



A PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DO RECONHECIMENTO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR *

The problem of recognition in Paul Ricoeur's philosophy

Carlos Roberto Drawin **

Resumo: O artigo propõe situar a teoria do reconhecimento no pensamento de Paul Ricoeur. Com este objetivo o dividimos em duas partes. Na primeira seguimos o percurso do filósofo francês em seu projeto de construção de uma Antropologia Filosófica a partir da Filosofia da Reflexão de procedência cartesiana e da Fenomenologia husserliana. Os impasses que daí decorrem o levam ao distanciamento da tentação solipsista das filosofias da consciência e à proposição de uma longa mediação pelo mundo do símbolo, dos textos e da ação. Por conseguinte, a ideia de reconhecimento está inscrita no próprio desenvolvimento do pensamento do filósofo. Na segunda parte reconstruímos o argumento do livro *Percurso do reconhecimento* por meio de seis temas fundamentais: os impasses da reconhecimento; a saída da representação; a provação do desconhecimento; a reconstrução da identidade; o desafio da alteridade; a exigência da paz.

Palavras-chave: Reconhecimento. Filosofias da consciência. Representação. Ação. Identidade. Alteridade.

Abstract: The article aims at presenting the theory of recognition in the thought of Paul Ricoeur. In order to do so, it is divided in two parts. The first follows

* Texto revisto de conferência pronunciada no Colóquio Ética e Reconhecimento, promovido pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/BH) nos dias 29-30/10/2016 e aprovado para publicação no dia 26/04/2016.

** Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE/BH).

the French philosopher in his project to construct a philosophical anthropology based on the Cartesian philosophy of Reflection as well as on the Husserlian phenomenology. However, both led him to an impasse that made him detach himself from the solipsist temptation of the philosophies of consciousness. Instead, he proposed an extended mediation that encompassed the world of symbols, texts and action. The idea of recognition is therefore embedded in the development of his thinking. The second part of this paper reconstructs the argument of Ricoeur's book *The course of recognition*, through six fundamental themes: the obstacles of recognition; forsaking representation ; "the test of the unrecognizable"; the reconstruction of identity; the challenge of otherness; the demand for peace.

Keywords: Recognition. Philosophies of consciousness. Representation. Action. Identity. Otherness.

O texto que se segue não tem pretensão de originalidade, nem de abordar algum tema pouco estudado ou negligenciado na já vasta bibliografia acerca obra ricoeuriana. Não está dirigido aos estudiosos do filósofo francês, mas está voltado para um público ainda não familiarizado com uma das obras mais densas, extensas e fascinantes da filosofia contemporânea. Apesar de serem muitas as biografias intelectuais, as exposições sintéticas e de conjunto sobre o pensamento do filósofo francês, algumas delas de grande excelência e facilmente acessíveis ao leitor brasileiro, faremos um sobrevôo de seu caminho de modo a nele retratar o caminho do reconhecimento. O objetivo não é outro senão mostrar como a problemática do reconhecimento não é um acréscimo de última hora na obra do filósofo e sim uma exigência já posta na primeira página de sua antropologia filosófica quando vislumbrando o fragor dos conflitos e das paixões se impõe a disciplina da abstração como "fio condutor no labirinto humano" (RICOEUR, 2009, p. 19). Com este simples propósito dividimos o nosso texto em duas partes. Na primeira, faremos algumas pontuações sobre a trajetória de Ricoeur e sobre alguns desdobramentos de sua pretensão programática. Na segunda parte após uma rápida referência ao livro *A memória, a história e o esquecimento*, obra de grande envergadura e a exigir um estudo à altura, nos esforçaremos por analisar de modo um pouco mais detalhado algumas partes do último trabalho do autor significativamente intitulado *Percurso do reconhecimento*.

I O reconhecimento de um percurso

Ricoeur foi uma figura singular na filosofia francesa contemporânea. A sua formação inicial, sob a influência do neotomista Roland Dalbiez, o

aproximou do realismo e alimentou suas críticas ao idealismo como uma filosofia excessivamente voltada para si mesma e indiferente à dramaticidade da existência histórica. Este direcionamento inicial jamais foi desmentido, mas o desafio idealista da filosofia moderna não poderia ser simplesmente deixado de lado, a primazia cartesiana da consciência era incontornável e não se poderia encontrar outro ponto de partida para a filosofia senão por meio de uma decisão dogmática. Este foi o conselho nunca esquecido dado por Dalbiez ao jovem estudante: “quando um problema vos perturba, vos angustia, vos atemoriza, não tenteis contornar o obstáculo, abordai-o frontalmente” (RICOEUR, 1995, p. 13). Seria esta, aliás, a marca registrada do pensador, sempre disposto a confrontar a si mesmo e sempre avesso a escamotear as objeções e dificuldades encontradas no seu esforço de pensar. Uma fidelidade cujo resultado seria tanto a incontestável riqueza e densidade de seu trabalho, quanto o seu relativo isolamento em relação às sucessivas ondas intelectuais que de tempos em tempos invadiam a cena intelectual parisiense.

Diante dos impasses do realismo três descobertas se mostraram para ele essenciais. A primeira, da época de seus estudos de graduação na Universidade de Rennes, foi o seu encontro com a filosofia reflexiva, a tradição inaugurada pelo *cogito* cartesiano, prosseguida pela filosofia crítica de Kant e pelos pós-kantianos franceses, sobretudo por Jean Nabert. Sendo a reflexão aquele “ato de retorno sobre si pelo qual um sujeito retoma na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito” (RICOEUR, 1986, p. 25). A segunda, do período da Sorbonne, foi representada pelo encontro pessoal com Gabriel Marcel, o seu círculo de discussão e os seus ensaios, nos quais se preconizava uma reflexão de segundo grau (*réflexion seconde*) capaz de apreender as experiências concretas e evitar a tentação intelectualista da objetivação (RICOEUR, 1995, p. 16-17). Finalmente, houve o impacto proporcionado pela leitura das *Idéias* de Husserl e a riqueza das descrições fenomenológicas proporcionando, por um lado, um antídoto contra o programa de “naturalização do espírito” e, por outro, descortinando o tema da intencionalidade da consciência e rompendo a clausura do sujeito. Três descobertas convergentes na rejeição da consciência como dado imediato, transparência e coincidência consigo mesma própria do *cogito cartesiano* e na proposição do sujeito lançado para fora de si na percepção, na imaginação, na memória, na afetividade, na vontade. O *cogito* incontornável longe de ser um momento lógico já assegurado como um tranqüilo ponto de partida era concebido como tarefa interminável e atravessado por mediações sempre retomadas e cada vez mais complexas. O entrecruzamento dessas influências múltiplas, mas não ecléticas, como as da filosofia reflexiva, existencial e fenomenológica foi determinante na plasmação do projeto ricoeuriano de uma antropologia filosófica cuja pedra angular foi justamente essa concepção de um Eu cindido (*brisé*) e dolorosamente ferido em suas certezas (*blesé*). Concepção de fundo, condensada

na expressão *cogito brisé*, surgida pela primeira vez na primeira parte de sua antropologia filosófica significativamente intitulada *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e ressurgida quarenta anos depois quando do balanço crítico de sua trajetória filosófica em *Soi-même comme un autre* (1990). Tal persistência testemunha a firmeza de seu andamento reflexivo, mas não fez dele um filósofo de obra única, apegado a algumas poucas intuições básicas das quais um sistema completo poderia ser deduzido. A perda das ilusões acerca da fortaleza do cogito o impulsionou por sendas árduas e inesperadas (RICOEUR, 1995; RICOEUR, 1995; ABEL e PORÉE, 2007).

No entrementes das duas obras – a de 1950, inaugural de sua antropologia filosófica e a de 1990, balanço maduro de seu itinerário – muitos foram os escolhos ameaçando a longa navegação. Os riscos de naufrágio foram vistos, todavia, como inevitáveis para quem se propunha uma viagem de exploração de lugares novos e de inesperada riqueza. A convergência da fenomenologia descritiva husserliana com a temática existencial não o levou a escrever uma ontologia de grande envergadura. Para ele, a pressa em concluir, em chegar logo ao porto almejado, teria sido a opção equivocada de Heidegger e Sartre. Quando este último se tornou o *enfant terrible* da vida intelectual francesa, ele resistiu ao modismo existencialista e recusou uma ontologia cujo dualismo consagrava, de um lado, a pura fluidez e translucidez da consciência *para-si* e, de outro, a bruta opacidade *em-si* do mundo. Tal ontologia, insensível ao sujeito encarnado, peregrino da linguagem e da história, não poderia jamais sustentar uma vida ética. Apesar das promessas finais de *Ser e nada* a ética sartreana não deslançou e o seu proclamado humanismo se perdeu na ambigüidade de suas posições políticas, assumidas nos terríveis embates ideológicos da Guerra Fria. De qualquer modo, ele não se deixou seduzir pelo desejo de se instalar apressadamente na ontologia e preferiu se dedicar ao longo trabalho descritivo e preparatório das fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty. Sem este trabalho aparentado com a investigação transcendental do nosso poder de conhecer tropeçamos no gozo do nosso próprio *pathos* apenas para “cairmos na ontologia fantástica do ser e do nada” (RICOEUR, 1988, p. 25). Essa opção pelo demorar-se na análise descritiva tornou-se ainda mais difícil ao visar não a percepção ou a imaginação, mais afeitos à clareza *eidética* da fenomenologia, mas os afetos e as volições marcados pelas reentrâncias e obscuridades das emoções e impulsos involuntários. Apesar disso, a tentativa de extensão da intencionalidade para o campo prático, após a passagem pelos níveis descritivo e transcendental, almejava chegar ao *limiar da ontologia*. O método a ser seguido seria iniciado com a descrição dos atos volitivos, continuaria com a avaliação do poder constituinte no âmbito da volição, para finalmente alcançar uma ontologia da consciência. Ora, tal limiar se mostrou como uma fronteira difícil de cruzar, pois a tentativa de estender a visada intencional da consciência ao campo prático acabou revelando o fracasso da apreensão *eidética* da vontade. O que a fenomenologia da vontade acaba por mostrar não é

