por um lado, o predicado livre indica o “sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito [...] é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos” (2006, p. 211).

O nível jurídico implica num movimento simultâneo, em que, por meio da norma, o indivíduo se torna portador de direitos e de deveres. Para Honneth, este modelo de reconhecimento é altamente exigente, uma vez que “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (2003, p. 182). Ricoeur esclarece que

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

O reconhecimento no plano jurídico procura garantir o acesso de todos aos direitos civis e a igual participação na formação da vontade pública⁹⁹. Contudo, o problema está no fato de que, nas sociedades democráticas contemporâneas, a igualdade de direitos não encontra igual equivalente no acesso aos bens produzidos. Neste ponto, entra em cena o nível pós-jurídico, representado pela estima social¹⁰⁰.

⁹⁸ Ricoeur afirma estar mais interessado no nível dos afetos (pré-jurídico) e no nível político (pós-jurídico), pois “a esfera jurídica não ocupa tanto espaço: ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento” (2010, p. 361).

⁹⁹ Em sociedades não democráticas, especialmente nas que são regidas por ditaduras, o desprezo se manifesta a cada vez que os direitos civis são negados e também na impossibilidade de participação nas decisões da esfera pública.

¹⁰⁰ Segundo Honneth, “um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o *Ego* e o *Alter* só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a

Ricoeur afirma que a divisão equitativa na repartição revela-se frustrante à medida que traz à tona um contraste entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição dos bens (2006, p. 214). Neste sentido, parece contraditório que a mesma sociedade que produz riquezas, produza também desigualdades geradoras de pobreza e de miséria (RICOEUR, 2010, p. 362).

Dessa forma, no nível pós-jurídico, a figura do desprezo corresponde ao sentimento de exclusão¹⁰¹ pelo não acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna¹⁰². De acordo com Ricoeur, “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens” (2010, p. 362).

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

A interminável luta por reconhecimento representa a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro? Enquanto busca incessante, não será ela responsável por gerar uma insatisfação infinita, reflexo da consciência infeliz de Hegel¹⁰³? (RICOEUR, 2010, p. 362). A questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta.

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

orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente [...] para a vida do respectivo outro (2003, p. 199, grifo nosso).

¹⁰¹ Para Ricoeur, os termos negação da consideração social e falta de consideração pública se equivalem ao desprezo pela estima social, no nível pós-jurídico (2010, p. 362).

¹⁰² Ricoeur acrescenta que “a experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pôde dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização” (2006, p. 215).

¹⁰³ O perigo de desenvolver uma nova forma de consciência infeliz se deve a dois fatores: “um sentimento incurável de vitimização [...] [e] uma incansável postulação de ideais inatingíveis” (RICOEUR, 2006, p. 231).

4.5 *Ágape*: generosidade versus equivalência

O principal elemento que distingue os estados de paz¹⁰⁴ é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. À medida que contrasta também com a justiça¹⁰⁵, o *ágape*, enquanto modelo de estado de paz, torna-se, para Ricoeur, figura privilegiada (2006, p. 234). Enquanto que a justiça se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência, o *ágape* não se vale de comparações, muito menos de cálculos. Dessa forma, conforme avalia Ricoeur, o *ágape* “torna inútil a referência às equivalências” (2006, p. 235).

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

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

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

O elemento comum, portanto, entre o *ágape* e a justiça, é a linguagem, ou o uso do discurso. Segundo Ricoeur, o *ágape* fala e, “por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem à compreensão comum” (2006, p. 236). A aproximação do *ágape* com a justiça se dá justamente pelo mandamento do amor, que é anterior a toda lei e a toda coerção

¹⁰⁴ Ricoeur introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L'Amour et la Justice comme compétences*, publicado em 1990. Ele se refere especialmente à segunda parte do texto, intitulada *Agapè. Une introduction aux états de paix*. Além disso, elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristão (RICOEUR, 2006, p. 234).

¹⁰⁵ Ao comparar o *ágape* com a *philia*, Ricoeur assinala que “o essencial nas análises da *Ética a Nicômaco* sobre a amizade trata das condições mais propícias ao reconhecimento mútuo, esse reconhecimento que aproxima a amizade da justiça, sobre a qual o tratado de Aristóteles diz que, sem ser uma figura da justiça, lhe é aparentada” (2006, p. 235, grifo do autor).

moral. O autor salienta que “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me¹⁰⁶! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo¹⁰⁷” (2006, p. 237).

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

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal¹⁰⁸ representam bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur, a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado (RICOEUR, 2006, p. 237). A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz.

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

não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do

¹⁰⁶ Ricoeur está fazendo menção ao livro bíblico *Cântico dos cânticos*.

¹⁰⁷ Em seu texto *Simpatia e respeito – Fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur já havia antecipado essa dimensão poética implicada em uma filosofia do amor (2009, p. 332). Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]. [Neste sentido], o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, ‘inventaria’ o respeito como ‘amor prático’” (RICOEUR, 2009, p. 332). Ademais, em *O si-mesmo como um outro* o autor menciona que o “*ágape* bíblico depende de uma *economia do dom* de caráter meta ético” (RICOEUR, 1991, p. 37, grifos do autor). Nesse sentido, segundo Corá, “Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal” (2010, p. 204).

¹⁰⁸ O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricoeur, ela também pode ser entendida como justiça distributiva, ou seja, “como virtude das instituições que presidem todas as operações de partilha. ‘Dar a cada pessoa o que lhe é devido’, esta é, em uma situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça” (2006, p. 238).

dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço (2006, p. 238).

