

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

Fundação Eng. António de Almeida



ALTERIDADE E RECONHECIMENTO EM ‘PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE’ DE PAUL RICOEUR

FERNANDO ACÍLIO MAIA SALDANHA*

Resumo: Num percurso em que a partir do reconhecimento do “qualquer coisa em geral” e passando pelo reconhecimento de si mesmo do si, conduz ao reconhecimento mútuo de sujeitos que se encontram em situação de reciprocidade, Paul Ricoeur propõe-se fundamentar esta última experiência com base no conceito bíblico e pós bíblico de *ágape*. Relevando o papel da gratidão que, entre os gestos do dar e do retribuir, permite distinguir a boa da má reciprocidade, o autor, consciente da inevitável inerência do desconhecimento ao reconhecimento, que faz deste um processo nunca terminado, considera que, ainda assim, no caráter excepcional e simbólico de que se reveste, a festa do reconhecimento mútuo possa ser se não o ponto final feliz para as intermináveis lutas pelo reconhecimento que tragicamente têm dividido e oposto os homens, pelo menos um sinal e uma abertura para esse horizonte.

Palavras-chave: *ágape*, alteridade, gratidão, identidade, reconhecimento, reconhecimento mútuo.

Résumé: C’est à partir du concept biblique et post-biblique de *ágape* que Ricoeur se propose de fonder l’expérience de la reconnaissance mutuelle des individus qui se trouvent en situation de réciprocité. Le philosophe fait un parcours qui, part de la reconnaissance de quelque chose en général, passe par la reconnaissance de soi-même du soi et conduit enfin à la reconnaissance mutuelle d’individus qui sont en situation de réciprocité. Soulignant le rôle de la gratitude, que permet de distinguer, parmi les gestes du donner et du recevoir, la bonne de la mauvaise réciprocité, Ricoeur est conscient de l’inévitable appartenance de la méconnaissance à la reconnaissance. Il sait donc que la reconnaissance se transforme en procès infini, à jamais terminé. Mais il croît, quand même, que le caractère exceptionnel et symbolique de la fête de la reconnaissance mutuelle peut être un signe d’espérance et une ouverture

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Professor do Ensino Secundário.

heureuse pour les luttes de reconnaissance interminables qui divisent tragiquement les hommes.

Mots-clés: *ágape*, alterité, gratitude, identité, reconnaissance mutuelle .

No seu artigo *Vers quelle reconnaissance?*, Jean Greisch refere que, após a morte de Ricoeur, os seus leitores não poderão deixar de se perguntar sobre “quem foi este filósofo que ocupa um lugar tão singular na filosofia do século XX, que tipo de reconhecimento de si mesmo «como um outro», tornou ele possível e em que é que os grandes temas do seu pensamento podem contribuir para promover uma cultura do reconhecimento mútuo que não se reduza a uma luta mortal que não admite senão um vencedor”¹.

Em tempos conturbados como os que hoje vivemos, onde o ódio fundamentalista e sectário tende a ganhar cada vez mais profundas raízes, é importante que aprendamos a ser e a estar no mundo de uma forma que promova o reencontro, o reconhecimento, a comunhão e a paz. Para a prossecução desse objectivo, e porque são muitas as dificuldades, os escolhos e as ciladas a vencer, Ricoeur apresenta-se-nos como um excelente mestre e guia, para a escolha de caminhos, dos melhores caminhos que a esse objectivo possam conduzir.

Na verdade, visando com a sua filosofia a promoção de uma cultura do reconhecimento mútuo e considerando que a palavra reconhecimento é a expressão adequada para designar a dialéctica do si e do outro que si, Ricoeur dedicou ao tema a sua obra de 2004 *Parcours de la reconnaissance*, na qual tem lugar o desenvolvimento conjunto e dialéctico dos percursos da identidade e da alteridade.

Considerando que é tarefa própria da filosofia a construção de uma teoria do reconhecimento², um pouco à imagem do que se verifica com a teoria do conhecimento, Ricoeur, sem a pretensão de ver atribuído a esta sua obra esse estatuto, apresenta-a antes, de acordo até com o título com que a designou, como um percurso, isto é, como uma via coerente de acesso ao reconhecimento. O fio condutor que o há-de guiar neste percurso. O filósofo encontrou-o na distinção entre os usos do verbo “reconhecer” na voz activa (“eu reconheço”) e na voz passiva (“eu sou reconhecido”). Esta distinção é importante, porque nela revela-se se uma “viragem directamente significativa no plano do encadeamento dos usos filosóficos do termo «reconhecimento», na medida em que é possível fazer corresponder à voz activa, os usos

¹ Jean Greisch, «Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance?», in *Revue de Métaphysique et de Morale (Paul Ricoeur)*, Avril-Juin 2006 – N° 2. p. 149.