uma determinação positiva da vontade, mas a sua deficiência ontológica desvelada pela experiência das paixões e da culpa. A fragilidade do involuntário – a labilidade das emoções, a rigidez dos hábitos, a tortuosidade dos desejos – abre o espaço de penetração de paixões como a cobiça e a cupidez (*Habsucht*), a ambição (*Ehrsucht*) e a busca do poder (*Herrschaftsucht*) e o desafio representado pelo enigma da culpabilidade. Confrontada com a facticidade do mal e da culpa a descrição eidética da vontade exige a passagem para uma mítica concreta, para outro tipo de discurso situado para alguém do espaço conceptual do discurso filosófico, sem que tal reviravolta significasse uma concessão ao irracionalismo. (RICOEUR, 1987). De qualquer forma, ao levar em consideração a “patética da miséria” frustra-se a esperança de se passar logo de uma antropologia orientada fenomenologicamente para o terreno da ontologia. Tal travessia não apenas é adiada, mas obriga a antropologia a recuar sobre si mesma. Este recuo seria o definitivo fracasso do cogito e o inexorável perder-se na dispersão da vida? Nietzsche derrotaria Descartes? Não foi esta a decisão tomada pelo filósofo, apesar de sua contínua atenção à força afirmativa da vida conforme reza a proposição spinoziana segundo a qual cada coisa se esforça para se preservar em seu ser (SPINOZA, 1965, p. 142; MICHEL, 2006, p. 112). A descoberta da intencionalidade da consciência, de uma consciência continuamente lançada fora de si e entremeada no mundo impõe repensar a relação entre o começo da filosofia sempre fora da filosofia e o seu recomeço metódico e interno como retomada da vida no pensamento. O começo metódico não pode ser simplesmente o Eu e sim as condições existenciais de possibilidade da autorreflexão como uma tarefa jamais acabada e fechada na completude. A filosofia não pode se furtar ao tempo e nem pretender resolvê-lo numa história definitivamente reconciliada, por isso em nome da historicidade não se deve ceder à tentação das filosofias da história, a “renúncia a Hegel” se impõe não por amor ao intemporal e temor do tempo e sim como exigência de viver no seu fluir dispersivo e na multiplicidade de suas narrativas. Somente a visão retrospectiva feita a partir da totalidade de um caminho já percorrido poderia proporcionar a unificação de todas as narrativas e apreender a inteligibilidade de todas as condições de realização da liberdade. Seria esta a pretensão da “mediação absoluta”. Não obstante, o peso da finitude impede tal vôo especulativo, pois não podemos nem resgatar integralmente o passado e nem antecipar suficientemente o futuro num presente considerado como efetividade da razão (RICOEUR, 1985).

Não obstante, a renúncia a Hegel imposta pela irreduzível historicidade do ser humano não significa o deixar-se aprisionar na heroicidade do ser-para-a-morte como a mais autêntica possibilidade do *Dasein*. A ênfase na mortalidade deve ser contraposta à primazia da “natalidade” (*Gebürtigkeit*), do mesmo modo a transcrição ontológica da “resolução antecipadora” deve dar lugar à responsabilidade ética suscitada pela estranha proximidade do Outro. Não há entrada na ontologia que possa economizar a

tomada das decisões contingentes, embora necessárias ao enfrentamento dos conflitos ônticos nos quais estamos enredados. Para o filósofo com a rejeição da solidão do *cogito* não somos tragados pelo vórtice de uma luta cega de todos contra todos, ao contrário, a perda da soberania do Eu nos compromete numa hermenêutica do si como e com o outro. Essas poucas considerações já indicam que a problemática do reconhecimento não veio de fora para se acrescentar ao já bem longo labor do filósofo francês. Estava presente desde o início em sua decisão de não se encastelar num tipo de pensamento talvez fascinante desde um ponto de vista lógico, porém alheio ao sofrimento humano.

Segundo a interpretação de Domenico Jervolino a obra de Ricoeur em seu conjunto pode ser pensada conforme a figura de uma espiral (Jervolino, 2002). No final de cada etapa a investigação deságua em problemas não resolvidos com os recursos conceituais até então mobilizados ou mesmo com outros suscitados por suas deficiências num enovelamento não arbitrário de temáticas e métodos. Assim, a descrição fenomenológica da vontade de “*O voluntário e o involuntário*” (1950) foi inicialmente proposta como uma contrapartida à “*Fenomenologia da percepção*” de Merleau-Ponty. A ampliação da descrição fenomenológica para além da região da percepção, explorada por Husserl e Merleau-Ponty, descortina os limites do método e a dificuldade do enquadramento da dialética entre voluntário e involuntário como uma vivência pura da consciência apreensível em sua essência. A investigação evidenciando tal limite não redundou apenas em fracasso. A fenomenologia exorcizou definitivamente a concepção naturalista da psicologia e a coisificação do involuntário e das motivações inconscientes. A partir da fenomenologia e de sua crítica ao psicologismo abria-se a pista para a psicanálise e a inclusão do inconsciente no âmbito da subjetividade permitiu não só a recuperação da “experiência integral do cogito” esboçada na definição cartesiana na *Segunda Meditação*, mas também apontar para o seu questionamento radical. A fidelidade ao *cogito* permanece, porém profundamente transformada com o atravessamento das diversas figuras da alteridade na interminável convolução do si mesmo como outro, posto como condição e resultado do reconhecimento mútuo. Os impasses da fenomenologia pura abrem o novo ciclo jamais encerrado da hermenêutica do si, da construção de uma identidade simultaneamente dinâmica e precária, marcada pela presença incontornável do corpo como lugar de nossas afecções. Descobrimo-nos servos de nossas paixões para nelas descobrir também a força que nos faz agir. A nossa ação, ação de um sujeito encarnado, não resulta apenas da decisão esclarecida, do discernimento e da escolha racionais. A ação possui a possibilidade de inovação, de instauração de um acontecimento ainda não pensado, mas o seu poder criativo traz consigo o travo amargo da falta, a marca do fracasso, a impossibilidade de uma história inteiramente purificada do mal e liberada do duro encargo da “*má vontade*” (*volonté mauvaise*). A síntese transcendental, imprescindível para a constituição da antropologia filosófica, fica retida na

fragilidade de nossos afetos desencontrados e, por isso, deve dar lugar à decifração dos símbolos como estruturas semânticas de duplo sentido. A decifração dos símbolos enriquece a reflexão (*interprétation récupératrice*) e ao mesmo tempo mostra o seu ponto cego. O excedente de sentido obtido pela hermenêutica recuperadora dos símbolos sofre o duro golpe da hermenêutica redutora, movida pela suspeita e empenhada na escavação arqueológica da consciência (*herméneutique du soupçon*).

A antropologia filosófica ricoeuriana, sempre se distanciando da terra prometida da ontologia, vai se desdobrando em ciclos investigativos: da fenomenologia descritiva de *Le volontaire et l'involontaire* (1950) passa à repetição pensante da experiência religiosa em *La symbolique du mal* (1960) sem perder o contato com a exigência transcendental da filosofia mantida em *L'homme faillible* (1960). De qualquer modo, o *muthos* é fonte inesgotável de pensamento e o *pathos* da ação se mostra obstáculo intransponível para a sua plena transposição ao *logos*. Esses dois ciclos ascensionais da hermenêutica retrocedem na direção arqueológica da psicanálise de *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), tentativa de desentranhar na própria arqueologia do sujeito uma teleologia do sentido, projeto que desencadeou a grande tempestade polêmica, responsável por estigmatizá-lo no universo intelectual francês então dominado pelo estruturalismo, levando-o ao ostracismo e ao exílio americano. Mesmo assim a amargura não predominou sobre o seu rigor crítico levando-o a polemizar com a perspectiva objetivista e sistêmica da semiótica e com a primazia concedida à noção de signo, embora concordando com o seu papel de antídoto contra as filosofias imediatistas da consciência e de sua relevância como etapa explicativa imprescindível na compreensão de si. Justamente em nome da complexidade destas mediações o estancamento no nível do signo lexical deveria ser rompido para permitir a sua inclusão nos níveis frásico e discursivo. Este não se esgota num sistema de regras, porque se estrutura como um ato de fala em sua dupla dimensão de comunicação viva e de pretensão referencial: “falar é o ato pelo qual o locutor supera o fechamento do universo dos signos na intenção de dizer alguma coisa a alguém” (RICOEUR, 1969, p. 85; IDEM, 1995, p. 40). Uma definição que, como se vê, inclui não só a dimensão pragmática da interlocução, mas também a dimensão semântica em sua conjunção de sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*). Desse modo, o discurso jamais pode ser concebido como instância inteiramente autônoma, fechada em si mesma, pois está inserido originariamente no mundo da vida quotidiana e para ele retorna. Desse modo, o labor do filósofo francês não se estiolou no ressentimento da rejeição, antes se abriu em renovada fecundidade como mostram os ensaios reunidos em suas duas coletâneas de textos. A primeira de confrontação metacrítica da hermenêutica e significativamente intitulado *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (1969) e a segunda de ampliação ou de transbordamento da primeira hermenêutica ainda centrada no duplo sentido do símbolo para o mundo do texto e da ação

e justamente intitulada *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986). Entre as duas coletâneas de ensaios Ricoeur tecer a fiação intrincada entre o discurso e a vida. A pré-compreensão da vida e da ação não pode ser dissociada de sua qualidade narrativa sem a qual nós nos perderíamos na dispersão e na dissolução do tempo. O núcleo conceptual da transcrição narrativa do tempo encontra-se na teoria da tríplice mimesis que mostra como a função narrativa do discurso apreende o tempo prefigurado para, então, submetê-lo a uma nova configuração e a uma posterior refiguração (RICOEUR, 1983, p.85-128). Expulso de sua solidão transcendental, o *cogito* ferido pelos duros embates da história não mais se sustém como um Eu substancial apenas para se redescobrir como um Si (*ipse*) cuja identidade não é permanência do mesmo no tempo (*idem*) e sim trama dialética na relação conflituosa e exigente com o outro. Ao escrever os três capítulos de sua “pequena ética”, após as investigações da competência humana do falar, do agir e do narrar-se, o sujeito moral é situado na interface da intencionalidade ética, na visada da “vida boa” somente possível em instituições justas e da exigência imprescritível da norma. A capacidade humana é reafirmada. No entanto, a sabedoria prática daí resultante não pode escamotear a consciência trágica imposta pelo inelutável da luta, pelo conflito insanável que cerca a nossa ação enquanto seres finitos (RICOEUR, 1990, p. 199-344). Cabe à sabedoria trágica corrigir a sabedoria prática.

Como vimos, mesmo brevemente, os ciclos da investigação ricoeuriana se desdobram da eidética da vontade e da inflexão hermenêutica, passando pela arqueologia do sujeito e a contestação estruturalista, até chegar à tríplice dialética constitutiva do si mesmo como outro. São círculos entrelaçados na formação de uma espiral inconclusa, não por causa de alguma deficiência do pensamento. Ao contrário, a incompletude brota do reconhecimento da condição histórica do humano. A Ricoeur bem cabe a imagem do caminho proposta por Heidegger para definir a sua própria obra. Cultivando a lição do trabalho incansável, da dedicação campesina ao cultivo do agreste solo da filosofia, que lhe foi ensinada por seu mestre Husserl, o filósofo francês, avesso aos modismos jamais pretendeu fazer um sistema e menos ainda “escandalizar o público” (*épater le bourgeois*) tão somente se manteve fiel ao seu pensamento, reivindicando de seus leitores o reconhecimento de seu percurso.