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

4.6 A regra da reciprocidade

O texto de Marcel Mauss, *Ensaio sobre o dom*¹⁰⁹, apresenta uma interpretação do conceito de reciprocidade, baseado na economia do dom¹¹⁰, que Ricoeur considera fundamental. Ele esclarece que “Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica” (2006, p. 239). Ademais, para Ricoeur, a análise de Mauss parte de um estudo das sociedades arcaicas ainda vigentes e o problema principal para este autor está no caráter obrigatório de retribuição que acompanha o dom (2006, p. 239). Aparentemente, se o dom possui um caráter gratuito e livre, jamais deveria portar em si um caráter de obrigatoriedade.

Por conseguinte, a complexidade da questão está em harmonizar as obrigações: dar, receber e retribuir, ou seja, encontrar o ponto de equilíbrio da dinâmica do dom e do contradom. Segundo Ricoeur, “Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma ‘forma primitiva’, mas que estava situada num outro plano” (2010, p. 363).

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

¹⁰⁹ Texto publicado por Marcel Mauss em 1925, intitulado *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Na tradução em português, da editora Edusp, publicada em 1974, o título é: *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*.

¹¹⁰ Ricoeur afirma, por um lado, que Mauss procura não opor “o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse” (RICOEUR, 2007, p. 486); por outro lado, sua interpretação demonstra que, se Mauss trata de uma economia, “que dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial” (2010, p. 363).

De acordo com Ricoeur, Mauss simplesmente adotou a explicação dada pelos indígenas maoris da Nova Zelândia. Para estes, existe uma força mágica, denominada *hau*, que faz com que o dom retorne ao seu doador (2006, p. 240).

Ricoeur não adota a explicação do *hau*, mas também não concorda com a análise de M. Lévi-Strauss no texto *Introdução à obra de Marcel Mauss*¹¹¹. Lévi-Strauss, ao criticar Mauss, exclui a força mágica e oculta do *hau* e reduz o dom a uma simples regra de troca, denominada lógica da reciprocidade. Segundo Ricoeur, “é a própria significação do dom que foi desse modo eliminada” (2006, p. 240).

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

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

Ricoeur, seguindo o raciocínio de Anspach, afirma que o círculo vicioso da vingança se perpetua enquanto os indivíduos permanecem atrelados à regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Por outro lado, verifica-se o caso do indivíduo que se recusa a retribuir violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este é o si que oferece sua própria vida a seu assassino¹¹² (2006, p. 242). A reciprocidade permanece, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Ricoeur sustenta que esta oferenda do

¹¹¹ O *hau*, ou força mágica, incorporado por Mauss em seu texto, suscitou uma série de discussões, segundo Ricoeur. Ele salienta a crítica de Lévi-Strauss, na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, publicada em 1950. Neste texto, Lévi-Strauss critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava (RICOEUR, 2006, p. 240).

¹¹² Ricoeur cita o exemplo do si que “se oferece ao carrasco dando-lhe a cabeça para ser cortada” (2006, p. 242).

sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom” (2006, p. 242).

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

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

O paradoxo, na verdade é o círculo vicioso no qual agora também o dom está inserido. Segundo Ricoeur, o problema consiste em manter as trocas entre indivíduos e a regra da reciprocidade em planos distintos, representados pelo círculo da vingança e pelo círculo do dom (2006, p. 243). O primeiro é verificável pela experiência, enquanto que o segundo existe somente na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Ademais, somente o teórico (observador) é que percebe o paradoxo do dom, ao distinguir que há uma hierarquia entre a reciprocidade e a troca gestual¹¹³. Por conseguinte, Ricoeur, na trilha de Anspach, salienta que o teórico é quem pode compreender a circularidade não viciosa da troca enquanto “unidade transcendente e as operações individuais que a constituem. A transcendência da troca não impede que sua existência dependa do bom desenvolvimento dessas mesmas operações¹¹⁴” (2006, p. 243).

Diante disso, Ricoeur afirma que as operações entre os indivíduos são fundamentais, dado que é a partir delas que Anspach pôde propor sua tese de autotranscendência da reciprocidade (2006, p. 244). Neste sentido, a principal contribuição de Anspach foi preservar a dimensão imanente da mutualidade, mesmo que em oposição à reciprocidade transcendente. (RICOEUR, 2006, p. 244). Preservar a mutualidade significa, portanto, atribuir crédito aos comportamentos entre os indivíduos¹¹⁵.

¹¹³ Ao paradoxo do contradom, Ricoeur observa que a saída proposta por Anspach situa o teórico frente a uma possibilidade de inversão. Para o teórico, os indivíduos implicados na troca poderiam estabelecer um retorno “da pergunta ‘por que retribuir?’ para a pergunta ‘por que dar?’”, colocando assim o dom retribuído na trilha da generosidade do primeiro dom” (RICOEUR, 2006, p. 245).

¹¹⁴ Ricoeur assinala que, o mérito desta interpretação “é dar razão ao mesmo tempo a Mauss, no que diz respeito à transcendência do *hau*, e a Lévi-Strauss, no que diz respeito à explicação lógica da reciprocidade da troca” (2006, p. 243).

¹¹⁵ Segundo Ricoeur, “esses comportamentos recolocam o primeiro dom no centro do quadro, dom que se torna modelo do segundo dom; com efeito, há diversas variantes ao ‘para que’ na expressão ‘dar para que o outro dê’; é dessas variantes que supostamente emerge a fórmula neutralizada da reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, ao contrário da mutualidade, que circula entre nós (2006, p. 244).

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

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

Por conseguinte, a ação entre indivíduos que reconhecem o dom enquanto dom passa para o primeiro plano, em detrimento do enigma da terceira pessoa (teórico), que fica enfraquecido¹¹⁶. Ricoeur esclarece que ocorre “assim a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o reconhecer por, portanto da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p. 244).