² Cf. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris, 2004, p. 34.

do verbo reconhecer nos quais se exprime o domínio do pensamento sobre o sentido, e à voz passiva a exigência de ser-se reconhecido”³.

A partir deste fio condutor desenrola-se uma dinâmica que do reconhecimento-identificação do “qualquer coisa em geral” (a cujo nível o sujeito pretende efectivamente o domínio intelectual sobre o campo das significações e das asserções significativas), passando pelo reconhecimento de si-mesmo do si nas diversas capacidades que modulam o seu “poder de agir, o seu *agency*”, deverá conduzir a uma situação de reconhecimento mútuo, na qual os sujeitos se encontram numa relação de reciprocidade⁴.

Começando pelo uso, na voz activa, do verbo “reconhecer”, fase na qual este ainda quase se não distingue do de “conhecer”⁵, Ricoeur toma como referência as filosofias do juízo de Descartes e de Kant, que “correspondem a duas concepções diferentes de identificação, como processo que permite o domínio do sujeito sobre as coisas”⁶. Com efeito, embora ambos aceitem que reconhecer, seja a palavra pronunciada ou não, consiste em identificar, isto é, em “captar pelo pensamento uma unidade de sentido”, para o primeiro, identificar é distinguir, enquanto para o segundo, é religar⁷. Mas se parte desses autores, Ricoeur, tomando a experiência fundamental do ser-no-mundo como referência última de todas as nossas experiências, demarca-se do subjectivismo e da filosofia da representação.

Consciente de que “a questão da saída do kantismo é uma questão difícil”⁸, Ricoeur não segue, apesar de tudo, Kant no modo idealista como este acentua o poder constituinte do sujeito que, de acordo com a sua famosa inversão ou viragem copernicana, faz com que os objectos, concebidos como fenómenos, se regulem pelo nosso modo de representação⁹, em vez do contrário. No seu combate a favor da “ruína da representação” (a expressão é de Lévinas), Ricoeur toma como aliados, o Husserl da *Krisis* e o seu conceito de “mundo da vida”, Lévinas e Heidegger¹⁰.

³ IDEM, *ibidem*, pp. 358-359.

⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 359.

⁵ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 37. Sobre esta quase indistinção inicial entre “reconhecer” e “conhecer”, Ricoeur diz também que, “no estágio inicial do processo, a espécie de domínio que caracteriza o acto de reconhecimento, não difere de forma decisiva da que se liga ao verbo «conhecer» na voz activa”. IDEM, *ibidem*, p. 36.

⁶ François Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Ariadne Editora, Coimbra, 2006, p. 451.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 63.

⁸ IDEM, *ibidem*, *Parcours de la reconnaissance*, p. 87.

⁹ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. port. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, p. 22.

¹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 91-94.

Mas é aquando do tratamento do tema do desconhecimento e do engano, que Ricoeur melhor clarifica o seu distanciamento face ao idealismo gnoseológico. Na verdade, depois de evocar um conjunto de episódios ilustrativos da percepção e do reconhecimento, a propósito de situações de aparição, desaparecimento e reaparição do que se presume que seja a mesma coisa, acentuando em especial as situações em que “a mudança faz corpo com o tempo que passa”¹¹, Ricoeur precisa que o uso, com conhecimento de causa, do termo reconhecimento, enquanto distinto do de conhecimento, tem lugar exactamente nos casos em que “a fase de desaparecimento dá lugar a mudanças tais na aparência da coisa, que entretanto reapareceu, que nós falamos de alteração”¹². Mas aí pode acontecer o engano e, em casos extremos, pode mesmo ter lugar o irreconhecível. E o engano em que pensamos não é aquele que é devido a razões de ordem subjectiva, mas a razões objectivas, que se prendem com mudanças ocorridas nas coisas e, sobretudo, nas pessoas, devido a doenças, a acidentes, ou à simples passagem do tempo, tempo, a respeito do qual Ricoeur, contra a visão idealista que dele Kant forma, defende a sua natureza ontologicamente realista, objectiva e empírica. De facto, e de acordo com Françoise Dastur, só se pode falar verdadeiramente de reconhecimento, quando “o processo de identificação não se limita à apreensão de traços específicos que permanecem constantes, como é o caso das coisas, mas onde, como no caso das pessoas, a única coisa que pode ser reconhecida, é a permanência de um sentido ou de um modo de ser através da mudança”¹³.

