

ALTERIDADE E RECONHECIMENTO DO OUTRO EM RICOEUR

OTHERNESS AND RECOGNITION OF THE OTHER IN RICOEUR

Paulo Gilberto Gubert¹

Resumo: A pesquisa objetiva compreender como Ricoeur trata do problema da alteridade e do reconhecimento. Retomando o conceito aristotélico de mutualidade estabelecida entre amigos, Ricoeur discute com Husserl (alter ego) e com Lévinas (totalmente outro). Abdicando da assimetria de ambas as teses, Ricoeur propõe uma complementaridade entre a solicitude levinasiana e o respeito kantiano. O respeito à lei moral interdita o mal que poderia ser feito ao outro. A solicitude permite ir ao encontro do outro, perceber suas necessidades e auxiliá-lo. Segundo Ricoeur, o respeito permite introduzir a questão do reconhecimento, pois contribui para que a “não violência” faça parte da história. A simpatia, o respeito e a economia do dom, são as apostas de Ricoeur que vão garantir uma forma autêntica de reconhecimento do outro que foge às alternativas da luta e da violência.

Palavras-chave: alteridade, mutualidade, solicitude, respeito, reconhecimento.

Abstract: The research objective to understand how Ricoeur treat of the problem of otherness and of recognition. Resuming the aristotelian concept of mutuality established between friends, Ricoeur argues with Husserl (ego other) and Levinas (totally other). Abdicating of the asymmetry of both theses, Ricoeur suggests a complementarity between levinasian care and kantian respect. Respect to the moral law forbids the evil that could be done to the other. The care permits to go to the meeting of the other, understand their needs and assist you. According to Ricoeur, the respect permits to introduce the question of recognition, because contributes to that the non-violence do part of the story. Sympathy, respect and gift economy, are betting of Ricoeur that will ensure an authentic form of recognition of the other that fleeing to the alternatives of fight and violence.

Keywords: otherness, mutuality, care, respect, recognition.

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa envolve principalmente o sétimo e o oitavo estudos da obra: “O si-mesmo como um outro”, o terceiro estudo da obra: “Percurso do reconhecimento” e mais dois textos: “Simpatia e respeito – Fenomenologia e ética da segunda pessoa”, que faz parte da obra: “Na escola da fenomenologia” e a conferência: “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Investiga-se pelo fundamento da questão “do outro” na perspectiva ética

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista CAPES. E-mail: frpaulogubert@yahoo.com.br.

aristotélica, a partir da noção de “vida boa com e para os outros nas instituições justas” e na norma moral kantiana, a partir da segunda formulação do imperativo categórico: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio”. Conclui-se com a idéia ricoeuriana de que é possível, tanto para o si-mesmo, quanto para o outro, reconhecer e ser reconhecido, sem recorrer à luta incessante por reconhecimento hegeliana, que pode conduzir à violência do estado de natureza hobbesiano.

Conforme mencionado acima, Ricoeur não abandona a questão do si-mesmo ao tratar do outro. Do contrário, defende que é necessário 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”. 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 com a responsabilidade de si-mesmo. Por outro lado, Ricoeur afirma 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, ou seja, no cogito, o eu é efeito e não causa do pensamento.

Dessa forma, Ricoeur não pretende estabelecer uma nova forma de exaltação, nem de humilhação do si-mesmo, pois, o si-mesmo é entendido como um “cogito ferido”, ou seja, um cogito que é constituído, “atravessado” pela alteridade. Portanto não se trata mais de um cogito que busca em si os fundamentos do conhecimento, do mundo, de Deus e até de si-mesmo. Trata-se de um si mesmo que pede para ser reconhecido com e para o outro, “si-mesmo como um outro”.

2 VIVER BEM COM E PARA O OUTRO

A fórmula da perspectiva ética aristotélica: “vida boa com e para os outros nas instituições justas”, é desdobrada por Ricoeur em três partes distintas: “vida boa”, “com e para os outros”, “nas instituições justas”. Nesta pesquisa serão investigados os dois primeiros desdobramentos, devido à atenção especial que está sendo dada ao problema do outro, com o cuidado necessário de não “esquecer” o si-mesmo.