4.7 O reconhecimento mútuo simbólico

O percurso que Ricoeur propôs estabelecer antes da chegada ao tema do reconhecimento mútuo enfatizou, em primeiro lugar o dom, em segundo, o contradom. A reciprocidade passou, assim, para o primeiro plano. O *ágape*, figura central do primeiro momento, concentra sua força na generosidade do dom, em contraponto com as regras de retribuição da justiça. O *hau* abriu a discussão acerca do contradom enquanto enigma, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, para além das experiências efetivas.

Neste ponto, o autor salienta que a fenomenologia da mutualidade reivindica seus direitos frente à lógica da reciprocidade. Ricoeur assinala que o conceito de reconhecimento mútuo é fundamental neste ponto porque possibilita

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. Por convenção de linguagem, reservo o termo ‘mutualidade’ para as trocas *entre* indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das ‘figuras elementares’ da reciprocidade (2006, p. 246, grifos do autor).

¹¹⁶ Como avalia Ricoeur, “não é a coisa dada que, por sua força, exige a retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento” (2010, p. 364).

De imediato, Ricoeur esclarece que essa distinção entre mutualidade e reciprocidade passa a ser o pressuposto para a tese do reconhecimento mútuo simbólico. Outro pressuposto é o de que, a partir deste ponto, não haverá mais comparação da troca de dons com a reciprocidade estabelecida pela justiça e mesmo pela vingança. A única comparação tomada em consideração será entre dom e mercado (RICOEUR, 2006, p. 247).

Dados esses pressupostos, o autor avalia que a esfera mercantil possui limites. Sendo assim, é preciso supor que ainda existam bens não comercializáveis. Isto significa admitir a existência de uma enigmática esfera de valores compartilhados¹¹⁷, que fundamentam e caracterizam o dom (RICOEUR, 2006, p. 246). Neste ponto, a reflexão de Ricoeur cruza com o texto de Marcel Hénaff, intitulado *Le Prix de la Vérité: le don, l'argent, la philosophie*, publicado em 2002¹¹⁸. Ambos se deparam com o enigma do dom recíproco cerimonial. Ricoeur afirma estar em dívida com Hénaff, particularmente por sua proposta de solução do enigma por meio da noção de sem preço.

A estratégia proporcionada pela categoria do sem preço é garantir a diferenciação entre dom e mercado. Neste sentido, Ricoeur salienta que foi Sócrates quem inaugurou a discussão que se situa na interseção entre verdade e dinheiro (2006, p. 247). Ao contrário dos sofistas, Sócrates ensinava a verdade sem cobrar nada, conforme relatou Platão¹¹⁹. Dessa forma, surge a relação de inimizade entre a verdade e o dinheiro, que perpassa a história¹²⁰ até a contemporaneidade.

O problema é que o dinheiro passou de simples índice de equivalência entre valores, para algo com valor próprio. Dessa forma, passou a ser desejado e buscado de forma insaciável¹²¹. O autor afirma que essa “insaciabilidade é às vezes infinita e incompreensível, do que [resulta] a significação libertadora da relação com os bens não-comercializáveis” (RICOEUR, 2010, p. 365). Trata-se, portanto, de buscar uma forma de troca que não seja pautada pela lógica de mercado. Neste ponto é que se vinculam a ideia de sem preço com a ideia de dom, por meio do reconhecimento simbólico.

¹¹⁷ Para Ricoeur, resistir aos avanços da esfera mercantil significa andar na contramão de sociedades que “resolveram o problema da igual atribuição de direitos, mas não o da igual distribuição dos bens [...]. Torna-se então necessário buscar um lugar privilegiado de expressão para esses ‘valores compartilhados’” (2006, p. 246).

¹¹⁸ Ricoeur salienta que o livro de Hénaff é uma releitura do *Essai sur le don* de Mauss. Trata-se de “uma tentativa de reinterpretar a dialética da troca do dom para sair de seu arcaísmo e restituir-lhe um futuro” (2010, p. 363).

¹¹⁹ “E a modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie, não merecerá, como gênero à parte, denominação especial? [...]. É muito fácil. Acho que encontramos o sofista” (PLATÃO, 2003, p. 11).

¹²⁰ De acordo com Ricoeur, o livro de Hénaff – *Le Prix de la Vérité* – é “em grande parte uma história do dinheiro frente à verdade” (2010, p. 364).

¹²¹ Segundo Ricoeur, “Sócrates havia previsto: o desejo pelo dinheiro é uma sede insaciável. [Além disso], pensemos nas palavras de Horácio ‘*auri sacra fames*’, a sagrada fome de ouro” (2010, p. 365, grifos do autor).

De acordo com Ricoeur, o dom não é ancestral, nem substituto das trocas mercantis, pois “ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem preço” (2006, p. 248). Ademais, o dom é recíproco, mas não nos termos de uma regra de reciprocidade. Sendo assim, o enigma da retribuição volta para o primeiro plano.

Para Ricoeur, a chave de solução para o enigma consiste na “mutualidade da troca entre protagonistas” (2006, p. 249), denominada reconhecimento mútuo¹²². O que garante que o reconhecimento seja realmente mútuo é a qualidade da relação que, por sua vez, confere significado aos presentes trocados. O autor considera que esta análise da mutualidade preserva e torna equivalentes tanto a precisão conceitual, quanto a exemplificação empírica (RICOEUR, 2006, p. 249).

No que tange ao aspecto conceitual, em primeiro lugar, Ricoeur salienta que os presentes trocados jamais podem ser considerados como bens mercantis, pois a garantia de reconhecimento mútuo não se encaixa na dinâmica da compra e da venda (2006, p. 250). Por conseguinte, a questão do dom e do sem preço se entrecruzam, apesar de parecer que já não existam bens não comercializáveis. Neste sentido, parece verificar-se algo do dom em todas as formas de sem preço. Por exemplo, percebe-se que a dignidade moral, a integridade do corpo humano e o esplendor das paisagens possuem valor, não preço. (RICOEUR, 2006, p. 250).