II Um percurso no reconhecimento

A hipótese fundamental de *Tempo e narrativa* consiste em atribuir ao poder de narrar o papel de mediação entre a objetividade do tempo cronológico e o tempo vivido subjetivo. A narração é portadora da experiência do tempo e sua incidência o converte num tempo humano. Esta é a tese circular com

a qual se inicia a trilogia ricoeuriana e que orienta as exegeses do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho com o seu senso agudo das aporias do tempo e a *Poética* de Aristóteles traduzindo a inteligibilidade do tempo através da “composição da intriga” e da “atividade mimética” (RICOEUR, 1983, pp. 17-18). A capacidade narrativa ordena e dá voz à nossa experiência temporal, porém não subjuga inteiramente o seu caráter aporético de modo a nos permitir a sua projeção numa reconciliação previamente assegurada. O tempo permanece como um mistério a desafiar a poética da narrativa e a desinflar a pretensão humana de se assenhorear o sentido. No entanto as palavras de encerramento da investigação ricoeuriana reafirmam a disposição do filósofo em enfrentar a ameaça do *non-sens* a rondar o árduo trabalho da reflexão: “o mistério do tempo não significa um interdito que pesa sobre a linguagem; suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma” (RICOEUR, 1985, p. 392). Desse modo, o círculo da tríplice mimesis não se fecha numa lógica autossuficiente e a refiguração do tempo mostra as suas fissuras. Para o pensamento avançar ainda um pouco mais seria preciso desenvolver uma “hermenêutica da condição histórica” – título do último capítulo de *Tempo e narrativa III* – de modo a escapar tanto dos engodos especulativos da filosofia da história quanto do estreitamento de perspectivas de uma limitada epistemologia do conhecimento histórico. Como já foi dito, renunciar a ideia de uma “mediação total” por meio da qual a história em sua efetividade pudesse ser recuperada numa totalidade racional não significa abdicar a exigência de pensar a história, pois ainda haveria a via de uma “mediação aberta, inacabada, imperfeita, ou seja, uma rede de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, a vivência do presente” (RICOEUR, 1985, p. 300). Nesta perspectiva a decisão do filósofo privilegia o *projeto da história*, a história ainda por ser feita. Ora, o que é este “ainda por fazer” senão o atravessamento do agir e do padecer no tempo presente? O presente não é um ponto de fuga para a máxima contração no momento, um agora evanescente, pois nele se dá a polaridade entre o *espaço de experiência*, no qual as possibilidades do passado são apropriadas, e o *horizonte de expectativas*, no qual as potencialidades do ainda-não já afetam o nosso hoje. A experiência trazendo a força do passado não limita apenas as nossas expectativas, também alimenta e enriquece os nossos desejos e as nossas decisões. Sem o dinamismo das expectativas de futuro o passado não se converte em presente, se perpetua como peso e passividade, sem a densidade da experiência forjada pelo passado as expectativas de futuro se adelgaçam ou mesmo se esfumam em utopias vazias, meras abstrações do desejo. Por essas margens estreitas corre o rio da história. Margens necessárias, pois sem elas a multiplicidade dos percursos vindos do passado e a multiplicidade de potencialidades abertas ao futuro se dispersariam e acabariam por se estagnar no imenso pântano da indiferença. Necessariamente estreitas, pois o impulso fáustico de moldar o futuro de acordo com a onipotência de nossos desejos nos lançaria

na inevitável fracasso, no desencanto das ilusões perdidas. A narração do tempo não assegura o sentido no tempo, apenas o tece pacientemente e o faz na tensão nunca resolvida entre a memória e o esquecimento como níveis intermediários entre as aporias da experiência temporal e da operação narrativa. A este imenso esforço se dedicou o filósofo no seu extenso livro *A memória, a história, o esquecimento* (2000) no qual após uma fenomenologia da memória e uma epistemologia das ciências históricas nos deparamos com uma meditação sobre o esquecimento feita a partir da hermenêutica da condição histórica dos seres humanos. O império do esquecimento se impõe como uma advertência contra a *hybris* do saber em sua elevada pretensão de representar o passado como “presença de uma coisa ausente” e assim interpor um dique seguro com o intuito de represar o fluxo tumultuoso do tempo.

Os grandes projetos da modernidade – a dominação da natureza, a consciência aguda dos direitos individuais, a estabilidade da ordem constitucional e tantos outros – pode bem ocultar na superfície dos acontecimentos o espinho profundamente na carne da liberdade moderna. Em virtude do elemento trágico, que foi entrevisto por Hegel em seu ensaio de 1802 sobre o Direito Natural, decorrente da perda de força da substância ética e da ascensão do princípio do direito infinito da consciência, a “pulsão ética” (*der sittliche Trieb*) se converte na expressão puramente formal do Direito a consagrar a propriedade e a segurança como valores supremos da sociedade civil (HEGEL, 2010; PIRES, 2006, p. 171-244). A intuição hegeliana, formulada ainda no limiar da modernidade, não se restringiu a um diagnóstico compreensivelmente forjado numa época de transição, mas por seu amplo alcance no “tempo do mundo” foi definida como uma cisão ontológica (*Entzweiung*) na relação entre sujeito e objeto ou, diríamos, uma cisão que ainda persiste mesmo quando deslocada para a perspectiva da intersubjetividade. Ou seja, a visão otimista acerca do progresso no reconhecimento deveria ser contida pela sombra do fracasso que acompanha toda iniciativa e ação humanas.

O “trágico da ação” traz a ressonância daquela *volonté mauvaise* que havia subvertido desde o seu ponto de partida o projeto ricoeuriano de uma antropologia filosófica de orientação fenomenológica e o havia levado a uma incessante meditação sobre a violência e o mal tão largamente disseminados na efetividade da história. No primeiro projeto de sua antropologia filosófica já estava presente essa consciência do elemento trágico ensombrando a nossa humanidade peregrina no tempo e acossada pelo conflito incessante e sem esperança de reconciliação definitiva. Não há “astúcia da razão” capaz de exorcizar o dilaceramento histórico sempre a frustrar todas as tentativas de totalização. Por isso, a compreensão de si, o esforço sempre retomado do esclarecimento reflexivo deve abandonar a tentação consubstanciada “no ato de fé filosófico” segundo o qual “o único pensamento que a filosofia traz é a simples ideia da Razão – a

ideia de que a Razão governa o mundo e que, por conseguinte, a história do mundo também se desenrolou racionalmente” (Cf. HEGEL, apud, RICOEUR, 1985, p. 282). Para Ricoeur tal renúncia não implica no abandono ao recurso de uma dialética sempre interrompida e retomada, como se pode ver na própria estrutura triádica de algumas de suas obras fundamentais. De qualquer forma Hegel permanece como um agulhão para esse pensamento que não cessa de se interrogar. Afinal de contas, a “ideia da Razão” ou o reconhecimento da Ideia Absoluta no tempo se revelando na “história pensada” implicaria necessariamente na eliminação de todos os antagonismos e sofrimentos que continuam a ocorrer na realidade efetiva da condição da vida humana como existência histórica? Ou, ao contrário, a reconciliação dialética não implicaria justamente, como na célebre expressão do prefácio do “Filosofia do Direito”, em “reconhecer a rosa na cruz do presente”? O caminho da dúvida e do desespero se interromperia com a entrada no reino do espírito ou prosseguiria indefinidamente no calvário do tempo? Essa pergunta reverbera ao longo da meditação ricoeuriana acerca do reconhecimento e dela também emergiu o seu confronto com a filosofia da história. Seja para afastar a imagem idealizada e tão sedutora de uma história pacificada num futuro de reconciliação, seja para afastar o mergulho, igualmente tentador, no cinismo e na desesperança do “miserável conforto” (TAYLOR, 1983, p. 260). Aqueles que se arriscam na tarefa de pensar as possibilidades da ação após o “esgotamento das energias utópicas” devem aceitar a advertência demoníaca de abandonar todas as esperanças? A própria pergunta kantiana, colocada no horizonte dos antagonismos da razão – “o que me é permitido esperar?” – deveria recair sob a dupla suspeição de ingenuidade e conservadorismo? Qual seria o preço a pagar pela memória ativa, pelo esquecimento e pelo perdão sempre difícil?

Compreende-se, por conseguinte, o interesse de Ricoeur por certa herança hegeliana tão presente nos debates contemporâneos em torno das “teorias do reconhecimento”. Se é verdade que seu livro *“Si-mesmo como um outro”* pode ser considerado como uma recapitulação de seu itinerário filosófico e se é verdade que nele é feito um amplo balanço de sua fidelidade ao cogito, após desvios tão longos e intrincados, então caberia, de fato, mostrar que a ideia de reconhecimento mútuo não pode prescindir do esclarecimento crítico da noção de subjetividade e como a trama dialética do *idem-ipse-alter* constitutiva do sujeito pode encontrar o seu frágil e oscilante equilíbrio no “entre” da esperança lúcida contida no desejo de reconhecimento, inconfundível com uma reconciliação inteiramente pacificadora e convergente na aceitação inconformista da luta incessante e sem fim e do fundo agonístico da história humana.

A abordagem ricoeuriana do reconhecimento pode se inscrever na perspectiva de uma teoria crítica ampliada, embora, como vimos, as suas premissas remontem a tradições filosóficas muito diferentes daquelas que foram a fonte de inspiração dos autores da chamada “Escola de Frankfurt”.