A vida boa representa, segundo Ricoeur, a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, ou seja, capaz de estimar a si mesma e de analisar suas próprias vivências. Contudo, a vida boa, por si só, não é garantia de realização pessoal. De acordo com Aristóteles, o homem, para ser feliz, tem necessidade de amigos que estabeleçam relações mútuas, em que cada um deseja o “bem” para o outro. Dessa forma, a amizade pressupõe a mutualidade e se torna o primeiro pressuposto para a constituição de um princípio de alteridade.

“Segundo a idéia 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” (RICOEUR, 1991, p. 215).

De acordo com Ricoeur, a relação de amizade se estabelece entre homens que se desejam o “bem”. Contudo, não se tratam de bens externos, das coisas boas em si, já que este tipo de bem o homem deseja primeiramente para si mesmo. 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. Com relação aos bens “internos”, são os bens referentes ao intelecto e é isto que cada um ama em si. É o próprio intelecto que escolherá “o que há de mais excelente para ele mesmo” (RICOEUR apud ARISTÓTELES, 1991, p. 217).

Entretanto, os amigos não são apenas amigos por serem bons. Eles possuem responsabilidades uns para com os outros. Os amigos também estabelecem uma relação de auxílio mútuo. Segundo Ricoeur, “com a necessidade e a falta, é a alteridade do “outro si” [...] que passa ao primeiro plano. O amigo, como este outro si, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos. [...] [Assim, os amigos representam] o maior de nossos bens exteriores” (RICOEUR, 1991, p. 217).

Em Aristóteles, percebe-se que a existência do homem de bem, já é para si mesmo algo desejável e, portanto, é condição para a felicidade de si. 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 para partilhar com seus amigos a consciência de sua própria existência, o que somente é possível quando se vive “junto” e se “partilha” a vida.

Dessa forma, Ricoeur só vai conservar de Aristóteles “a ética da mutualidade, da divisão, do ‘viver-junto’” (RICOEUR, 1991, p. 219), pois ele considera que não é possível vislumbrar um conceito aristotélico franco de alteridade. É a estima de si que dá origem à vida boa e a amizade representa um acréscimo à estima de si, ou seja, acrescenta a idéia de mutualidade entre pessoas que se estimam a si mesmas.

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

2.1 Husserl e Lévinas: breve discussão acerca da intersubjetividade

Neste ponto, Ricoeur inicia uma investigação que será discutida em várias de suas obras. Trata-se da proposta de uma “via intermediária” entre Levinas e Husserl, no que diz respeito à questão da intersubjetividade. Para Husserl, o outro é percebido como um “alter ego”, enquanto que, para Levinas, é a alteridade de um “totalmente outro”. De acordo com Ricoeur, não implica nenhuma espécie de contradição considerar como “dialecticamente complementares” os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro. “Os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, o outro, na ética da injunção” (RICOEUR, 1991, p. 396).

Edmund Husserl (1859-1938) apresentou um estudo acerca da questão da intersubjetividade em 1931, com a publicação da obra: “Meditações cartesianas”. Mais especificamente na 5ª meditação, Husserl procura demonstrar que sua tese não é solipsista. “Sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*” (HUSSERL, 1996, p. 150).

Entretanto, Husserl exaltou ao máximo a filosofia transcendental, em que se pensa o “outro” a partir de uma subjetividade genuína. “O “alter” é alter ego, constituído pelo ego. Há uma estrutura intencional do ego que o vê como *alter ego*, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É conseqüentemente a “mesma natureza”, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu,

mas [...] não “sou” ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá” (PELIZZOLI, 1994, p. 37).

Dessa forma, na filosofia husserliana, o outro é pensado a partir de uma subjetividade que prepondera e que é constituinte da intersubjetividade. Portanto, conserva-se uma estrutura solipsista (o outro é um outro eu, são duas subjetividades egológicas). Trata-se de uma “clausura fenomenológica”, em que o “eu” transcendental tem a primazia sobre o “outro”.

Emmanuel Lévinas (1906 - 1995) utiliza a fenomenologia como método, mas pensa uma filosofia da subjetividade polarmente oposta à de Husserl. Para Lévinas, 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).