Em segundo lugar, as experiências concretas demonstram que existem diferenças de sentido e de intenção entre as trocas mercantis e as trocas de dons. Contudo, estas duas formas de troca não são necessariamente antagônicas, mas coexistentes – e, por vezes, complementares – nas práticas do cotidiano¹²³ (RICOEUR, 2006, p. 251). Pelo menos três traços distintos podem ser identificados nesse conjunto de experiências que se vivencia cotidianamente. Segundo Ricoeur, “o primeiro diz respeito à pluralidade das crenças de base que são fonte do ‘espírito do dom’. O segundo, ao emaranhamento entre as prestações do dom e as prestações mercantis. O terceiro chama a atenção para as figuras de fracasso na prática efetiva do dom” (2006, p. 251).

O espírito do dom provém de crenças como, por exemplo, a bíblica, que apresenta uma antecedência do dom divino e uma instrução para a gratuidade entre humanos. Isto se

¹²² Segundo Ricoeur, no reconhecimento mútuo reside toda a originalidade da tese de Hénaff (2006, p. 249).

¹²³ Para entender como sucedem ou como sucederam estas práticas de trocas no cotidiano, Ricoeur considera fundamental o trabalho do historiador. Neste caso, ele se toma por base o texto *Essai sur le don dans la France du XVI siècle*, de ZEMON-DAVIS, publicado em 2000 (2006, p. 250).

verifica no Evangelho de Mateus (Mt 10, 8): “de graça recebestes, de graça dai”¹²⁴. A este espírito ainda pode-se acrescentar a generosidade própria da amizade e da vizinhança (RICOEUR, 2006, p. 251).

Para Ricoeur, os entrecruzamentos entre dom e venda podem ser mais bem vislumbrados no caso da editoração e impressão de um livro. A imprensa separa o autor do editor. O primeiro pode oferecer seu livro em dedicatória a alguém. Já o segundo tem por função vender este mesmo livro (2006, p. 252). O autor avalia que o exame desse emaranhamento “conduz a reforçar a ênfase posta na gratidão como sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir [...]. É a qualidade desse sentimento que garante a consistência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda” (RICOEUR, 2006, p. 252).

Enfim, a gratidão é que pode conduzir o dom ao fracasso, ao corrompê-lo. O problema reside na obrigação de retribuir inerente ao contradom, que está sujeita a sobrecarregar o donatário. Ricoeur cita como exemplo a demora em retribuir que pode suscitar a acusação de ingratidão por parte do doador (2006, p. 253). Para o autor, o contexto político possibilita um melhor entendimento dessa questão, pois “é na administração da justiça, mas também na concessão de privilégios [...] que reina a corrupção que, na verdade, sai do ciclo dos dons fracassados para entrar no dos ‘dons maus’” (RICOEUR, 2006, p. 253).

Diante disso, torna-se necessário discernir entre a boa e a má reciprocidade para salvaguardar a efetiva experiência de reconhecimento mútuo (RICOEUR, 2006, p. 254). Para tanto, é preciso descentralizar a questão da retribuição e enfatizar o gesto de dar. Todo o processo se inicia pela generosidade do dom. Portanto, não há uma exigência de restituição, pois isso aniquilaria com o próprio sentido do dom. O dom não obriga, mas suscita uma resposta do donatário diante de uma oferta. Segundo Ricoeur, “é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom” (2006, p. 254).

Ademais, verifica-se que o dom não é simplesmente o equivalente a dar um presente¹²⁵. O dom provoca um engajamento do doador com o donatário, de tal forma que, algo de si mesmo é dado junto com o presente¹²⁶. Ricoeur esclarece que

¹²⁴ Para Ricoeur, é possível visualizar uma forma superior de troca até mesmo no mandamento do amor aos inimigos (Lc 6, 35): “Amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca”. “Todas as objeções, de fato, pressupõem um interesse escondido atrás da generosidade [...]. O mandamento de amar seus inimigos começa por destruir a regra de reciprocidade, ao exigir o extremo; fiel à retórica evangélica da hipérbole, o mandamento quereria que fosse justificado apenas o dom oferecido ao inimigo, de quem, por hipótese, nada se espera em troca. Mas, precisamente, a hipótese é falsa: o que se espera do amor é que converta o inimigo em amigo” (RICOEUR, 2007, p. 488).

é o doador que se dá a si mesmo em troca no que foi dado e ao mesmo tempo o que foi dado é a garantia de restituição. O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebido, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom [...]. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o recebido (2010, p. 364).

Ricoeur salienta ainda que é o recurso ao caráter desinteressado do *ágape* que garante que não haja uma exigência de retribuição no dom, mas uma resposta à generosidade primordial (2006, p. 255). Sendo assim, verifica-se que não é o dar, nem o retribuir que precisa ficar em relevo, mas o receber¹²⁷. O autor avalia que o “receber torna-se então a categoria-pivô devido a que a maneira pela qual o dom é aceito decide a maneira pela qual o donatário se sente obrigado a retribuir” (RICOEUR, 2006, p. 255). Esta forma de aceitar nada mais é do que a gratidão¹²⁸.

A gratidão representa o selo distintivo da boa sobre a má reciprocidade, uma vez que, para o autor, ela “alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial [...]. [Portanto], é na gratidão que se baseia o *bom receber*¹²⁹” (RICOEUR, 2006, p. 255, grifo do autor). Ademais, ela é responsável pela decomposição da tríade dar-receber-retribuir em dois pares: dar-receber e receber-retribuir. Esta separação é inexata tanto no âmbito da justiça, quanto no da venda. Isto significa que não há um preço estabelecido, nem mesmo um prazo estipulado para devolução¹³⁰.