No segundo estudo de *Parcours de la reconnaissance*, centrado em torno do agir e do seu agente, Ricoeur transita da identificação do “qualquer coisa” e do “qualquer um”, situação dramatizada pela experiência do irreconhecível, para o “si-mesmo que se reconhece [e atesta] nas suas capacidades”¹⁴. Assim, procedendo ao conhecimento de si, não “a partir da simples introspecção, mas do re-conhecimento de si através de uma reflexão sobre o poder dizer, o poder fazer e o poder narrar-se de um sujeito que se não pode atestar a si mesmo senão através dos seus poderes”¹⁵, vão ser retomados os temas fundamentais da hermenêutica do si que desenvolveu em *Soi-même comme un autre*. Nomeadamente, reencontramos aqui, se bem que agora com o nome

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 99.

¹² IDEM, *ibidem*, p. 100.

¹³ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 452.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 360.

¹⁵ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 452.

de reconhecimento, o conceito-chave daquela obra central no pensamento do nosso autor, que é o conceito de atestação. Com efeito, após assinalar a sinonímia, na ordem epistémica, entre atestação e reconhecimento, Ricoeur afirma: “tenho confiança que «eu posso», eu atesto-o, eu reconheço-o”¹⁶.

No entanto, em *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur acrescenta à lista das quatro capacidades estudadas em *Soi-même comme un autre*: falar, agir, narrar-se e assumir-se responsabilmente, as da memória (capacidade de se recordar) e da promessa (capacidade de cumprir o prometido), as quais, apesar de contrárias (uma, retrospectiva, está voltada para o passado e a outra, prospectiva, voltada para o futuro) e apesar de se “colocarem diferentemente na dialéctica da mesmidade e da ipseidade”¹⁷, conferem ao reconhecimento de si, toda a sua amplitude temporal. Na verdade, fundado tanto numa história de vida, como em compromissos e expectativas futuras, tal reconhecimento proporciona-nos uma imagem do si-mesmo que, enraizado no presente entendido como presença e como iniciativa, ao mesmo tempo se apresenta na sua distensão temporal para o passado (memória) e para o futuro (promessa)¹⁸.

Mas se tanto a memória como a fidelidade à palavra dada na promessa são capacidades constitutivas do humano, Ricoeur considera que se não pode dissociar delas o negativo que lhes é inerente, isto é, o esquecimento no caso da memória e a traição no caso da promessa. É assim que, referindo-se a ambas essas capacidades, diz o nosso autor que “o seu contrário faz parte do seu sentido: recordar-se é não esquecer; manter a sua promessa é não trair”¹⁹. Por isso, nas análises que efectua destas capacidades, a sombra do seu negativo não deixa nunca de estar presente. Mas se isto é assim para a memória e a promessa, o mesmo se passa, como refere Jean Greisch, com as quatro capacidades tratadas em *Soi-même comme un autre*, uma vez que todas elas têm também o seu próprio negativo: o mutismo, a inactividade, a incapacidade de narrar e, enfim, a irresponsabilidade de quem é incapaz de assumir os seus actos²⁰.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 360.

¹⁷ Diz Ricoeur que, “com a memória, o acento principal recai sobre a mesmidade, sem que a característica da identidade pela ipseidade seja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão massiva que a promessa é frequentemente evocada como paradigma da ipseidade”. IDEM, *ibidem*, p. 165.

¹⁸ Efectivamente, diz Ricoeur que, à curta lista de capacidades apresentada em *Soi-même comme un autre* acrescenta agora “o par da memória e da promessa, através do qual a temporalidade do si se desenvolve nas duas direcções do passado e do futuro, ao mesmo tempo que o presente vivido revela a sua dupla valência de presença e de iniciativa”. IDEM, *ibidem*, p. 361.

¹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 166.