2.2 A solicitude

Após a análise da ética aristotélica, e de uma breve incursão no pensamento de Husserl e Lévinas, Ricoeur propõe duas hipóteses, que vão aprofundar ainda mais a discussão acerca do problema da intersubjetividade. A primeira hipótese aponta novamente para a filosofia levinasiana, em que a iniciativa depende do outro, nas relações intersubjetivas. De acordo com Ricoeur, este tipo de iniciativa não representa uma relação, dado que o outro se encontra numa posição de “exterioridade absoluta com respeito a um eu definido pela condição de separação” (RICOEUR, 1991, p. 221). Dessa forma, o outro se abstém da relação e a “não-relação” é que define a exterioridade. Chocam-se, portanto, a questão da “mutualidade” garantida pela amizade e a “injunção” advinda do outro, que destina o si à responsabilidade. Este si convocado à responsabilidade pelo outro é passivo, pois não há nenhuma troca mútua. Para Ricoeur, Lévinas rompeu com o primado da ipseidade sobre a alteridade, afirmando que o “outro” é que tem a iniciativa.

Ricoeur pergunta: o indivíduo responderá se inicialmente não tem uma pressuposição, se não é potencialmente capaz de entender a sinalização e injunção à responsabilidade? Como posso dizer: “Eis-me aqui”, frase predileta de Levinas, se

eu não tenho iniciativa. Para responder, devo compreender, o que é um ato eminentemente positivo e pessoal. Ricoeur apresenta uma dialética entre ipseidade e alteridade, dinamizando a analogia dos egos. Não há injunção pelo outro, sem atestação de si e vice-versa. Do contrário, ambas, a injunção e a atestação, perdem seu valor ético-moral (RABUSKE, 1995, p. 147).

A segunda hipótese aponta para o outro extremo. Para Ricoeur, o sofrimento marca uma situação adversa à injunção. Neste caso, o outro é o sofredor. 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” (RICOEUR, 1991, p. 223). O si é que toma a iniciativa de “poder-fazer”, através de sua simpatia (que é um sentir-com), de sua compaixão, pelo desejo forte de participar ou de partilhar da dor dos outros. 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”. Portanto, o “sofrer-com” conduz ao inverso da responsabilidade que advinha somente do outro.

Para tentar resolver a dissimetria das duas hipóteses, Ricoeur propõe a solicitude que é “fundamentalmente marcada pela troca entre dar e receber” (RICOEUR, 1991, p. 221). 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 noção de simpatia, percebe-se um si, que, inicialmente, possui uma “potência de agir” superior à do outro, que lhe permite afetar-se com seu sofrimento. Assim, “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” (RICOEUR, 1991, p. 223).

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 [...]. 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).

A prova suprema da solicitude, segundo Ricoeur, será expressa nestes momentos, em 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” (1991, p. 224).

A “reversibilidade”, a “insubstituibilidade” e a “similitude” é que garantem uma análise mais apurada concernente à problemática da solicitude, segundo Ricoeur. A reversibilidade acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Isto significa dizer 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” (RICOEUR, 1991, p. 226). Isto denota 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.

É o princípio de insubstituibilidade que garante o valor de cada pessoa em particular. Este princípio é pressuposto no discurso, já que o eu, de fato, não “sai” de seu lugar, porque permanece sendo um si mesmo. Mesmo quando me ponho no lugar do outro, por imaginação e por simpatia, não deixo de ser eu mesmo para ocupar o lugar do outro. Portanto, “os agentes e os pacientes de uma ação são admitidos em relações de troca que, como a linguagem, conjugam reversibilidade dos papéis e a insubstituibilidade das pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 226).

Dessa forma, a solicitude acrescenta o dado de que cada pessoa é única e insubstituível para nós. Somos insubstituíveis não a nós mesmos, mas aos outros. Segundo 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).

Contudo, acima da reversibilidade de papéis e da insubstituibilidade das pessoas, Ricoeur propõe a “similitude”. Por similitude ele compreende “todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre si mesmo e o outro” (RICOEUR, 1991, p. 226). A similitude advém, portanto, de uma troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro². Assim, não é possível estimar a si mesmo, sem estimar o outro “como eu mesmo”³. Para Ricoeur, “como eu mesmo” significa:

² De acordo com Ricoeur, 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 auto-estima 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 (GARRIDO, 2002, p. 132).