Apesar de origens tão díspares e de interesses e problemas tão diversos a proposta de Ricoeur pode oferecer alguns subsídios para o enriquecimento das teorias do reconhecimento. Na exposição que se segue ressaltamos alguns tópicos de sua contribuição focalizando basicamente a sua última obra justamente intitulada *Percurso do reconhecimento* (2004)

O filósofo francês tem como ponto de partida o diferente alcance semântico do termo “reconhecimento” em alemão e em francês. No universo cultural e lingüístico alemão onde se situa a fonte hegeliana das teorias contemporâneas do reconhecimento, o termo *Anerkennung* é mais restrito e reporta quase imediatamente ao “reconhecimento intersubjetivo ou recíproco”. Na língua francesa e em outras línguas latinas o termo *reconnaissance* possui maior abrangência de significados e é mais próximo da operação de conhecer algo ou de identificar algo ou alguém em seus traços distintivos. Essa consciência lexical traz conseqüências filosóficas relevantes, pois a busca, por parte de Ricoeur, de traduzir filosoficamente a “polissemia regrada” do dicionário o leva não só a investigar a gênese da diferença entre “conhecimento” e “reconhecimento”, mas também explicitar os gestos fundamentais que estão em jogo nessa ruptura e mesmo interrogar acerca do alcance ontológico de uma teoria filosófica do reconhecimento. Ou seja, e como já foi ressaltado, se por um lado as teorias do reconhecimento respondem ao avanço da consciência dos direitos humanos nas democracias liberais, por outro lado, a sua proposição traz um potencial crítico em relação ao fundamento filosófico do projeto ético e político da modernidade.

A obra de 2004 resultou de três conferências pronunciadas no *Institut für Wissenschaften des Menschen* de Viena e no *Husserl-Archiv* de Friburgo. Como o autor assinala no “Prólogo” os três estudos que compõem a obra nascem de uma motivação e de um objetivo filosóficos e se desdobram num argumento articulado em três planos superpostos que, como o conjunto do itinerário do filósofo, também pode ser apreendido como um movimento em espiral. A motivação e ponto de partida da investigação residem na dispersão do termo “reconhecimento” e na diversidade dos sentidos filosóficos a ele atribuídos. O objetivo consiste na busca de uma articulação conceitual, certamente incapaz de se sedimentar numa “teoria do reconhecimento”, porém apta a marcar as etapas de um caminho de mediação entre a homonímia decorrente da dispersão semântica, da tendência ao desregramento e da univocidade como recalcameto da polissemia e da diferença conceitual. No final do percurso o autor propõe como sua contribuição específica uma “equação entre reconhecimento e gratidão” (RICOEUR, 2004, p. 11) da mesma forma que sua grande obra sobre a memória foi concluída com o tenso encontro entre o dever da memória, o esquecimento e o perdão. Os níveis inter-relacionados no argumento do autor podem ser descritos como uma transição da voz ativa para a voz passiva: o reconhecimento como identificação em que eu reconheço algo ou alguém (Primeiro Estudo), passando ao reconhecimento de si mesmo

como etapa intermediária na construção da *ipseidade* (Segundo Estudo) até chegar ao reconhecimento mútuo, quando há uma demanda de ser reconhecido pelo outro (Terceiro Estudo).

Assim, como na totalidade de sua obra, os estudos que compõem o percurso do reconhecimento não podem ser alinhavados apenas na sequência linear dos três planos já mencionados. A divisão explícita não deve ocultar o entretecimento que se projeta em sua configuração espiralada, assim o plano mais “elevado” do reconhecimento mútuo retorna ao ponto de colapso do primeiro plano e se articula ao seu nível mais “baixo” vinculado ao impasse decorrente da pretensão moderna de conceder primazia ao conhecimento levando ao que foi designado pelo autor como “a prova do desconhecível”. Esse “ponto de estofo” aproxima de modo surpreendente o reconhecimento do desconhecimento indicando o limite das “lutas por reconhecimento” e justificando a ideia dos “estados de paz”. Sem perder de vista esta estrutura em espiral, a exigir uma leitura completa do texto de modo a fazer emergir a sua lógica interna, o nosso texto se limita a ressaltar alguns temas fundamentais destacados de uma argumentação incomparavelmente mais densa, mas seguindo a divisão explícita da obra: o reconhecimento como conhecimento, o reconhecimento como o reconhecer-se a si mesmo e o reconhecimento mútuo.

1º. Tema: os impasses da reconção

Como já foi mencionado, a partir do plano lexical retoma-se a definição do termo “reconhecimento”, retirada do dicionário *Le Robert*, na qual “reconhecer” se aproxima de “identificar”, ou seja, “estabelecer uma relação de identidade entre uma coisa e outra” (RICOEUR, 2004, p. 43-44). Ricoeur passa, então para o plano filosófico evocando Platão, Descartes e Kant. Seguindo a ordem cronológica inversa ele remete o “reconhecimento” como “distinguir” e “identificar” à teoria kantiana do juízo como faculdade e exercício fundamental da razão crítica que, por sua vez, implica levar em conta a teoria cartesiana do juízo em sua definição do “ato de julgar pela capacidade de distinguir o verdadeiro do falso” (RICOEUR, 2004, 45), pois o distinguir forma com o identificar “um par verbal indissociável” (RICOEUR, 2004, p. 45). Ele ressalta no ato de julgar a transitividade do distinguir/identificar (verdadeiro e falso) como visando o distinguir/identificar “algo” (coisa, ideia, pessoa). Esse uso abrange não só a esfera teórica, mas também a esfera prática na qual se dá, deslocando da voz ativa para a voz passiva, “a inversão do reconhecer para o ser reconhecido” (RICOEUR, 2004, p. 45), ou seja, na demanda de uma pessoa ser diferenciada e identificada. Ricoeur, então, conclui que

o uso ‘lógico’ das operações de distinção e de identificação jamais será ultrapassado, mas permanecerá pressuposto e incluído no uso existencial,

que com isso permanecerá definitivamente enriquecido, quer se trate da distinção e da identificação aplicadas a pessoas relativamente a si mesmas ou a outras, ou tomadas em suas relações mútuas. Uma distinção, uma identificação ‘verdadeira’ permanecerá sempre pressuposta, mesmo que em favor de estimações e avaliações segundo o bom e o justo: estas não deixarão de implicar operações de identificação e de distinção (RICOEUR, 2004, 45-46).

Essa observação aparentemente banal assinala o núcleo cognitivo sempre presente na temática do reconhecimento e a persistência da referência à identidade. O problema da identidade ou da “identidade lógica de alguma coisa em geral” (RICOEUR, 2004, p. 360) aparece sob o signo do conhecimento como ato de julgar seja na acepção de distinguir algo em relação a todas as outras coisas de modo a introduzir clareza na confusão do pensamento, como quer Descartes, seja na acepção de ligar alguma coisa a outra como exigência da passagem da receptividade da sensibilidade para a atividade sintética do entendimento, como quer Kant. Assim, observa ele,

“para Descartes e para Kant, reconhecer – quer a palavra seja ou não pronunciada – é identificar, aprender pelo pensamento uma unidade de sentido. Mas para Descartes identificar é inseparável de distinguir, isto é, separar o mesmo do outro, colocar um fim à confusão unida à obscuridade; disso resulta a evidência da ideia ‘recebida’ como verdadeira. Para Kant, identificar é ligar” (RICOEUR, 2004, p. 63)

Não interessa aqui seguir o rápido recuo a Descartes e a Platão no sentido de mostrar as implicações ontológicas das operações de predicação que se encontram na raiz da dialética do reconhecimento e, por isso, vamos nos ater à breve análise que ele faz de alguns problemas da *Crítica da razão pura* visando evidenciar alguns pontos cruciais na transição do conhecimento para o reconhecimento.

Para Kant, assim como para Descartes, reconhecer é identificar ou “aprender pelo pensamento uma unidade de sentido” (RICOEUR, 2004, p. 63). No entanto, se para o segundo filósofo essa apreensão remete a “distinguir”, para o primeiro “identificar é ligar”. Essa apreensão não é simples e não se resolve no registro da intuição, pois envolve o processo complexo da *recognition* (Rekognition) que é essencial na construção da filosofia transcendental uma vez que conjuga as operações necessárias para a produção da síntese ou da ligação (*Verbindung*) entre conceito e intuição. O reconhecimento como *recognition* explica a passagem do múltiplo da intuição para o conceito de um objeto, passagem que define as condições de possibilidade do juízo sintético a priori e se encontra, portanto, na base da filosofia transcendental cujo maior desafio foi formulado no final da Introdução da *Crítica da razão pura*: há dois troncos do conhecimento humano que talvez provenham de uma raiz comum, mas desconhecida para nós, a saber, a sensibilidade e o entendimento; pela primeira os objetos nos são dados, pela segunda, eles são pensados (KANT, apud RICOEUR, 2004, p. 64).

Considerando a densidade da argumentação vamos resumir a seguir, sem recorrer a contínuas citações, a interpretação ricoeuriana de Kant desenvolvida no segundo capítulo de seu “Primeiro estudo” (RICOEUR, 2004, p. 66-86). Para Ricoeur o destino do empreendimento transcendental dependeria dessa decisão filosófica que o afasta decisivamente do empirismo, pois o elemento de idealidade, o *a priori* da representação pura já se inscreve no domínio da sensibilidade. Afinal, sem a decisão de afirmar o caráter transcendental da estética por meio das formas *a priori* da sensibilidade como seria possível passar da recepção, isto é, do múltiplo do dado da experiência sensível, para o pensamento, para a unidade do objeto conhecido ou reconhecido? A opção idealista de introduzir princípios não empíricos ou não sensoriais no âmago da sensibilidade está carregada de conseqüências filosóficas e uma delas e não a menos importante seria a consideração do tempo como condição geral de todas as representações, internas ou externas. O que isso significa? Que o tempo enquanto forma *a priori* não é o tempo mundano das transformações históricas e nem o tempo vivido da alma ou de um Eu substancial. O caráter formal do tempo ou sua idealidade, como observa Ricoeur, assentou um golpe mortal na concepção da psicologia racional cartesiana comprometida com um sujeito substancial tomado como suporte da liberdade. Na *Dialética transcendental* os *paralogismos da psicologia racional* iriam justamente demonstrar o caráter ilusório de tais concepções do Eu. Não obstante, Ricoeur aponta uma dificuldade no argumento kantiano: o tempo em sua formalidade não pode ser uma realidade absoluta, pois não pertence aos objetos, mas ao sujeito que os intui embora, por outro lado, as mudanças distinguíveis no domínio das representações sejam reais, independentemente de seu caráter não mundano e, por conseguinte, há uma realidade do tempo como condição de possibilidade dessas mudanças reais. Kant não aceitaria este argumento e, por isso, insistiria no idealismo contra o risco do empirismo. Para Ricoeur, entretanto, aqui se insinuaria uma falha do idealismo transcendental e a necessidade de pensar o tempo em sua realidade, não apenas como forma do fenômeno, restrita à subjetividade, mas como tempo do mundo.