²⁰ São as seguintes as palavras de Jean Greisch, a esse respeito: «é assim tão evidente que todos estes «não-poderes» não são também eles constitutivos do sentido destas capacidades, como no caso da memória e da promessa, em que «o seu contrário faz parte

Dado que o seu negativo faz parte da própria ideia de capacidade, esta é a razão pela qual Ricoeur entende a capacidade de agir, não apenas como liberdade em sentido negativo, isto é, como ausência de obstáculos mas, e sobretudo, como liberdade positiva, isto é, como capacidade de a pessoa poder escolher, empenhar-se e viver a vida que ela própria escolhe²¹. Assim, vista na relação com a liberdade entendida neste seu sentido prático, a “atestação, porque [“as capacidades não são constatadas, mas atestadas”], torna-se em reivindicação, direito de exigir, sob a sigla da ideia de justiça social”²².

Efectivamente, porque “auto-asserção não significa solipsismo”²³, ao nível do reconhecimento de si e no exercício efectivo pelo sujeito, pelo si-mesmo, das suas capacidades, a intersubjectividade, ou seja, a presença do outro, é sempre pressuposta. É assim com a capacidade de dizer, uma vez que quem diz, diz a alguém, na expectativa de ser ouvido e compreendido; com o poder-fazer, dado que “o exercício desta capacidade de fazer com que ocorram eventos no mundo físico e social, desenvolve-se em regime de interacção onde o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de ajuda ou de cooperação”²⁴; com o poder-contar, uma vez que também a narrativa, enquanto forma de dizer, exige um receptor, uma orelha, alguém que compreenda; com a imputabilidade, uma vez que “é sobre o olhar do juiz, portador mais frequentemente da censura do que do louvor, que o sujeito confessa ser o verdadeiro autor do seu acto”²⁵; com a memória, podendo neste caso a relação da minha memória à memória dos outros assumir formas diversas, que vão da partilha de recordações no plano interpessoal da amizade e da evocação pública de episódios de uma história comum, à “conflitualidade na competição entre memórias que divergem a respeito dos mesmos acontecimentos”²⁶; e com a promessa, uma vez que também esta tem sempre lugar em relação a outrem.

Mas se, como acabámos de ver, são diversas as formas como a referência a outrem se apresenta como implícita no reconhecimento de si, é ao nível do reconhecimento mútuo, que a alteridade encontra o ponto máximo da sua concretização.

Ricoeur tem bem a noção de que o exercício ou o pôr em prática da sua capacidade de agir pelos sujeitos, não se faz à margem da situação ou do

do seu sentido?» Jean Greisch, «Vers quelle reconnaissance?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 161.

²¹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 211.

²² IDEM, *ibidem*, p. 217.

²³ IDEM, *ibidem*, p. 363.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 365.

²⁵ IDEM, *ibidem*, p. 366.

²⁶ IDEM, *ibidem*, p. 366.

contexto social em que se inserem, isto é, como refere Françoise Dastur, “de um espaço social essencialmente definido por relações de reciprocidade que todos os seus membros estabelecem entre si”²⁷. Porém, para o nosso autor, longe de ser originária, a categoria existencial de reciprocidade é uma categoria derivada da de dissimetria, esta sim originária na relação entre o “eu” e o “outro que eu”. Desta dissimetria originária, a fenomenologia oferece-nos duas versões claramente opostas, “consoante ela tome por pólo de referência o “eu”, como a de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, ou o “outro”, como a de Lévinas, em *Totalidade e Infinito* e em *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*²⁸.

Mas apesar de Husserl e de Lévinas apresentarem o problema da dissimetria originária do ego e do alter-ego a partir de pontos de vista opostos, Ricoeur recusa deixar-se aprisionar pela alternativa da escolha de um entre os dois, considerando que ambas as perspectivas têm a sua legitimidade e que o que importa é ver as experiências de reciprocidade como formas de ultrapassagem, sempre incompleta e inacabada, da dissimetria que, em todo o caso, não deixa de permanecer como seu pano de fundo²⁹.

Confrontado com a questão do reconhecimento recíproco, problema que, no fundo, se pode resumir a uma luta pelo reconhecimento do si-mesmo pelos outros, Ricoeur concede a Hegel um lugar de destaque, considerando haver sido este quem – ao substituir o medo de uma morte violenta e a luta pela sobrevivência, que caracterizam, segundo Hobbes, a condição natural do homem, pela necessidade de viver em conjunto e pelo desejo e luta pelo reconhecimento – definitivamente trouxe para o âmbito da filosofia política o tema do reconhecimento³⁰.