³ 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” (GENTIL, 2008, p. 14).

tu *também* tu és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de estimar os fins de tua ação e, assim fazendo, de te estimar tu mesmo como eu me estimo eu mesmo [...]. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*” (1991, p. 226).

3 O RESPEITO A SI-MESMO E AO OUTRO

No sétimo estudo da obra “O si-mesmo como um outro”, a perspectiva ética aristotélica assume a primazia em relação à norma moral kantiana. Segundo Ricoeur, a ética aristotélica é caracterizada justamente pela sua finalidade (teleologia), e o objetivo é que se possa “viver bem”, ou seja, ter uma “vida verdadeira”. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o “fim último” das ações.

Contudo, a partir do oitavo estudo, Ricoeur submete a ética ao crivo da norma. De acordo com ele, é necessário que se desenvolva “uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida no julgamento moral em situação” (RICOEUR, 1991, p. 237). Em última instância, Ricoeur pretende demonstrar que a teleologia e a deontologia não são tradições que se contradizem, mas que podem ser conciliadas, servindo perfeitamente de complemento uma à outra.

Ricoeur afirma que o exame do caráter de universalidade do imperativo categórico kantiano não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral. Pois, é justamente este princípio que garante a possibilidade de “experimentação pela norma do desejo de viver bem” (RICOEUR, 1991, p. 238). Para Ricoeur, a partir da primeira formulação do imperativo categórico: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2008, p. 62) é que se manifesta o pressuposto básico da norma moral kantiana.

Ricoeur busca no imperativo categórico uma norma pessoal (universal), que sirva como critério para que as pessoas respeitem a si mesmas, sendo que o princípio de universalidade garante também o respeito aos outros. O respeito à lei moral tem como característica principal “fazer uma máxima da própria lei” (KANT apud RICOEUR, 1991, p. 250). Dessa forma, o respeito corresponde à estima de si, que passou pelo crivo da norma. Portanto, segundo Ricoeur, não há um rompimento da ligação entre norma moral e perspectiva ética, mas aparece a “marca da razão no sentimento, a saber, sobre o modo

negativo, a humilhação do amor-próprio e, sobre o modo positivo, a veneração pelo poder da razão em nós” (RICOEUR, 1991, p. 250).

Segundo Ricoeur, a necessidade desta “passagem” da estima de si pelo crivo da norma se dá justamente devido ao problema do mal. O “amor-próprio⁴”, somado ao mau uso do “livre arbítrio”, é o responsável pela gênese do mal. “O mal é revelador da natureza última do (livre) arbítrio. O (livre) arbítrio humano aparece como portador de um golpe originário que atinge sua capacidade para determinar-se pró ou contra a lei” (RICOEUR, 1991, p. 255).

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

É devido ao problema do mal, que Ricoeur considera necessário que a ética se deixe validar pela moral. Depois desta “provação” da perspectiva pela norma, se deveria poder reescrever o imperativo categórico, da seguinte forma, segundo Ricoeur: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que não seja o que *não deveria ser*, a saber, o mal” (1991, p. 255).

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

Ricoeur afirma a possibilidade de, a partir da “Regra de Ouro”, estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico: “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” (KANT, 2008, p. 73).

A Regra de Ouro pode ser compreendida sob dois enfoques. O primeiro, de Hillel, o mestre judeu de São Paulo, que diz: “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 em Mt 22,39: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA, 2002, p. 1744).

⁴ O “amor-próprio” é a causa do mal, ou seja, é uma perversão da estima de si, que se caracteriza pela tendência de querer “fazer das inclinações a condição prática suprema” (RICOEUR, 1991, p. 252).

A fórmula de Hillel 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. Segundo Ricoeur, “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral” (1991, p. 259).

Até aqui, a forma negativa da moral se justifica. Contudo, a segunda formulação da Regra de Ouro não é constituída por um “não-fazer”, mas admite que se faça algo em prol do outro⁵. Portanto, marca sobremaneira a “articulação” entre a solicitude e a norma⁶. De acordo com Ricoeur, a solicitude é o fundamento da moral, visto que, na estima de si, as trocas mútuas entre as partes são ambas afirmativas, o que 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” (RICOEUR, 1991, p. 259).