Uma vez estabelecida a opção fundamental da filosofia crítica a tarefa da lógica transcendental, isto é, da ciência das formas puras do entendimento em geral, consiste em mostrar como se dá a articulação entre os dois troncos do conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Essa passagem se daria seja por meio da *decomposição do entendimento em uma pluralidade de princípios formais*, ou categorias (Analítica dos Conceitos), seja por meio da *aplicação das categorias à experiência* ou do uso das categorias pela faculdade de julgar transcendental, cuja função pode ser resumida na expressão paradoxal *síntese do diverso* e que consiste em subsumir “as intuições sensíveis sob um conceito”. Kant certamente não pretende descrever o ato de julgar, mas estabelecer a sua legitimidade. Este foi o difícil desafio a ser superado na *Dedução Transcendental* através de uma tripla síntese vinculada à idealidade do tempo. A primeira figura da tripla síntese – a

síntese da apreensão na intuição foi concebida como o percorrer a diversidade das impressões como momentos ou instantes na sucessão temporal para então reuni-las. Como seria possível a reunião se os instantes fluíssem de modo irreversível? Essa indagação levou à segunda figura da tripla síntese – a *síntese da reprodução na imaginação* – a qual pode ser mostrada através de nossa capacidade de reproduzir pela imaginação as representações já transcorridas na sucessão dos momentos, caso contrário eu não poderia reconhecer o mesmo objeto no fluxo das representações. A reprodução na imaginação já antecipa a terceira figura da síntese – a *síntese da reconhecimento no conceito* – pois esta não passa de um desdobramento da figura anterior uma vez que se restringe a reduzir ao absurdo uma sucessão na qual as representações fossem imediatamente engolidas pelo esquecimento. Não haveria conceito se não houvesse a possibilidade de percorrer e reunir as representações. Ora, a fonte dessa reunião não é outra senão a *unidade da consciência*. Ou antes, o conhecimento explicado como reconhecimento engloba um duplo reconhecimento: o da representação anterior como mesmo objeto no momento do surgimento da nova representação e aqui poderíamos falar de “objetividade” e o da consciência que aparece para si mesma como unidade por meio da reprodução imaginária, ancoragem subjetiva da objetividade. Esta seria a síntese da imaginação produtiva cujo efeito é “essa unidade que constitui o conceito de um objeto” (KANT, apud, RICOEUR, p. 75), ou seja, como conclui Ricoeur, “o importante é que a unidade da consciência se produza no conceito para reconhecer-se a si mesma” (RICOEUR, 2004, p. 76). Ora, todo esse esforço de mediação da tríplice síntese e que tem o seu fulcro na imaginação produtiva ficaria de certo modo encoberto nas modificações da *Dedução Transcendental* que foram introduzidas na segunda edição da *Crítica da razão pura* quando a ênfase se deslocou para “o princípio da unidade originariamente sintética da apercepção” e para o *Eu penso* que acompanha todas as nossas representações. Com isso afasta-se o risco da psicologia racional e afirma-se com maior nitidez o transcendentalismo. Apesar desse deslocamento da ênfase para a unidade da consciência transcendental o problema da passagem da sensibilidade ao entendimento e a questão do terceiro termo a partir do qual se daria o seu entroncamento é remetido aos capítulos do “esquematismo” e do “sistema de todos os princípios do entendimento puro”. De caráter difícil e controvertido essa teoria da *Crítica da razão pura* propõe a classificação dos esquemas, baseada na tabela das categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade) e dos princípios correspondentes (axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico geral). Ricoeur não destrincha detalhadamente essa construção conceitual, mas acompanha as transformações do conceito transcendental do tempo, já associado à imaginação e que se torna bem mais rico do que sua concepção na *Estética Transcendental*. O tempo se mostra não apenas como o transcurso dos momentos, mas também como a sua acumulação, não só uma sucessão vazia, mas também uma intensi-

dade, um grau de preenchimento, não só o que flui, mas também o que permanece, não só um fluxo, mas um transcorrer ordenado em causa e efeito, não só sucessão, mas simultaneidade no espaço ou reciprocidade entre realidades ou determinações múltiplas. Todos esses aspectos enriquecem o conceito transcendental do tempo tal como foi apresentado na *Estética Transcendental*, pois sua concepção abrange acumulação, intensidade, ordenação, permanência e reciprocidade. Para Ricoeur essa concepção enriquecida do tempo indicaria a dificuldade de remeter o poder de julgar do entendimento à idealidade pura da apercepção transcendental com a consequente desqualificação do sentido interno e mostraria a dificuldade de sustentar como axiomática a diferença entre o transcendental e o empírico. Segundo sua interpretação o enriquecimento do conceito de tempo parece atestar a dificuldade de se manter a diferença radical entre a sensibilidade e o entendimento apenas nomeando no *esquematismo* a sua suposta “raiz comum” como “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, e cujos segredos de funcionamento teremos dificuldade em arrancar da natureza para colocá-los a descoberto sob nossos olhos” (KANT, apud RICOEUR, 2004, p. 79-80). Então, pergunta o filósofo, por que deixar na obscuridade a imaginação como função indispensável, porém cega senão por causa do apego ao ponto de vista transcendental? Não foi a ênfase unilateral dessa opção que acabou levando, por parte do neokantismo e do positivismo, à interpretação da filosofia transcendental como uma epistemologia?

2º. Tema: a saída da representação

O resumo da interpretação feita por Ricoeur de algumas passagens da Crítica da razão pura serviu para mostrar como a travessia das aporias e das dificuldades da filosofia transcendental é relevante para o esclarecimento prévio da “teoria do reconhecimento” por uma razão que pode ser resumida com uma aparente tautologia: O “reconhecimento é conhecimento e o conhecimento é reconhecimento”. A primeira parte da frase pode ser lida como afirmação da primazia do conhecimento em relação ao reconhecimento, compreende-se, então, a partir desta perspectiva a tendência para a elevação da epistemologia a disciplina filosófica fundamental, em detrimento da antropologia e da ontologia e à hegemonia do modelo sujeito-objeto. Assim, na sociedade contemporânea do conhecimento tudo deve ser submetido aos critérios da objetivação, ou seja, identificado, determinado e controlado visando uma completa administração da vida. Ou, retornando aos termos da exposição anterior, pode-se dizer que os impasses de uma justificação transcendental do conhecimento levam ao crescente distanciamento entre a subjetividade e o mundo uma vez que “por “Eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa não se representa nada além que um sujeito transcendental dos pensamentos = X. o qual não é conhecido senão pelos pensamentos que são os seus predicados”

(KANT, 1980, p. 1050). O sujeito transcendental não é um ente como o sujeito psicológico ou o sujeito concreto da existência facticial e histórica da antropologia. Desse modo se estabelece uma estranha correspondência entre os movimentos de transcendentalização e de desmundanização, pois o sujeito transcendental está “fora do mundo”.

Ora, Ricoeur havia mostrado em sua tentativa de construir uma antropologia filosófica de orientação fenomenológica a dificuldade de se transitar de uma eidética da vontade à sua efetivação empírica no mundo histórico onde os homens agem e sofrem. Esse tipo de antropologia calcada na separação entre o transcendental e o facticial cairia inevitavelmente nas malhas da abstração e não se constituiria verdadeiramente como uma antropologia, pois perderia aquilo que diferencia o homem de todos os outros entes, a existência. Ou seja, o que diferencia o humano não seria a diferença transcendental pura que o separa do mundo, a subjetividade que a estrutura axiomática da filosofia transcendental interdita interrogar em seu ser, mas a existência mundana capaz de perguntar não só pela totalidade dos entes, mas também pelo seu próprio ser. Desse modo Ricoeur se aproxima da crítica heideggeriana de *Ser e tempo* e do *Kantbuch* de 1929 ao transcendentalismo husserliano e kantiano (RICOEUR, 2004, p.94). A pressuposição kantiana básica, firmemente assumida e reforçada na segunda edição da *Crítica da razão pura*, porém não suficientemente justificada, teria levado à

“dissociação do ponto de vista transcendental em relação ao ponto de vista empírico, à heterogeneidade inicial das duas fontes do conhecimento humano, a receptividade e a espontaneidade e, portanto, o problema da síntese a priori (...) se dá na interseção desses dois requisitos e suscita a *quaestio juris* desenvolvida pela dedução transcendental. É para alguém dessas duas pressuposições que é preciso remontar para tematizar o conceito litigioso, por excelência, de *Vorstellung*”. (RICOEUR, 2004, p. 69-70).

Assim, “o gesto filosófico imperioso”, proclamado no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* e metaforizado na surpreendente imagem de uma autêntica *revolução copernicana*, foi introduzido como uma inversão do ponto de vista da “natureza dos objetos” para a “nossa faculdade de intuição”, impondo a concepção de nossas intuições e suas relações como “representações”. A palavra assinala que a nossa experiência não pode ser guiada pelas coisas em si, pretensão que nos levaria inexoravelmente às contradições insolúveis de uma “lógica da aparência”, mas deve ser guiada por “nossa representação das coisas como elas nos são dadas (...) por nosso modo de representação” resultando no desaparecimento de tais contradições (KANT, 1980, p. 742).

Em decorrência dessas considerações Ricoeur conclui que

“só se pode sair do idealismo transcendental se isso é feito de uma vez, do mesmo modo que para entrar é preciso entrar de uma só vez. É preciso saber discernir esse limiar para dizer com o que se está rompendo, em que

nível de radicalidade. Eu diria que é no nível do conceito de ‘*Vorstellung*’, representação (...) Sair do kantismo, então, é com um único gesto recusar a revolução copernicana e sair do círculo mágico da representação. Por meio desse gesto, a experiência fundamental de estar-no-mundo é posta como referência última de todas as experiências particulares suscetíveis de se destacar sobre esse fundo” (RICOEUR, 2004, p. 87 e p. 90).

Tais dificuldades conduzem à segunda parte da frase anteriormente mencionada como uma tautologia – *conhecimento é reconhecimento* – e pode ser lida como resultado das análises feitas por Ricoeur do empreendimento kantiano. Nelas ele enfatizou os impasses que atravessam a dedução transcendental enquanto núcleo conceitual da *Analítica dos Conceitos* e a estimulante, porém precária tentativa de solucioná-los na *Analítica dos Princípios* por meio da teoria do esquematismo. Ou seja, se o conhecimento se orienta por uma *lógica da verdade* evitando os dois escolhos do racionalismo dogmático e do empirismo cético, então o conhecimento deve ser legitimado como reconhecimento, como um ato judicativo por meio do qual a intuição e o conceito se reconhecem reciprocamente. Não obstante, o ato judicativo de reconhecimento mediado pelo tempo e pela imaginação produtora implodiria o fechamento solipsista da representação e poria em questão a pureza do transcendentalismo kantiano. Em outras palavras, a mais rigorosa exigência de justificação do conhecimento – e não é outra a *quaestio juris* da dedução transcendental – ao trazer consigo a problemática do reconhecimento aponta para a saída do sujeito transcendental em direção ao mundo, orienta o sujeito transcendental para a sua encarnação existencial. Ricoeur recorre, então, a uma expressão tomada de empréstimo a Lévinas ao exaltar o significado da intencionalidade como descoberta da existência: as contradições da reconhecimento acarretam “a ruína da representação” (RICOEUR, 2004, p. 92). No entanto, o que se pode esperar dessa saída do kantismo?