Neste ponto, Ricoeur afirma que, para cumprir com seu objetivo inicial de confrontar o dom à luta por reconhecimento, ainda resta apresentar o caráter cerimonial inerente ao dom (2006, p. 256). O cerimonial envolve o dom e o contradom e visa proteger o caráter festivo da troca, que ocorre na vida cotidiana, mediante uma disposição ritual entre indivíduos. Para o

¹²⁵ Neste ponto, Ricoeur afirma concordar com a interpretação de Hénaff, de que, “a coisa dada, seja qual ela for – as pérolas ou as trocas matrimoniais, não importa qual possa ser o presente, o dom, o regalo – nada disso substitui o reconhecimento tácito” (2010, p. 364).

¹²⁶ De acordo com Ricoeur, “na relação de presentear, de troca, de benefício, temos uma experiência viva de reconhecimento. Não estamos mais em busca do insaciável, mas temos algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido” (2010, p. 366).

¹²⁷ “Que nome dar a essa forma não comercial do dom? Não mais a troca entre dar e retribuir, mas entre dar e simplesmente receber” (RICOEUR, 2007, p. 489).

¹²⁸ Ricoeur salienta que “em francês a palavra reconhecimento significa duas coisas, ser reconhecido por quem somos, reconhecido em nossa identidade, mas também como prova de gratidão – há, pode-se dizer, uma troca de gratidão nos presentes” (2010, p. 365). É importante ressaltar que, neste caso, em português a palavra reconhecimento possui o mesmo significado que em francês.

¹²⁹ Com relação a essa expressão – bom receber – Ricoeur afirma: “devemos às figuras do fracasso do dom esse aprofundamento da análise [...] da troca dos dons nos termos de uma ética da gratidão” (2006, p. 256).

¹³⁰ Ricoeur esclarece que, “sob o regime da gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis em termos de custos mercantis. Essa é a marca do sem preço sobre a troca de dons. Quanto ao tempo conveniente para retribuir, pode-se dizer que ele tampouco tem uma medida exata: essa é a marca do *ágape*, indiferente ao retorno, sobre a troca de dons” (2006, p. 256).

autor, o caráter cerimonial e festivo do dom parece ficar mais visível quando se diferenciam os dias de trabalho dos dias de festa:

será que a diferença entre os dias trabalhados, como dizemos, e as festas comemorativas não guardam uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido? (RICOEUR, 2010, p. 365).

Dois exemplos de práticas de dom são mencionados pelo autor: primeiramente, a polidez no trato com o outro no cotidiano. Em segundo lugar, a solenidade do gesto de perdão¹³¹, que se enquadra no âmbito das práticas cerimoniais e festivas (RICOEUR, 2006, p. 257). Estes e todos os demais modelos de práticas do dom contribuem para demonstrar os limites da justiça de equivalência. Dessa forma, Ricoeur avalia que estas práticas possibilitam vislumbrar uma esperança no horizonte da política e do direito, que se estende das relações interpessoais até o plano internacional, desencadeando “uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz” (2006, p. 257).

Contudo, para Ricoeur, o reconhecimento mútuo simbólico, a cada vez que é vivenciado, representa apenas uma suspensão temporária da luta por reconhecimento. As raras experiências do dom não estão desvinculadas dos conflitos que as sucedem e as precedem. Dessa forma, o autor assinala a conexão entre a experiência do dom e a luta por reconhecimento (2006, p. 257).

De fato, a história mostra bem que os conflitos e a luta parecem ser intermináveis. Por outro lado, as trocas de dons continuam favorecendo experiências de reconhecimento efetivo, que, para Ricoeur, “conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era ilusória, nem vã¹³²” (2006, p. 258).

¹³¹ No epílogo de *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur assinala que o perdão é uma relação de troca que não se define apenas pela reciprocidade, ou seja, perdão que se concede somente mediante um pedido de perdão. Ademais, ele menciona a existência de “algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca” (RICOEUR, 2007, p. 484). Nesse sentido, o fundamental é ressaltar a relação que se estabelece por meio da troca, uma vez que ela representa a gênese de uma dimensão de alteridade. Para o autor, o caráter relacional do face a face “confronta dois atos de discurso, o da confissão e o da absolvição: ‘Eu te peço perdão. – Eu te perdoo’. Esses dois atos de discurso fazem o que dizem: o dano é efetivamente confessado, ele é efetivamente perdoado” (RICOEUR, 2007, p. 492).

¹³² Na conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom*, Ricoeur encerra o texto com uma interrogação: “até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras? (2010, p. 366)” Ademais, “eu tenderia a dizer que, enquanto temos o sentimento do sagrado e o caráter de não recompensa na cerimônia da troca sob seu aspecto cerimonial, então nós temos a promessa de termos sido reconhecidos ao

4.8 Do reconhecimento mútuo à alteridade

Este tópico é apresentado, ao final desta pesquisa, como forma de justificar e legitimar o vínculo proposto – desde o início – entre alteridade e reconhecimento. Primeiramente, é preciso salientar que o reconhecimento de outrem significa, para o si, o reconhecimento pleno de sua identidade. Neste sentido, verifica-se o complemento proposto por Ricoeur entre luta por reconhecimento e reconhecimento mútuo na troca de dons. Este complemento representa, em primeira instância, o reconhecimento “da identidade na mutualidade para a qual os gregos reservavam o magnífico pronome *alleloi*-advérbio *allelon*: ‘uns e outros’, ‘um e outro’” (2006, p. 262, grifos do autor).