Convém investigar, neste ponto, a importância da segunda formulação do imperativo categórico, em que dois conceitos se tornam complementares: o conceito de “humanidade” e o conceito de “pessoa como fim em si”. “A idéia 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 idéia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a pluralidade das pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 260). A idéia de “pluralidade” não considera a humanidade enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito⁷ que se deve a cada pessoa em particular. 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 respeito” (RICOEUR, 1991, p. 261).

⁵ A segunda formulação da Regra de Ouro possui uma vantagem com relação à sua primeira formulação. “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” (ABEL, 1996, p. 74).

⁶ Segundo Ricoeur, o “respeito” não pode ser algo que se refere somente a uma lei moral autônoma. 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” (ROSSATTO, 2008, p. 33).

⁷ Para Ricoeur, 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. “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” (ROSSATTO, 2008, p. 32).

Dessa forma, segundo Ricoeur, a idéia de humanidade elimina todo o princípio de “alteridade radical” que a solicitude contém. A noção de humanidade, somada ao princípio de autonomia e de respeito, conduz ao princípio de pluralidade. Portanto, “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” (RICOEUR, 1991, p. 262). 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, justamente, supõe o “respeito devido às pessoas na sua diversidade” (RICOEUR, 1991, p. 262).

A noção de pessoa como fim em si mesma contribui para o equilíbrio da idéia 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 “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 Ouro⁸. “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). Portanto, tanto a Regra de Ouro, quanto o imperativo categórico, possuem a mesma perspectiva, que é fazer com que se estabeleça a reciprocidade onde não há reciprocidade.

De acordo com Ricoeur, a idéia 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

⁸ Segundo Ricoeur, Kant quase não cita a Regra de Ouro, justamente 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. “Amor e ódio são os princípios subjetivos de máximas que, como empíricas, são inadequadas à exigência de universalidade” (RICOEUR, 1991, p. 261).

possui em si um princípio universal, que foi complementado pelo fundamento da reciprocidade, dado pelo imperativo. Contudo, apesar da formalidade da norma moral,

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. A abstração kantiana do respeito só tem então sentido se agora surpreendemos o respeito em atuação na polpa afetiva e histórica da simpatia e da luta (RICOEUR, 2009, p. 323).

A partir da análise da segunda formulação do imperativo categórico, em que se visualizam o sentimento de respeito e o fundamento da reciprocidade, é que se pode apontar para a temática do reconhecimento. Ao invés de se pensar o reconhecimento do outro através do medo, da violência, do desprezo e da luta, o respeito colabora para a “não violência participar da história” (RICOEUR, 2009, p. 330), como será apresentado na análise subsequente.

4 O RECONHECIMENTO E A ECONOMIA DO DOM

O tema do reconhecimento foi abordado primeiramente por Ricoeur em um texto da obra: “Na escola da fenomenologia”. Porém, o tema foi retomado amplamente, sobretudo nos últimos escritos de Ricoeur. Pode-se perceber, por exemplo, no epílogo “O perdão difícil” da vigorosa obra: “A memória, a história e o esquecimento” e o próprio título de sua última obra publicada: “Percurso do reconhecimento” que demonstram a seriedade com que a questão foi abordada. Sem concordar com Hobbes, que enfatizou a violência como lugar do reconhecimento; tampouco de acordo com Hegel, que tentou provar que o reconhecimento acontece no conflito (na luta), Ricoeur procura uma nova forma de reconhecimento do outro diferente daquelas que buscam reconhecer o outro negando, “nadificando”, ou até reivindicando para si a morte do outro.

Para tanto, Ricoeur aponta para a questão da fenomenologia da simpatia⁹ e da ética do respeito¹⁰, afirmando que se trata de momentos distintos, mas complementares.

⁹ A simpatia é um estar-com o outro compartilhando “uma tristeza ou uma alegria sem a repetir, sem a experimentar por duplicação como um vivido semelhante” (RICOEUR, 2009, p. 315).