3º. Tema: a provação do desconhecimento

A figura da revolução copernicana se justificou como uma renovada exigência de rigor do discurso filosófico em face do estado caótico no qual se encontrava a metafísica. Não obstante, o remédio proposto pelo criticismo kantiano acabaria se revelando como veneno insidioso: o déficit ontológico inscrito em seu próprio gesto inaugural. Apesar de proximidade de sua interpretação com a crítica heideggeriana do idealismo transcendental e da primazia do conhecimento, a saída do kantismo não levou o filósofo francês a se instalar imediatamente na ontologia. Ao contrário, se por um lado, o abandono das garantias epistêmicas fornecidas pela crítica da razão não nos permite fazer a economia do sujeito, por outro nos reenvia a um cogito marcado por sua inserção mundana, um cogito destituído de

transparência e autonomia, pois atravessado pelas opacidades e incertezas do estar desde sempre fora de si. Ao evitar o salto para a ontologia fundamental Ricoeur prefere se apoiar na *Krisis* de Husserl que vê no triunfo da ciência o fracasso da *humanidade europeia*. Para ele, o movimento cada vez mais radical da redução produz inesperadamente a questão-em-retorno (*Rückfrage*) que conduz o sujeito transcendental ao “mundo-da-vida dado de antemão” (HUSSERL, apud RICOEUR, 2004, p. 92). Como ele já havia proposto anteriormente em sua contribuição à *História da filosofia alemã* de Émile Bréhier,

“a redução significa cada vez menos ‘retorno ao ego’ e cada vez mais “retorno do lógico ao antepredicativo”, à evidência primordial do mundo. Cai agora a ênfase, não mais sobre o ego monádico, mas sobre a totalidade formada pelo ego e pelo mundo circundante no qual se acha vitalmente empenhado. Tende então a fenomenologia para o reconhecimento daquilo que é precedente a toda redução e que não pode, por conseguinte, ser reduzido. Em suma, só fica reduzido o universo galileano. A irredutibilidade da ‘Lebenswelt’ significa que a conversão platônico-matemática não pode ser levada a termo.: o ser-no-mundo é de tal modo manifesto que toda verdade remete a ele” (RICOEUR, 1986, p. 20).

Essas inflexões ou retornos irão tecer os desvios do pensamento ricoeuriano. Da mesma forma que Kant considera a sua “Revolução Coperniana” como uma hipótese, também a posição de Ricoeur no sentido de sair abruptamente do transcendentalismo kantiano e romper com “o círculo mágico da representação”, deve ser considerada apenas como uma “hipótese”, uma “tentativa” e um pedido de “admissão” cuja justificação somente poderia ir sendo proposta ao longo do percurso da investigação. Todavia,

“ao contrário de Kant, que toma como modelo o caráter a priori do saber científico e sua ambição de demonstração sistemática, uma filosofia do estar-no-mundo não pode ser senão problemática, não apenas devido a razões referentes à sua temática, mas também por razões ligadas ao engajamento do filósofo que a professa e assume os riscos da controvérsia inseparável de seu caráter não-científico. Problemática, essa filosofia será também, pelas mesmas razões, fragmentária, não totalizável (RICOEUR, 2004, p. 90-91)

Desse modo o conhecimento, no movimento interno de sua exigência de rigor, se descobre como reconhecimento e se vê obrigado a perder-se de sua pureza para se lançar no mundo. A perdição do conhecimento expulso da segurança paradisíaca da representação pela espada flamejante de sua própria decisão crítica não o lança no caminho sem volta do irracionalismo. Uma das vias possíveis para recuperar a inteligibilidade perdida seria redescobri-la na imanência do próprio mundo, seja como filosofia da natureza, seja como filosofia do espírito e foi esta a via hegeliana para curar o fracasso da dedução transcendental em seu esforço de superação da pressuposta dualidade de sensibilidade e entendimento. Uma crítica prévia do conhecimento não pode ter êxito, pois o saber já está desde sempre

no elemento do absoluto concebido como um princípio constitutivo e não apenas regulador. Essa solução pode parecer ser bastante promissora, mas Ricoeur, que já havia renunciado ao compromisso com o absoluto como garantidor da convergência da certeza e da verdade, prefere manter-se fiel ao cogito ferido, isto é, a uma filosofia que não mais se guia pelo ideal científico, qualquer que ele seja, e aceita “permanecer problemática e fragmentária” (RICOEUR, 2004, p. 95). Isso significa optar por não se apressar na busca da inteligibilidade, seja assimilando o reconhecimento ao conhecimento e privilegiando o pólo da subjetividade ou do sujeito do juízo, seja por meio do desencadeamento dialético produzido pela postulação da ideia de absoluto. Por isso, Ricoeur não passa logo à matriz hegeliana das teorias do reconhecimento – que será objeto de seu terceiro estudo – mas retém o momento da mediação reflexiva, sem o lastro do absoluto, para examinar mais detidamente o que significa sair da filosofia transcendental. Para ele, a abertura para o pensamento do “estar-no-mundo” implica numa “desformalização” do tempo e na abdicação “do primado do tempo sobre a mudança” (RICOEUR, 2004, p. 96)) que teria sido o recurso oferecido pela *Estética Transcendental* para manter o reconhecimento sob o controle do conhecimento e permitir o acesso ao mundo, porém a um mundo constituído apenas por “entidades físicas e matemáticas”. Se experimentarmos, porém, girar a perspectiva do polo do sujeito para o polo do objeto, poder-se-ia descobrir o caráter originário da mudança como um modo de ser das coisas. O que significa a mudança não estar mais submetida à idealidade do conhecimento? Significa que ela dramatiza o processo de reconhecimento, o atravessa perturbadoramente, chegando a gerar o equívoco e o desconhecimento. Nas palavras do filósofo: “será pois ao desconhecível que o reconhecimento passará a estar confrontado como ao estado limite do equívoco” (RICOEUR, 2004, p. 97). Será esta a prova do desconhecimento (*l'épreuve du méconnaissable*) presente na experiência mesma do reconhecimento: as coisas aparecem, desaparecem e reaparecem e apesar de seu ressurgimento problemático nós reiteramos a sua identidade e sabemos que elas são as mesmas coisas. O tempo em nada perturba essa “fé originária”, conforme a expressão de Merleau-Ponty, da reiteração do reconhecimento ingênuo da diversidade das coisas em nossa experiência. No entanto, a “prova” traz consigo uma verdadeira “provação”, pois a inquietação nem sempre pode ser espontaneamente afastada. A brincadeira do *Fort-da* descrita e interpretada por Freud no segundo capítulo de “*Além do princípio de prazer*” mostra como a repetição infantil mobiliza a necessidade de controle do desaparecimento do outro por parte da criança ao mesmo tempo em que repete compulsivamente o evento traumático. O sujeito produz na repetição aquilo que ele mesmo “sabe” escapar ao seu controle. Há algo profundamente perturbador que desestabiliza a “fé originária”: “o desaparecimento repentino do objeto faz que ele saia do campo do olhar e introduz uma fase de ausência que o sujeito perceptivo não controla; uma ameaça se perfila: e se o objeto, o

animal, a pessoa não reaparecer?”, qualquer desaparecimento específico, ainda que transitório e, sobretudo, quando é precedido de um angustiante intervalo de espera, “pode simbolizar todas as perdas, inclusive a das pessoas que não voltarão mais: pessoas desaparecidas por fuga, pessoas mortas. Sobre todo desaparecimento paira a sombra da morte” (RICOEUR, 2004, p. 99). Ricoeur evoca as páginas inquietantes de Proust em “O tempo reencontrado” (*Le temps retrouvé*) ao relatar o ressurgimento em sua memória de um jantar no qual os personagens de sua juventude foram atingidos pelo envelhecimento e pela decrepitude. Eles reaparecem, mas não são mais estritamente reconhecidos: “O trabalho de reconhecimento está assim frente a frente com o temor desconhecível” (RICOEUR, 2004, p. 102). A dialética grandiosa do progresso do reconhecimento no “tempo do mundo” é perturbada pela evocação deste “pequeno mistério”, mas teria ele o poder de nos emudecer? Qual o significado do espanto de Proust ao reencontrar os rostos de sua juventude

devastados pela idade? O reconhecimento estaria em seu máximo, ao menos como identificação, quando ele deve ser conquistado pelo “desconhecível” (*méconnaissable*)? A pequena dialética ordinária do aparecer, desaparecer, reaparecer ganha então na reflexão um contorno quase tão perturbador quanto o espetáculo do envelhecimento no qual a morte se anuncia (RICOEUR, 2004, p. 103)

No início de sua exposição ele mostrou como a problemática do reconhecimento emergiu das análises do conhecimento como distinção de alguma coisa e sua ligação com outra coisa no ato de julgar, ou seja, como um processo de identificação. Porém, a identificação, como toda identidade estabelecida padece do equívoco e da precariedade:

“identificar é distinguir: um não é o outro; alguma coisa aparece, desaparece reaparece após certa hesitação, em razão de uma alteração da aparência ou da duração do intervalo, ela é reconhecida: é precisamente a mesma coisa e não uma outra; o risco aqui é se equivocar, tomar uma coisa por outra; nesse estágio, o que é verdadeiro sobre as coisas o é também sobre as pessoas; o equívoco apenas é mais dramático pois a identificação é confrontada à prova do desconhecimento” (RICOEUR, 2004, 223).

O discernimento judicativo aponta para uma relação de exclusão entre o mesmo e o outro. Agora, diante da prova do desconhecível a identificação é problematizada e o próprio reconhecimento é confrontado pela possibilidade do equívoco. O surgimento e multiplicação dos obstáculos que dificultam a identificação e acenam até mesmo com o seu fracasso não se restringem ao domínio do conhecimento e também entravam sobre a dinâmica do reconhecimento mútuo. Os dois próximos estudos de Ricoeur abordarão esses desafios que precisaram ser explicitados para viabilizar a construção de uma teoria filosófica do reconhecimento. Não há como acompanhar o texto em detalhe, por isso restringimo-nos a algumas poucas observações sobre três outros temas da rica exposição ricoeuriana.