Em segundo lugar, Ricoeur salienta que “a alteridade encontra seu ápice na mutualidade” (2006, p. 262). Neste ponto, a luta por reconhecimento novamente assume um papel central à medida que traz à tona o conflito inerente à alteridade, que o autor denomina como alteridade-confrontação (RICOEUR, 2006, p. 263). Por outro lado, constata-se a ideia de sem preço, marca registrada da reciprocidade não mercantil, representado principalmente no ato da troca cerimonial dos dons. Estes, por sua vez, portam em si algo que é próprio do *ágape*, ou seja, o caráter desinteressado e generoso vinculado ao ato de dar. Ademais, as tréguas à luta são possibilitadas pelo horizonte de reconciliação inerente ao *ágape*. Disso resulta, para Ricoeur, que “as figuras da alteridade são inúmeras no plano do reconhecimento mútuo [...]. [Nesse sentido, elas] entrecruzam a conflitualidade e a generosidade partilhada” (2006, p. 263).

Por conseguinte, a experiência efetiva da troca no dom e no contradom representa uma figura privilegiada dos estados de paz. Ela se insere no âmago do conflito, que é a alma da luta por reconhecimento. Antes infundável, agora a luta pode ser, senão abolida, pelo menos interrompida. Ora, o dom e o contradom estão permeados de alteridade, à medida que são tributários da mutualidade. Nesse sentido, Ricoeur defende “a ideia de uma mutualidade exercida ‘entre’ os protagonistas da troca contra sua redução a uma figura da reciprocidade em que a relação opera em um nível transcendente ao das transações entre doadores e donatários” (2006, p. 269).

Ao mesmo tempo em que Ricoeur advoga em favor da ideia de reconhecimento mútuo, assegurada pelo dom enquanto presente dado, também adverte: a questão da

menos uma vez em nossa vida. E se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento. São essas experiências raras que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência de Hobbes” (RICOEUR, 2010, p. 366).

dissimetria originária entre o eu e o outro não deve ser esquecida, muito menos abandonada¹³³. Nisto consiste o pressuposto básico da alteridade. O autor esclarece que

até mesmo na festividade da troca de dons, o outro permanece inacessível em sua alteridade enquanto tal [...]. [Consequentemente], o outro permanece desconhecido em termos de apreensão originária da minuidade do si mesmo. Esse desconhecimento não é o de alguém, e sim da dissimetria na relação entre eu e o outro (RICOEUR, 2006, p. 270).

Neste ponto, é preciso que se estabeleça uma breve retomada da discussão que sublinhava a dificuldade encontrada pela fenomenologia em superar o problema da assimetria originária entre o eu e o outro. Neste contexto, a simetria se faz necessária para que se possa formar a ideia de reciprocidade. Conforme já salientado anteriormente, há uma oposição entre duas versões de assimetria originária. Do lado de Husserl, o polo de referência está no eu, do lado de Lévinas, no outro em direção ao eu (RICOEUR, 2006, p. 270).

Essa divergência necessariamente deve ser deixada de lado, em nome de uma nova abordagem que integre ambos os polos e apresente outra solução para o problema da passagem da dissimetria à reciprocidade. Nesse sentido, Ricoeur avalia que simplesmente optar por um polo ou pelo outro “torna vã e estéril toda querela referente à preeminência de uma leitura sobre a outra” (2006, p. 270).

Ao propor uma breve retomada das duas versões da assimetria, Ricoeur salienta a objeção ao solipsismo, apresentada na *Quinta meditação* das *Meditações cartesianas* de Husserl. Esta objeção se fundamenta na “constituição da alteridade de outrem ‘em’ e ‘pela’ consciência de si, sem outro ponto de referência que a ‘esfera de pertencimento’ que é a única que pode ser dita originária” (RICOEUR, 2006, p. 271). Sendo assim, a experiência que o si tem do outro só pode se constituir pela apreensão analogizante, que se concretiza com o emparelhamento. No entanto, para a tese husserliana da analogia, somente o eu aparece a si mesmo como apresentado. O outro, mesmo sendo percebido como análogo ao eu – *alter ego* – é inacessível ao eu. A experiência originária que ele tem de si mesmo pode ser observada e, talvez, decifrada, mas jamais acessada pelo eu¹³⁴.

Por outro lado, Ricoeur chama a atenção para o subtítulo *Ensaio sobre a exterioridade de Totalidade e infinito*, de Lévinas. É o apelo ético oriundo da voz do outro que demarca esta

¹³³ “Dissimetria que desejaria se fazer esquecer na felicidade do ‘um e outro’” (RICOEUR, 2006, p. 270).

¹³⁴ Ricoeur assinala que “o caráter laborioso dessa fenomenologia do outrem [...], nos autoriza, ao final de nosso próprio empreendimento, a modificar-lhe o sentido e a discernir nela uma poderosa convocação à ordem, quando o elogio do reconhecimento mútuo convida a esquecer essa assimetria originária da relação entre mim e outrem, que nem sequer a experiência dos estados de paz consegue abolir” (2006, p. 271).

exterioridade. Por conseguinte, Ricoeur assinala que “a alteridade de outrem não é perceptiva, sob o risco de deixar sua diferença ser absorvida no império da ideia de totalidade, desdobrada pela ideia de ser das ontologias. É no modo ético da interpelação que o eu é chamado à responsabilidade pela voz do outro” (2006, p. 271). Dar a primeira palavra ao outro significa inverter o polo de referência, mas não representa uma solução das dificuldades da fenomenologia em “se elevar da dissimetria entre o eu e o outro à sua reciprocidade e à sua mutualidade” (RICOEUR, 2006, p. 272).

Ricoeur reitera que é preciso abandonar toda contenda de prioridade entre Husserl e Lévinas e ressaltar qual é o aprendizado legado pelos mestres da fenomenologia: não pode haver primazia da reciprocidade sobre a alteridade dos protagonistas da troca (2006, p. 272). Diante disso, ele afirma que o problema não é superar a dissimetria para explicar a reciprocidade e a mutualidade. Na verdade, é o inverso, ou seja, a mutualidade é que deve ser integrada à dissimetria originária¹³⁵ (RICOEUR 2006, p. 272).