Mas, se é certo que o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no “querer viver em conjunto” do homem, Ricoeur é de opinião que a ideia de uma luta pelo reconhecimento, nos planos afectivo, jurídico e social, poderá, pelo seu “estilo militante e conflitual”, transformar-se numa “procura indefinida”, num “mau infinito”, facto que é bem visível nas situações individuais ou colectivas daqueles temperamentos sempre insatis-

²⁷ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 454.

²⁸ Sobre isto, diz Ricoeur que, se uma abordagem, “a de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, é uma fenomenologia da percepção; a sua aproximação é, neste sentido, teórica; a outra, a de Lévinas, em *Totalidade e Infinito* e em *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, é francamente ética e, por implicação, deliberadamente anti-ontológica”. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 228.

²⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 228.

³⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 265.

feitos, sempre reivindicativos, que consideram que nunca lhes é concedido o reconhecimento a que julgam ter direito. Por isso, no desejo e na procura pelo homem do pleno reconhecimento de si, a alternativa à ideia de luta deverá ser procurada nas “experiências pacíficas de reconhecimento mútuo”³¹, as quais, apesar do carácter excepcional de que se revestem, mostram que, apesar de tudo, o reconhecimento pode ter efectivamente lugar.

Considerando a *filia* ou a amizade em sentido aristotélico, *eros*, entendido no sentido platónico como desejo de ascensão espiritual, e o *ágape*, isto é, o amor ou caridade no sentido bíblico e pós-bíblico, como três experiências de reconhecimento mútuo delineadas pela cultura ocidental e às quais dá o nome de “estados de paz”, Ricoeur privilegia o *ágape*, uma vez que este, enquanto “dar sem nada esperar receber em troca” e ignorando toda a comparação e todo o cálculo, se apresenta como pura e absoluta generosidade³².

Vendo o *ágape* em relação à justiça, Ricoeur observa que esta, para além da dificuldade com que se defronta para pôr fim à disputa “aberta pela violência e reaberta pela vingança”³³, comporta ela própria potenciais conflitos, em virtude da pluralidade de princípios de justificação que contém. Por sua vez, generosidade extrema, o *ágape*, uma vez que dá sem nada esperar receber em troca, torna inútil toda a referência à equivalência, o que lhe permite “suspender a disputa, mesmo na justiça”. Para além disso, enquanto que a linguagem da justiça é a linguagem prosaica da argumentação, instrumento de que tantas vezes a disputa se alimenta, o discurso do *ágape* é um discurso de louvor, um discurso que se proclama e cujo paradigma é o belo hino ao amor e à caridade da Primeira epístola de Paulo aos Coríntios (VII, 13)³⁴.

Este situar do *ágape* em relação à justiça é importante, porque a resposta ao problema central do estatuto ontológico do *ágape* – será o *ágape* real? Corresponderá ele a acções concretizadas realmente por pessoas? Será um ideal apenas parcialmente realizável? Ou não será ele apenas uma utopia, um ideal irrealizável, ou mesmo uma ilusão e um engano? – supõe que, apesar das diferenças que entre ambos os discursos se estabelece, seja lançada “uma ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça”, uma vez que é na

³¹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 319.

³² Nas páginas 319 a 327, de *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur caracteriza muito bem a natureza do *ágape*, através do seu confronto com a *filia*, com *eros*, e também com a justiça.

³³ IDEM, *ibidem*, p. 321.

³⁴ Situando o *ágape* relativamente aos dois outros estados de paz, há que dizer, relativamente à *filia*, da qual se acha próximo, que o *ágape* se distingue dela, uma vez que esta supõe a reciprocidade, que a aproxima da justiça. Relativamente ao *eros* platónico, falta ao *ágape* o sentimento de privação que naquele desperta e alimenta o desejo de ascensão espiritual. IDEM, *ibidem*, pp. 321,322.

dialéctica entre o amor e a justiça que as provas de credibilidade do *ágape* deverão ser buscadas”³⁵. Na verdade, tanto o *ágape* como a justiça apontam na mesma direcção, a direcção do mundo humano da acção onde deverão ganhar vida, manifestando-se como competências reais do homem.