4º. Tema: a reconstrução da identidade

O filósofo extrai uma primeira consequência da prova do desconhecível: como no reaparecimento proustiano das pessoas envelhecidas ou como a surpresa com que descobrimos no outro aquilo que nele jamais havíamos reconhecido e nem podemos reconhecer, somos surpreendidos por uma estranheza habitando em nossa própria familiaridade. Essa experiência do “estranho familiar” (*das Unheimliche*) exige uma longa elaboração reflexiva que passa pelo reconhecimento de si mesmo como outro. No entanto, do mesmo modo que a descontinuidade da presença de alguém no tempo faz de seu reaparecimento um “pequeno milagre”, há também um pequeno milagre em nossa capacidade de reaprendermos a nós mesmos apesar da alteridade que mora em nós e nos constitui. A renúncia ao cogito como transparência e autoposição imediata “como se expressa na primeira pessoa do singular como “Eu penso”, “Eu sou” (RICOEUR, 1990, p. 11) não nos lança, como quer Nietzsche, na deriva sem fim da ilusão. Sair do espaço da representação (*Vorstellung*) não significa mergulhar no deslocamento sem fim das perspectivas e na dissimulação (*Verstellung*), arrastando-nos para um abismo apenas encoberto por estratégias retóricas ao serviço da conservação da vida (RICOEUR, 1990, p. 22-27). O sujeito é capaz de uma hermenêutica de si, porque atesta a si mesmo na linguagem, na ação, na narração e no se responsabilizar por seus atos. Nessa longa mediação reflexiva o sujeito não se reconhece como o mesmo no tempo segundo da lógica da identidade-idem, pois se reconhece como outro de si mesmo segundo as vicissitudes da identidade-ipse. Por isso, antes de abordar o reconhecimento mútuo o filósofo terá de abordar as etapas na formação das múltiplas dimensões da ipseidade: partindo da consciência grega de um agente que mesmo enredado na trama do destino se mantém responsável por sua ação até a inflexão reflexiva moderna necessária para a formulação de uma *fenomenologia do homem capaz* (RICOEUR, 2004, p. 137-163).

Não há como retomar aqui a exposição ricoeuriana do “longo caminho para o homem que ‘age e sofre’ até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem ‘capaz’ de certas realizações” (RICOEUR, 2004, p. 109). Limito-me a alusões breves e superficiais à antropologia desenvolvida laboriosamente nos três volumes de *Tempo e narrativa* e no denso travamento argumentativo de *Si-mesmo como outro*. O homem capaz é aquele que se atribui o poder de falar e enquanto sujeito falante se distingue pela autodesignação nas situações de interlocução (RICOEUR, 2004, p.146). Também é capaz de “fazer ocorrer” ao se compreender “como causa de acontecimentos no mundo físico e social”. Aquele que pelo poder de autodesignação se nomeia e se atribui um nome próprio e afirma “fui eu que fiz” (RICOEUR, 2004, p. 146) somente se reconhece no seu falar e no seu fazer porque sua identidade se produz narrativamente e sua vida pode ser relatada em seus entrelaçamentos verídicos e ficcionais

(RICOEUR, 2004, p. 150-157). Na época da Ciência e do Direito a explicação causal dos fenômenos da natureza e dos fenômenos humanos converge com a responsabilização jurídica na atribuição dos delitos e das penas. Este contexto é o mais propício para se reconhecer na autodesignação, a força causal de produzir acontecimentos, de modo que a refiguração de si na narração da própria vida torna “o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo” (RICOEUR, 2004, p. 157-158). Essas etapas do reconhecimento de si confluem em sua culminância na memória e promessa. Memória como “reconquista do passado”, não como mera “presença no espírito do passado concluído” que se impõe como um *pathos* ao meu hoje (RICOEUR, 2004, p. 166), mas como reminiscência, como momento ativo da rememoração em sua luta contra o esquecimento de si. Promessa como “projeção para o futuro”, como o garantir da palavra empenhada apesar de si mesmo numa tensão entre a renúncia e a reafirmação de si. (RICOEUR, 2004, p. 187-197)

Na reconstrução da identidade como ipseidade ainda permanece “a oposição de princípio entre o mesmo e o outro, e é preciso entender o mesmo como eu e não como o outro, outrem, outro homem” (RICOEUR, 2004, p. 224). Porém, o reconhecimento de si não se vincula mais à intuição do cogito, do “Eu sou” e não tem qualquer garantia apriorística, não conta com a pretensão de rigor do conhecimento com sua reivindicação de direito. O sujeito não mais se põe como uma questão de direito, mas como uma tarefa a ser realizada, como uma convicção padecendo certa deficiência de fundamentação, mas convocando a “atestação” (*attestation*), o testemunho de “poder se manter si mesmo em todas as circunstâncias”, não como mesmidade, como unidade e permanência no tempo, mas com a confiança de “existir sobre o modo da ipseidade.” No entanto, é importante ressaltar que “a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da ideia de reconhecimento, não mudou apenas de alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela ideia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial em virtude do qual o outro é suscetível de afetar o mesmo” (RICOEUR, 2004, p.224-225), seja como ajuda, seja como impedimento. Por isso, a desconfiança e a suspeita acompanham a trajetória da atestação como hermenêutica de si e se manifestam de forma especialmente insidiosa nos dilaceramentos do conflito moral (ABEL e PORÉE, 2007 p. 15-17; RICOEUR, 1990, p. 351).

Há uma dupla lição a ser retirada dessa passagem pelo reconhecimento de si antes de adentrar no terreno do reconhecimento mútuo. Em primeiro lugar, deve-se questionar a rapidez com que se passa na “*Fenomenologia do Espírito*” da “consciência” a “consciência de si” sem se demorar nas complexas mediações na formação do si mesmo. Não se trata de investigar antes o espaço da consciência para só depois entrar na dialética das consciências, pois a alteridade já está presente na constituição da subjetividade mesmo sem a garantia de reconciliação proporcionada pela postulação

do absoluto. Por isso, o reconhecimento de si é antes uma interpretação frágil e uma tarefa do que uma certeza a caminho da verdade. É preciso interrogar as implicações ontológicas da hermenêutica do si sem absorver a interrogação acerca dos modos de ser do si na ambição cartesiana de autofundação do cogito e nem dissolvê-la na redução nietzschiana ao mascaramento e à dissimulação. A atestação ocupa o lugar de via média entre a autofundação e a ilusão, pois é a afirmação de si em relação a um outro. As figuras da alteridade não se acrescentam desde o exterior à ipseidade para evitar a sua derivação solipsista, porque pertencem desde sempre ao seu conteúdo de sentido e à sua constituição ontológica. Esta última afirmação não pressupõe uma sociabilidade inata e desde sempre assegurada a delinear uma visão triunfalista da razão na história. Ontologia é história, mas esta não sendo uma deriva insensata no tempo também não conta com o lastro pacificador de uma razão já posta desde o início. A conquista do modo de ser si mesmo é desafio e tarefa, realização e fracasso. A tensão da ipseidade em relação à mesmidade, que torna o reconhecimento de si irreduzível ao conhecimento de algo ou de alguém, se repete na tensão entre ipseidade e alteridade. Não há como eliminar inteiramente os dilaceramentos na ipseidade, pois a identidade pessoal é reafirmada não como unidade, continuidade e permanência no tempo, mas como “sustentação de si” (*maintien de soi*), não como um substrato do sujeito, mas como identidade narrativa que possibilita ao sujeito responder por seu passado e por seus atos e se comprometer por seu futuro e por suas promessas. A atualização dessa capacidade de sustentação de si possui antes um sentido ético do que psicológico e sem ela não se pode atribuir ao sujeito a responsabilidade, o comprometimento, a confiança, a promessa e todos os outros requisitos que o vinculam à comunidade, ao mundo do *viver-com*. Apenas lançado na errância do puro devir e do desejo e privado da sobredeterminação da vontade, o sujeito da ação política se perderia na miríade de suas imagens narcísicas e se veria impotente no confronto com a autorreprodução sistêmica. A necessária crítica da identidade como identificação do mesmo, a recusa de conceder primazia ao conhecimento em detrimento do reconhecimento não pode se confundir com o abandono de toda referência identitária. Talvez seja essa a primeira lição a ser extraída da passagem pelo reconhecimento de si como mediação enriquecedora do reconhecimento recíproco.

Por outro lado – e talvez seja esta a segunda lição a ser extraída – a alteridade não pode ser inteiramente assimilada à ipseidade. Como mostra Ricoeur no décimo estudo de *Si mesmo como outro*, ao perscrutar a terra prometida da ontologia, o ser do si resulta do trabalho da alteridade no coração mesmo da ipseidade, o que já se revela no plano do discurso fenomenológico ao investigar a variedade das passividades entrelaçadas ao agir humano. Na fenomenologia do homem capaz a passividade converte-se na atestação mesma da alteridade como o oposto da ipseidade. A virtude

principal da dialética *ipse-alter* consiste em interditar ao si ocupar o lugar de fundamento para situar a hermenêutica do si num lugar ontológico insólito entre as filosofias do cogito exaltado e do cogito humilhado. Essa situação ontológica insólita designada como cogito quebrado (*Cogito brisé*) se desdobra numa atestação também quebrada no sentido de que a alteridade unida à ipseidade pode ser confirmada por diversas experiências: o do corpo próprio ou da carne (*chair*) como condição concreta de possibilidade na comunicação entre o si e o mundo em seus diferentes graus de estranheza; a passividade dissimulada na relação de si consigo mesmo não só quando o Eu se vê arrastado pela exterioridade ínsita da pulsão, mas também quando ele se vê submetido pelas injunções da consciência moral (*Gewissen*); enfim, na relação do si para com o outro distinto do si, não o Outro anônimo e impessoal que regula a luta por reconhecimento, mas esse outro também carne e rosto, sempre escapando de todas as minhas tentativas de identificá-lo como um *alter ego* e que mesmo não sabendo de si subverte a lógica da reciprocidade e me interpela como um desafio e um dom.