A questão central recai sobre o “entre” – entre protagonistas da troca – que anteriormente mostrou ser o elemento de distinção da mutualidade em relação à reciprocidade. Nesse sentido, Ricoeur distingue “a mutualidade no plano das relações ‘entre’ protagonistas da troca, da reciprocidade concebida como uma forma transcendente de circulação de bens ou de valores dos quais os atores singulares não seriam senão os vetores” (2006, p. 272).

Ademais, salvaguardar o sentido do “entre” significa demonstrar que ele porta em si tanto a assimetria da relação do si com o outro, quanto a mutualidade das relações que ambos estabelecem entre si. Ricoeur avalia que “é para a plena significação desse ‘entre’ que contribui a integração da dissimetria à mutualidade na troca de dons” (2006, p. 272).

São dois os benefícios oriundos dessa admissão da dissimetria na mutualidade. O primeiro é o de assegurar o lugar de cada um dos protagonistas da troca. Isso significa que cada pessoa é insubstituível. Nesse sentido, Ricoeur assevera que “um não é outro; trocam-se dons, mas não lugares” (2006, p. 272). Em segundo lugar, a dissimetria garante o respeito à intimidade do outro, ao resguardar-lhe uma justa distância em relação ao si, no âmago da mutualidade. Sendo assim, o autor enfatiza que a mutualidade fica protegida “da união fusional, quer seja no amor, na amizade ou na fraternidade em escala comunitária ou cosmopolita” (RICOEUR, 2006, p. 272).

¹³⁵ “Minha tese, aqui, é que a descoberta desse esquecimento da dissimetria originária é benéfica para o reconhecimento sob sua forma mutual” (RICOEUR, 2006, p. 272).

Enfim, a grande figura do reconhecimento mútuo, na qual se verifica o ápice de seu entrelaçamento com a alteridade, é a gratidão. O bom receber, que distingue a boa da má reciprocidade, está fundamentado na gratidão dos pares dar-receber e receber-retribuir. Disso resulta uma dupla afirmação da dissimetria que, em contrapartida, resguarda uma dupla alteridade. Deixo a palavra ao filósofo: “no receber, local de gratidão, a dissimetria entre o doador e o donatário é afirmada duas vezes; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que entrega. É no ato de receber e na gratidão que ele suscita que essa dupla alteridade é preservada” (RICOEUR, 2006, p. 273).

5 CONCLUSÃO

O estudo realizado teve por objetivo compreender como Ricoeur trata do problema da alteridade e do reconhecimento mútuo. Para tanto, num primeiro momento, procurou-se evidenciar a importância da perspectiva ética aristotélica. Para Aristóteles, a primeira garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos e de julgá-los racionalmente. No entanto, a vida boa não é feita de um homem só. Aristóteles afirma que o homem necessita de amigos, que estabeleçam relações mútuas, em que cada um deseja o bem para o outro. Todavia, Ricoeur considera não ser possível visualizar em Aristóteles um conceito franco de alteridade. Por isso, ele recorre ao conceito de solicitude enquanto possibilidade de abertura e de acolhida do outro. A solicitude não advém da potência de agir de um sujeito, 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.

Num segundo momento de desenvolvimento de sua pequena ética, o autor trata da norma moral kantiana. Com relação à perspectiva ética aristotélica, a norma moral terá a função de testá-la e, respectivamente, legitimá-la, reconhecendo-a, inclusive, como seu próprio fundamento. O imperativo categórico, ao ser confrontado com a estima de si, demonstra semelhanças, especialmente no que diz respeito à capacidade de autodeterminação racional.

Ademais, Ricoeur salienta que, de acordo com a segunda formulação do imperativo categórico, as pessoas devem ser respeitadas porque possuem valor (fim), e não preço (meio). Neste ponto é que a solicitude, somada ao respeito, estabelece uma relação de complementaridade, por meio da Regra de Ouro. A solicitude permite ir além do respeito ao outro oriundo da interdição da lei do imperativo; por meio de sua espontaneidade benevolente – sua principal característica – ela possibilita a acolhida do outro. Segundo Rossatto, abre-se “assim o caminho para a compensação da desigualdade decorrente do sofrimento em que ‘o outro parece reduzido à condição de apenas receber’” (2008, p. 30).

Nesse sentido, apesar de Ricoeur ainda não ter estabelecido uma diferença entre os usos dos conceitos de mutualidade e reciprocidade, pode-se perceber em *O si-mesmo como um outro*, que a reciprocidade é a peça chave tanto para endossar a tese da complementaridade entre deontologia e teleologia, quanto para fundamentar a justiça. Sendo assim, conforme avalia Ricoeur, elevar ao primeiro plano a problemática da reciprocidade

equivale a “reservar para uma dialética de segundo grau [...], a questão da alteridade como tal. A ideia de mutualidade tem, com efeito, exigências próprias que não eclipsarão nem uma gênese a partir do Mesmo, como em Husserl, nem uma gênese a partir do Outro, como em Lévinas” (1991, p. 215).