Mas para que tal venha a ter lugar, é preciso que no mundo mercantilizado em que vivemos, mundo onde a troca é o modo de relação social predominante e a justiça se expressa sob a forma da regra de equivalência, o homem do *ágape*³⁶ (que é o homem do primeiro gesto, o do dom, isto é, do gesto de dar generosamente, sem nada esperar em troca) e o homem da justiça (que é o do segundo gesto, o do contra-dom, isto é, o do gesto de retribuição que repõe o equilíbrio), estejam “prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência”³⁷.

A partir deste pano de fundo, Ricoeur propõe-se fundamentar a experiência pacífica do reconhecimento mútuo em que o *ágape* consiste, a partir da problemática complexa e paradoxal do dom e do contra-dom, entrando, para tal, em discussão com Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss a respeito da interpretação que cada um desses autores apresenta para a explicação do cerimonial da troca de dons praticada pelos maoris da Nova Zelândia.

Marcel Mauss é de opinião que o enigma presente na troca de dons não reside “na obrigação de dar, nem mesmo na de receber, mas na de retribuir”³⁸, e a explicação que para tal facto encontra, é a mesma que os próprios indígenas davam, considerando que é o próprio dom que é habitado por uma força mágica, o *hau*, que obriga à retribuição.

Por sua vez, Claude Lévi-Strauss considera que deverá haver uma explicação racional para o enigma da retribuição, e encontra tal explicação numa simples regra lógica, a regra da reciprocidade que preside às trocas, à qual os indivíduos obedecem, uma vez que ela traduz uma sua necessidade inconsciente.

Relativamente à posição de Lévi-Strauss, pode dizer-se que ela se mantém na mesma linha do pensamento mágico, de que se pretende demarcar, uma vez que a reciprocidade desempenha, também ela, a função de terceiro, “análogo, neste sentido, ao *hau* evocado pelos indígenas maoris”³⁹. Por outro

³⁵ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 321.

³⁶ Segundo Ricoeur, neste mundo, onde prevalecem o cálculo e a equivalência, o homem do *ágape*, ignorando a obrigação de retribuir e incapaz de justificação, acha-se, um pouco à maneira da figura do *Idiota* de Dostoievski, desenquadrado e perdido. Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 326,327.

³⁷ Jean Greisch, «Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 170.

³⁸ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 328.

³⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 341,342.

lado, porém, como bem observou Claude Lefort, reduzir o espaço social a um universo “calculável por regras”, implica que “é o significado mesmo do dom que é eliminado”⁴⁰. Na verdade, sob o domínio da lógica da reciprocidade, o círculo do dom torna-se num círculo vicioso, revelando-se a sequência “dom contra-dom” de natureza paradoxal, como bem o expressam questões como as seguintes: “Como é que o donatário é obrigado a retribuir? E se este último é obrigado a retribuir, como é que o primeiro dom pode ter sido generoso? Por outras palavras, reconhecer um presente (*cadeau*) retribuindo-o não é destruí-lo ou anulá-lo enquanto presente? [É que] se o primeiro gesto, o gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação de retribuir, anula a gratuidade do primeiro”⁴¹.

Como fugir a este círculo, assim tornado vicioso? Após sugerir que se coloque o acento na questão “porquê dar?”, em vez de “porquê retribuir?” – uma vez que desta forma o dar em retribuição aparece colocado no rasto da generosidade do primeiro dom, e assim “alguma coisa do «dar sem esperar retribuição» do *ágape* poderá então ser retida na prática da retribuição”⁴² – Ricoeur, contrastando com o conceito de reciprocidade (que teoricamente se encontra na base das transacções entre os agentes sociais), e pelo recurso ao conceito de reconhecimento mútuo simbólico, propõe-se desenvolver um discurso a favor da mutualidade das relações entre os actores da troca⁴³.

A ideia de resolver o “enigma do dom recíproco cerimonial”, com base na noção de reconhecimento mútuo simbólico⁴⁴, Ricoeur colhe-a na obra de Marcel Henaff, *Le Prix de la vérité*, na qual o autor designa como “cerimonial” a troca descrita por Mauss. Tal investigação implica, porém, que se faça um desvio pela categoria não mercantil do “sem preço”, categoria introduzida na nossa cultura pela prática educativa de Sócrates que, em contraste com os sofistas que se faziam pagar pela sua actividade de professores, ensinava sem exigir salário, aceitando, quanto muito, “presentes que o honravam ao mesmo tempo que honravam os deuses”⁴⁵. Aquilo de aqui se trata é, no fundo, pensar uma relação de troca que sem ser de tipo

⁴⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 329.