¹⁰ O respeito tem vínculo direto com a segunda formulação do imperativo categórico: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e

Primeiramente, todos os ensaios de fenomenologia, segundo Ricoeur, tentam explicar a existência do outro a partir de seus modos de aparecer. E isto é decepcionante, à medida que:

seu problema está em explicar o corte entre o jeito como uma pessoa se anuncia e a maneira como uma coisa se mostra. Pertence à aparência da pessoa dar-se não apenas como a presença de um ser qualquer, portanto como aparência ôntica, mas, além disso, como a aparência de um outro sujeito, a aparência de meu semelhante (RICOEUR, 2009, p. 309).

Ricoeur busca demonstrar que “a posição absoluta do outro no respeito é o fundamento sempre anterior a um discernimento do aparecer do outro” (p. 309). O respeito “purifica” a simpatia de seu romantismo, que pode levá-la ou a perder-se no outro ou a fundir-se com o outro. “Pelo respeito eu me compadeço ao mesmo tempo com a dor ou com a alegria do outro como sua e não como minha. O respeito aprofunda a “distância fenomenológica” entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões de minha sensibilidade indiscreta” (RICOEUR, 2009, p. 323).

Assim como na análise de: “O si-mesmo como um outro”, em que Ricoeur trata do vínculo entre a solicitude e o respeito, percebe-se novamente a afirmação de Ricoeur: “não há moral concreta que seja só formal, como também não há moral sem um momento formal” (RICOEUR, 2009, p. 331). Ou seja, não se tratam de momentos distintos, sendo que a formalidade da ética do respeito se completa na simpatia e na luta, no sentimento e na ação.

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

Uma palavra mencionada acima merece destaque: a luta. Para Ricoeur, a obra: “Fenomenologia do Espírito” de Hegel tem como ponto central a luta pelo reconhecimento. A dialética do senhor e do escravo cria “uma demanda insaciável, um tipo de nova consciência

nunca simplesmente como meio” (KANT, 2008, p. 73). De acordo com Ricoeur, “não posso limitar o meu desejo por uma obrigação, sem pôr o direito do outro a existir de algum modo. Reciprocamente reconhecer o outro é me obrigar de alguma maneira, pois obrigação e existência do outro são duas posições correlativas. O outro é um centro de obrigação para mim, e a obrigação é um resumo abstrato de comportamentos possíveis para com o outro (RICOEUR, 2009, p. 319).

infeliz, uma reivindicação sem fim” (RICOEUR, 2004, p. 11). O reconhecimento mútuo, neste caso, se dá a partir de motivações negativas, principalmente pelo sentimento de menosprezo.

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 (RICOEUR, 2006, p. 215).

Contudo, de acordo com Ricoeur, a luta pelo reconhecimento assume um aspecto menos temível se o “estado de natureza” de que trata Hobbes no “Leviatã”, for levado em conta. Primeiramente Hobbes descreve a vida humana como sendo miserável, perigosa, solitária, animal e breve. Além disso, Hobbes acrescenta: “Pode parecer estranho àquele que não pesou bem as coisas que a natureza dissocie assim os humanos tornando-os capazes de atacar-se e de matar-se uns aos outros” (HOBBS apud RICOEUR, 2006, p. 180). Dessa forma, segundo Ricoeur, a desconfiança suscitada pelo medo da morte violenta é que leva os homens a, através de um contrato, instituírem um estado político e a se submeterem a um soberano.

Luta por reconhecimento ou luta violenta pela sobrevivência? Ricoeur indaga se há alguma forma de reconhecimento do outro que não esteja de certa forma vinculada ao desejo de deposição ou até de morte do outro. A vivência cotidiana, segundo Ricoeur, pode fornecer esta experiência de reconhecimento, a partir da “troca” que se estabelece na dinâmica da “economia do dom”.

A economia do dom não funciona da mesma forma que a economia comercial de acordo com Ricoeur. A troca que se efetiva não assume um caráter monetário, nem comercial, mas trata-se de um “caráter cerimonial” da troca, de um dom que demanda um “contra-dom”. Este sentimento de retribuição, que reside na “coisa trocada”, não é algo mágico, que teria o poder de “circular e retornar a sua origem” (RICOEUR, 2004, p. 23). Na verdade, o próprio doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado. “O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebedor, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom” (RICOEUR, 2004, p. 24). Trata-se de uma forma de reconhecimento simbólico que foge à idéia de preço: é o “sem preço”. “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).