Nesse sentido, não obstante tenha manifestado de antemão – em *Na escola da fenomenologia* – sua decepção com a fenomenologia no tocante ao problema do outro, Ricoeur avalia que seu principal benefício foi trazer a questão da alteridade para o primeiro plano das discussões filosóficas. De acordo com o autor, a dialética entre o si e o diverso de si tomou corpo a partir da discussão que Husserl – fiel ao método fenomenológico – propôs, de que o *alter* deveria ser constituído na esfera de pertença do ego. Esquivou-se assim do solipsismo, mas permaneceu num egotismo. Lévinas, por sua vez, inverteu o polo de discussão para o totalmente outro de um eu definido pela condição de separação. Conforme avalia Ricoeur, ambos autores – Husserl e Lévinas – tentaram desenvolver a dialética supracitada de maneira unilateral, concedendo a primazia ou ao *ego*, ou ao *alter*. Nesse sentido, o autor novamente salienta que é devido ao problema da aplicação da justiça – por princípio, igualitária – que se torna possível e necessário estabelecer uma construção bilateral da alteridade, pois considera os dois movimentos como dialeticamente complementares. Dessa forma, pode-se fazer “justiça alternativamente ao primado da estima de si e ao da convocação pelo outro à justiça” (RICOEUR, 1991, p. 386).

Ademais, a partir da discussão que se situa entre Husserl e Kant, Ricoeur toma a simpatia e o respeito como partes integrantes de um só e mesmo vivido. Segundo Rossatto, isso significa que “o respeito não pode ser tomado apenas em relação à lei, mas diante do outro, pois este como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada” (2008, p. 33). Nesse sentido, Ricoeur propõe uma reinterpretação do problema do reconhecimento a partir de uma tomada de posição do outro que não seja motivada apenas pela luta ou pela violência. A palavra final não pode ser dada a nenhuma destas alternativas, pois elas representariam duas únicas possibilidades de relação com o outro: ignorá-lo ou eliminá-lo.

Por conseguinte, procurou-se demonstrar-se que, no terceiro estudo do *Percurso do reconhecimento*, o pano de fundo de toda a questão do reconhecimento mútuo simbólico se delineia em torno do conceito de alteridade. Este conceito envolve uma ampla discussão em torno da problemática da dissimetria e da simetria na fenomenologia e da reciprocidade e da mutualidade na ética. Para Ricoeur, a necessidade de revestir estes conceitos com o complemento de caráter histórico, habilitado pelo reconhecimento, é fundamental a ambos os momentos de análise.

Por meio das figuras da negação (Hobbes), da luta (Hegel) e do desprezo (Honneth), Ricoeur salienta o aspecto conflitual do reconhecimento, que tende a negar a alteridade de outrem. Diante disso, é através da tese do reconhecimento mútuo simbólico que o autor vislumbra uma possibilidade de alteridade positiva, uma vez que, na dinâmica das trocas de dons, ambos os protagonistas são reconhecidos na troca. É justamente essa relação entre protagonistas que o autor procura salvaguardar, por meio de experiências de reconhecimento pacificado, delineadas, em primeiro lugar, pela desmesura do ágape enquanto estado de paz. Este, por sua vez, distingue-se fundamentalmente do estado de luta verificado na reciprocidade da violência e da vingança.

Nesse sentido, o autor salienta que o ágape, por não se utilizar de comparações ou de cálculos, constituirá o elemento que faltava ao problema da economia do dom de Mauss, a saber, como resolver o enigma da obrigação da retribuição inerente ao dom. Disso resulta também a diferença entre a imanência da mutualidade ante a transcendência (lógica) da reciprocidade. Para o autor, é quando se compara o dom ao mercado que esta diferença fica evidente, pois o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos. Ademais, é justamente a ideia de bens não comercializáveis que possibilita a Ricoeur o desenvolvimento da temática do dom cerimonial recíproco como modelo de reconhecimento, na esteira da noção de sem preço, de Hénaff. Para este autor, o reconhecimento também tem por base a alteridade. Contudo, ele se opõe a Ricoeur afirmando que a alteridade é sempre dual e baseada na norma da reciprocidade e nos moldes agonísticos da ação/reação. Neste caso, há uma primazia da reciprocidade sobre a alteridade dos protagonistas da troca.

Em Ricoeur, de outro modo, a simetria da reciprocidade parece ser apenas um momento secundário, mas necessário enquanto condição de possibilidade de observação da norma e de aplicação da justiça. É então que Ricoeur se vale do que reconhece ser o principal legado de Husserl e de Lévinas: o da dissimetria originária entre o eu e o outro, que é a marca distintiva da mutualidade. Disso resulta que a relação que se estabelece entre os protagonistas da troca de dons fica preservada à medida que a dinâmica entre a generosidade do dom e a gratidão do contradom se desvencilha do enigma da retribuição polarizado entre o dar e o retribuir – e centra-se no receber. 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.

REFERÊNCIAS

Bibliografia principal

CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

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

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

_____. **Da metafísica à moral**. Tradução de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

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

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

_____. **O justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Oneself as another*. Tradução de Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

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

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

_____. **Refléxion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

_____. *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 59, p. 380-397, 1954.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Bibliografia secundária

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

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

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

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.

DEFOE, D. **Robinson Crusóé**. Tradução de Paulo Bacellar. Rio de Janeiro: EDIOURO S.A., 1970.

DESCARTES. R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: A presença do outro. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 6-15, 2008.

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

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

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

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: RÉ, 1985.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2007.

LEFORT, C. **As Formas da História**: ensaios de antropologia política. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEONHARDT, R. R. Pessoaalidade e alteridade em Paul Ricoeur. **Analecta**, Guarapuava, v.5, n. 2, p. 43-57, jul/dez. 2004.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MICHEL, J. A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça?. **Revista Persona y Sociedad**, Santiago, v. 21, n. 3, 2007.

MOUNIER, E. **O Personalismo**. Tradução de João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais, 1964.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. Tradução de Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Editora Norma, 1997.

PELIZZOLI, M. L. **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2003.

RABUSKE, E. A. Intersubjetividade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas. In: WAGNER, L. P. (Org.). A novidade da proposta ética de Emmanuel Lévinas. **Cadernos da FAFIMC**, Porto Alegre, n. 13, p. 137-148, 1995.

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

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

_____. Viver bem. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

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

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2011.

VERGNIÈRES, S. A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.