⁴¹ IDEM, *ibidem*, p. 332.

⁴² IDEM, *ibidem*, p. 336.

⁴³ Dado que o contraste entre mutualidade e reciprocidade constituirá o pressuposto fundamental da tese que desenvolverá com base na ideia de reconhecimento mútuo simbólico, Ricoeur tem o cuidado de precisar o significado que atribui aos conceitos de mutualidade e de reciprocidade. Assim diz que, “por convenção de linguagem, eu reservo o termo de «mutualidade» para a troca *entre* indivíduos e o de «reciprocidade» para as relações sistemáticas, de que os laços de mutualidade não constituem senão uma das figuras «elementares» da reciprocidade”. IDEM, *ibidem*, p. 338.

⁴⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 339.

⁴⁵ IDEM, *ibidem*, p. 339.

mercantil, conduz ao cruzamento da problemática do sem preço com a de dom.

Demarcando-se tanto da interpretação moralizante como da interpretação economicista, que pretende ver no dom uma forma arcaica da troca mercantil, Ricoeur, que com Henaff considera que, ao contrário dos bens mercantis, os presentes (*cadeaux*), pelo carácter simbólico de que se revestem não figuram entre as coisas que se podem comprar ou vender, sublinha, na relação entre o dar e o retribuir, a gratidão como o sentimento que, no receber, ao mesmo tempo separa e religa os mesmos gestos, o de dar e o de retribuir⁴⁶.

Mas a gratidão, que do interior das próprias trocas é o sentimento que melhor desenha a fronteira entre o dom, que simbolicamente expressa a pessoa daquele que dá, e a venda de tipo mercantil, apresenta, também ela, fraquezas e falhas, como bem o demonstra Nathalie Zemon-Davis na sua obra *Essai sur le don dans la France du XVI siècle*, onde expõe o universo de corrupção a que o dom pode ficar sujeito, salientando que “a obrigatoriedade do dom pode tornar-se em constrangimento imposto pela obrigação de retribuir [para além de que], por outro lado, a recusa de retribuir ou o desleixo excessivo posto na retribuição ou ainda a mediocridade do contra-dom podem suscitar a cólera ou a acusação de ingratidão”⁴⁷. Por tudo isto é que, segundo a autora, Montaigne preferia “os contratos escritos ao jogo perverso dos benefícios e dos favores”⁴⁸.

Perante isto, e porque o dom existe, é real, é mesmo uma prática universal, resta-nos, para decifrar o enigma em que o dom consiste, proceder à tarefa crítica de distinguir a boa da má reciprocidade. Segundo Ricoeur, tal distinção passa por pensarmos que a generosidade de quem dá algo de si ao dar uma simples coisa, um dom, não suscita propriamente uma retribuição, facto que a acontecer, e essa seria a má reciprocidade de que falámos, anularia o sentido do primeiro dom, mas antes uma resposta vinda do coração a uma oferta que, sob o signo do *ágape*, se apresenta como um simples dar, sem nada esperar receber em troca. No limite, diz Ricoeur, “é preciso tomar o primeiro dom por modelo do segundo dom, e pensar, se assim podemos dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom”⁴⁹. Desta maneira, colocando o segundo dom no âmbito da mesma esfera afectiva em que se situa o primeiro, ele apresenta-se como coisa diferente de uma restituição. Assim, sob o signo do *ágape*, em vez da obrigação de retribuir, deve falar-se em “resposta a um apelo saído da generosidade do dom inicial”⁵⁰.

⁴⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 347.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 348.

⁴⁸ IDEM, *ibidem*, p. 348.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 350.

⁵⁰ IDEM, *ibidem*, p. 351.