Uma troca de presentes, para Ricoeur, não é simplesmente uma troca de mercadorias¹¹, marcada pela “sede insaciável pelo dinheiro” (2004, p. 26), mas uma troca de gratidão, revestida de um aspecto cerimonial. Segundo Ricoeur, “pode-se dizer que na relação de presentear, de troca, de benefício, temos uma experiência viva de reconhecimento. Não estamos mais diante do insaciável, mas temos algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido” (2004, p. 27).

Dessa forma, cada pessoa que tiver experimentado o caráter cerimonial de não-recompensa na troca¹² do dom terá sido reconhecida pelo outro e reconhecido o outro pelo menos uma vez na vida. Contudo, “se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento. São estas experiências raras que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência de Hobbes” (RICOEUR, 2004, p. 27).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo realizado teve como objetivo compreender como Ricoeur trata do problema da alteridade. Para tanto, num primeiro momento, procurou-se evidenciar a importância da perspectiva ética aristotélica. Para Aristóteles a garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos e de julgá-los racionalmente, sendo, portanto, capaz de analisar suas próprias vivências. Aristóteles afirma ainda que o homem feliz 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

¹¹ Segundo Ricoeur, Marcel Mauss, sociólogo estudioso das sociedades arcaicas, “não opõe o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse” (RICOEUR, 2007, p. 486).

¹² Para Ricoeur, é possível visualizar uma “forma superior” de troca, no mandamento do amor aos inimigos (Lc 6, 35): “Amái vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca” (BÍBLIA, 2002, p. 1799). “Todas as objeções, de fato, pressupõem um interesse escondido atrás da generosidade. Assim, elas mesmas se mantêm no espaço dos bens comerciais, o qual tem sua legitimidade, mas precisamente numa ordem em que a expectativa da reciprocidade se reveste da forma da equivalência monetária. 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).

franco de alteridade. Considera que, para tanto, torna-se necessário dar atenção a Husserl e a Lévinas na contemporaneidade. Enquanto o primeiro mantém o si na subjetividade transcendental, o segundo aposta na exterioridade radical do totalmente outro. Ricoeur propõe a solicitude para tentar resolver a dissimetria de base das duas propostas. A solicitude não advém da potência de agir de uma “consciência constituidora”, mas surge justamente da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos.

A questão da norma moral kantiana ocupou o segundo momento de análise nesta pesquisa. 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. Seguindo na reflexão de Ricoeur, percebe-se que, de acordo com a “segunda formulação” do imperativo categórico, as pessoas devem ser respeitadas como fim em si mesmas, e não como meio. Neste ponto será demonstrado que a solicitude, somada ao respeito, estabelece uma relação de complementaridade. A solicitude permite que se possa não apenas respeitar o “outro” no sentido de não lhe fazer mal, mas também ir ao seu encontro, perceber suas necessidades e auxiliá-lo nas dificuldades.

O tema do reconhecimento pautou a última etapa de análise desta investigação. Segundo Ricoeur o desejo de ser reconhecido e o medo do outro, fizeram parte das análises de Hegel na “Fenomenologia do espírito” e de Hobbes, no “Leviatã”. O reconhecimento, nestas análises, só se dá pelo desejo de deposição e de morte do outro. A simpatia, o respeito e a economia do dom, são as apostas de Ricoeur que vão garantir uma forma autêntica de reconhecimento do outro que foge às alternativas da luta e da violência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BÍBLIA, 2002. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: PAULUS, 2002.

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

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

_____. A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur. In: VERGNIÈRES, S. **A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

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

HUSSERL, E. **Meditaciones cartesianas**. Tradução de José Gaos e Miguel García-Baró. San Lorenzo: Progreso, 1996.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2008.

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

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

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

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

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

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

WAGNER, L. P. (org.). A novidade da proposta ética de Emmanuel Lévinas. In: RABUSKE, E. A. **Intersubjetividade em Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas**. FAFIMC, nº 13. Porto Alegre: Evangraf, 1995.