Essa última lição, que Ricoeur aprendeu com Lévinas, introduz a sua exposição do momento hegeliano da *Anerkennung* a partir da “resistência oposta à ideia de reciprocidade pela assimetria originária que se aprofunda entre a ideia do uno e a ideia do outro”, essa lembrança da “assimetria originária” resta como advertência acerca das

“tentativas de reatualização da temática hegeliana”: “essas tentativas serão conduzidas até um ponto de dúvida sobre a própria ideia de luta, o que me dará a oportunidade de apresentar a hipótese segundo a qual a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco”. (RICOEUR, 2004, p. 226)

5º. Tema: o desafio da alteridade

A dissimetria originária aparece na relação do outro com outrem tanto no plano teórico – quando se toma como ponto de referência o Eu, como no caso da fenomenologia husserliana – quanto no plano prático – quando se toma como ponto de referência o outrem, como no caso da ética lévinasiana da alteridade. Ambos procuram “superar a dissimetria que, de 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” (RICOEUR, 2004, 228). Para a fenomenologia husserliana o desafio foi posto pelo regime da redução transcendental que colocou o Eu como sujeito do conhecimento e instância a partir da qual o mundo é constituído. Para a ética lévinasiana a situação originária é a da

“assimetria interpessoal”, da interpelação unilateral do Eu por outrem e da perturbação de sua familiaridade na habitação do mundo pelo estranho (RICOEUR, 2004, p. 232-238). Não é o caso de examinar aqui a análise feita por Ricoeur dos impasses enfrentados pelos dois filósofos. A eles recorre apenas para advertir em relação à *Anerkennung* hegeliana

“a ponta subversiva da dissimetria originária entre o eu e o outro (...) do mesmo modo que o reconhecimento-identificação que vai do alguma coisa em geral rumo às pessoas singulares permanece confrontado à prova do desconhecível, o reconhecimento recíproco corre o risco de jamais conseguir acabar com o desconhecimento, no sentido de negação do reconhecimento” (RICOEUR, 2004, p. 239).

As etapas da exposição do reconhecimento recíproco vão do desafio hobbesiano à concepção clássica da “*relação de homologia do bem do indivíduo e o da cidade*” (RICOEUR, 2004, p. 240), passando pela resposta ao naturalismo hobbesiano dada por Hegel em Iena, até chegar à discussão da reatualização por Axel Honneth da ética hegeliana do reconhecimento, rejeitando o alcance metafísico de seu pensamento para buscar um modelo de argumentação no entrecruzamento da conceituação filosófica com a base empírica. Obviamente não há como seguir os passos desta reconstrução crítica e, por conseguinte, limito-me a evocar a questão que a conclui:

“a exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve em uma exigência indefinida, figura de um “mal infinito”? A questão não diz respeito apenas aos sentimentos negativos de falta de reconhecimento, mas também às capacidades conquistadas, assim entregues a uma busca insaciável. Há aqui a tentação de uma nova forma de ‘consciência infeliz’, sob a forma seja de um sentimento incurável de vitimização, seja de uma incansável postulação de ideais inatingíveis”. (RICOEUR, 2004, p. 317-318)

À luz desta interrogação reaparece aquela segunda consequência da prova do desconhecível à qual aludimos anteriormente. Certamente pode-se contrapor a “luta por reconhecimento” ao avanço triunfante da ciência na dominação da natureza mostrando como a subjugação técnica do determinismo da natureza retroage na sociedade como cerceamento da soberania da comunidade e da terrível impressão de que nada podemos fazer quanto ao inexorável curso das coisas. Perdemos em cidadania o que ganhamos no progresso técnico e científico. No entanto, quando sublinhamos o reconhecimento como resultado da luta não estaríamos nos enredando na *hybris* da razão prática? Não estaríamos desconhecendo o equívoco ou o desconhecimento subterrâneo a erodir todas as possibilidades de reconhecimento? Não estaríamos perdendo em nosso fervor pela liberdade os ensinamentos da tragédia? Por outro lado, o reconhecimento do trágico da ação cravado no coração de todo reconhecimento não nos lançaria no desânimo e na inação? Não seria uma forma de sabotar o difícil empe-

nho na construção de uma teoria crítica da sociedade? São dúvidas que continuam reverberando na conclusão do “percurso do reconhecimento” e talvez somente possam vir a ser mitigadas pelas experiências efêmeras, porem fecundas, dos “estados de paz”.

6º. Tema: a exigência da paz

Ricoeur completa a citação feita acima com a seguinte proposição:

“para conjurar esse mal-estar de uma nova ‘consciência infeliz’ e dos desvios que dela decorrem, proponho tomar em consideração a experiência efetiva do que eu chamo de estados de paz, e associá-los às motivações negativas e positivas de uma luta ‘interminável’ como pode ser a análise no sentido psicanalítico do termo. Mas gostaria de dizer desde já o que espero e o que não espero dessa associação dessa associação. As experiências de reconhecimento pacificado não poderiam ocupar o lugar da resolução das perplexidades suscitadas pelo próprio conceito de luta, ainda menos da resolução dos conflitos em questão. A certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória (...)a alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências , longe de desqualificá-las , salienta sua gravidade e, com isso assegura a sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta” (RICOEUR, 2004, p. 318-319).

Há diferentes modelos de estados de paz: a amizade ou *philia*, no sentido aristotélico, o amor erótico, no sentido platônico e o amor *agápe* ou dom, no sentido bíblico e pós-bíblico. Talvez seja interessante recordar a comparação entre justiça e *agápe*. A amizade (*philia*) que diz respeito à reciprocidade e à equivalência parece ser mais próxima da justiça. Mas,

“a justiça, com efeito, não esgota a questão da interrupção da disputa aberta pela violência e reaberta pela vingança. A referência da justiça à ideia de equivalência contém em germe novos conflitos suscitados pela pluralidade de princípios de justificação (...) Se a interrupção da disputa for o primeiro critério do estado de paz, a justiça não passará no teste. A *agápe*, em compensação, torna inútil a referência às equivalências, pois ela ignora a comparação e o cálculo” (RICOEUR, 2004, p. 321).

Embora a experiência da *agápe* seja estranha à questão da justificação, ela não pode ser considerada simplesmente como ilusória, hipócrita ou impotente, uma vez que ao entrar na linguagem ela se articula dialeticamente com a justiça como “na forma verbal do mandamento: amarás” em contraposição, segundo Rosenzweig, ao imperativo moral ou, como diz Ricoeur,

“ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo” (RICOEUR, 2004, p. 324). Não obstante, há desproporção entre a preocupação da justiça e a despreocupação do amor, pois *a agápe se declara, se proclama, a justiça argumenta*” (RICOEUR, 2004, p. 324-325). O apelo ao discurso poético da *agápe* seria a maliciosa ingenuidade de desconsiderar que vivemos num mundo de cálculo e equivalência? (PR, 238) Seria a bem intencionada e sutil abdicação de uma teoria crítica da sociedade? Tal suspeita obriga Ricoeur a investigar as “pontes” entre os dois regimes de vida – a justiça e a *agápe* – uma vez que ambas convergem no mundo da ação. Ele o faz por meio da discussão das possibilidades e limites da lógica da reciprocidade através dos paradoxos do dom e do contra dom, ou seja, na resolução do círculo vicioso em que a iniciativa do dom traz embutida a exigência da retribuição anulando desse modo a gratuidade do gesto de dar. (RICOEUR, 2004, p. 331-332). Como sair desse círculo vicioso sem sucumbir à maliciosa ingenuidade do amor? Talvez a solução consista na elevação do plano das trocas entre os atores para o plano simbólico da reciprocidade, por meio da introdução de uma posição terceira capaz de introduzir uma diferença na relação especular dos atores que realizam as suas trocas. Qual seria, no entanto, o estatuto ontológico dessa posição terceira, desse lugar de transcendência num mundo desencantado e após o desmoronamento até mesmo do empreendimento transcendental? Essa discussão apenas alude à implicação metafísica das “teorias do reconhecimento”, que um filósofo como Axel Honneth procurou afastar. Não obstante ela não pode ser aqui desenvolvida. De qualquer forma a sombra trágica do desconhecimento recai sobre o conjunto do percurso do reconhecimento. Aqui se justificaria a força criadora do “trabalho do negativo”:

“o criminoso se faz reconhecer em sua singularidade rebelde diante da lei que o desconhece. O desconhecimento é assim incorporado à dinâmica do reconhecimento (...) Ousar-se-ia aqui falar do trabalho do desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nessa implicação do desconhecimento no reconhecimento que se organiza a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma”. (RICOEUR, 2004, p. 371-372)

No romance de Joseph Conrad *Coração das trevas* é narrada a inquietante história do coronel Kurtz que abandona a civilização e se embrenha na selva. Lá ele não encontra a redenção e a sua decisão não é um elogio da virtude da vida primitiva. A jornada de Kurtz não é para fora da civilização, mas para a intimidade do mal nela inscrito: “ao regressar à selvageria, Kurtz ultrapassou tanto quanto possível os constructos da civilização e chegou à verdade irreduzível do homem, ao núcleo mais profundo de sua natureza, ao coração das trevas” (TRILLING, 2014, p. 122). Após os acontecimentos do último século conhecemos a natureza fáustica da técnica e da ideologia. O horror não estaria atravessado no coração racional da modernidade mais ilustrada? Em horror facilmente apontável na evidência dos acontecimentos e perigosamente embuçado na *hybris* da razão prática?

A arrogância da desmesura ética não nos espreitaria no progresso das lutas por reconhecimento? Essa pergunta reverbera na citação de Ricoeur com que concluímos a exposição:

“a transição do tema da luta para o do dom estava ligada a uma questão referente ao caráter sempre inacabado da luta pelo reconhecimento. E é como uma treva no âmago da conflitualidade sem fim que a experiência efetiva da troca cerimonial do dom era invocada enquanto figura privilegiada dos estados de paz” (RICOEUR, 2004, p. 372).

Referências bibliográficas

ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Éditions Ellipses, 2007.

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2001.

GUÉGUEN, Haud e MALOCHET, Guillaume. *Les theories de la reconnaissance*. Paris: Éditions La Découverte, 2012.

HEGEL, G. W. F. Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito natural. São Paulo: Loyola, 2010.

HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria Crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 389-415.

JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Éditions Ellipses, 2002.

KANT, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la ‘Critique de la Raison Pure*. Paris: Gallimard, 1980.

MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

PIRES, Edmundo B. *Povo, eticidade e razão. Contributos para o estudo da filosofia política de Hegel*. Vol. I. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2006.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____ *Temps et récit I: L'intrigue et Le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

_____ *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

_____ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____ “Méthode et taches d’une phenomenology de la volonté” (1951). In: Idem. *A L'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. “Husserl (1859-1938)”. In: Idem. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1988.

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

_____. *La critique et la conviction*. Paris: Éditions Calmann-Lévy, 1995.

_____. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions Du Seuil, 2000.

_____. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock, 2004. (Edição brasileira: *Percorso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006).

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres III. Éthique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE, 1983.

TRILLING, Lionel. *Sinceridade e autenticidade. A vida em sociedade e a afirmação do Eu*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127

31720-300 Belo Horizonte – MG

carlosdrawin@yahoo.com.br