Mas se o dar, nomeadamente a forma, a intenção e o espírito com que se dá, é importante, não o é menos a maneira como se recebe, uma vez que “a maneira como o dom é aceite decide a maneira como o donatário se sente obrigado a retribuir”⁵¹. E, neste ponto, Ricoeur faz uso, mais uma vez, da palavra gratidão, a qual tem na língua francesa, como, de resto, também, na portuguesa, o significado de reconhecimento⁵². Efectivamente, e na esteira de Jean Greisch, pode dizer-se que “a trilogia dar-receber-retribuir, faz-nos descobrir um dos aspectos mais originais de uma fenomenologia do homem capaz: a *capacidade*, que é talvez uma verdadeira arte, *de receber*”⁵³. A gratidão, conceito a partir do qual se pode, com clareza, traçar a fronteira entre a boa e a má reciprocidade, não só diminui o peso da obrigação de retribuir, como orienta esta para uma generosidade idêntica à que suscitou o dom inicial. Mas, porque sob a égide da gratidão o valor dos presentes trocados é incomensurável em termos mercantis, é através dela que o sem preço e o *ágape*, indiferente à retribuição, marcam a sua presença na troca de dons. Para além disso, o acto de receber e a gratidão por ele suscitada, possibilitam a decomposição da relação entre dom e contra-dom, colocando de um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir, preservando assim tanto a alteridade daquele que dá e daquele que recebe, como a daquele que recebe e daquele que dá”⁵⁴, alteridade que, distinguindo e ao mesmo tempo aproximando o si e o outro, é condição de todo o reconhecimento.

De natureza cerimonial e simbólica, Ricoeur sublinha o carácter excepcional e festivo do dom que, como vimos, não apenas o distingue das restantes trocas que ocorrem no quotidiano, como também o demarca da redução moralizante que, presente nas obras de beneficência organizadas e nas instituições de caridade, o pretende instituir em dever. Porém, se bem que alheia à moralização, a festa do reconhecimento mútuo presente no carácter cerimonial do dom se, em virtude do seu carácter simbólico, raro e excepcional, não pode fazer instituição, ainda assim esse gesto, como de resto também o gesto solene do perdão, tem o poder de desencadear uma onda de irradiação e de irrigação que, discretamente, diz Ricoeur, contribui para o “avanço da história em direcção aos estados de paz”⁵⁵.

⁵¹ IDEM, *ibidem*, p. 351.

⁵² Na língua portuguesa, tanto se pode agradecer o gesto de alguém por nós, dizendo “estou-lhe muito grato”, como dizendo “fico-lhe muito reconhecido”.

⁵³ Jean Greisch, «Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 170.

⁵⁴ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 457.

⁵⁵ IDEM, *ibidem*, p. 354.

Retomando, por fim, a questão da relação entre a experiência vivida do dom e a luta pelo reconhecimento, e em resposta à questão “quando é que alguém se pode tomar por verdadeiramente reconhecido?”, devemos concluir que talvez a procura do reconhecimento seja um processo inacabado, sempre incompleto e, por isso mesmo, interminável. Na verdade, são múltiplos e de diversa ordem os obstáculos, os erros e os perigos que o dificultam, e Ricoeur, como já tivemos ocasião de ver, ilustra esse facto fazendo acompanhar o percurso dialéctico da identidade e da alteridade em busca do reconhecimento, de um outro, mais dissimulado, mas igualmente presente, o das relações entre reconhecimento e desconhecimento, conceitos que se pressupõem, do mesmo modo que a sombra pressupõe a luz⁵⁶. Efectivamente, no ponto inicial do seu percurso, ao nível do reconhecimento do “qualquer coisa em geral”, a pretensão ao reconhecimento é acompanhada do temor do engano, expresso no receio que temos de tomar uma coisa ou uma pessoa por aquilo que ela não é, facto que faz vacilar a nossa confiança natural quer na aptidão das coisas e das pessoas para se deixarem identificar, quer da nossa própria aptidão para reconhecer⁵⁷.

A sombra do desconhecimento adensa-se com a passagem do reconhecimento das coisas ao reconhecimento de si, uma vez que, como a psicanálise o veio demonstrar, a possibilidade de o indivíduo se enganar a respeito de si e sobretudo a respeito das suas motivações profundas, é bem real e é, como tal, um receio sempre presente.

É, porém, no terceiro estudo, ao nível do reconhecimento mútuo, que a dialéctica entre reconhecimento e desconhecimento atinge a sua máxima expressão. Na verdade, como Hegel mostrou, não há reconhecimento de outrem por si, nem reconhecimento de si por outrem, que não passe pelo “trabalho do negativo, isto é, pelos sentimentos negativos que estão na base da conflitualidade e que “encontram na palavra desprezo (mépris) o seu título emblemático”⁵⁸.

Mas se é desta inerência do desconhecimento ao reconhecimento que resulta o carácter de inacabamento da luta pelo reconhecimento, Ricoeur tem o cuidado de acentuar que essa presença do desconhecimento no reconhecimento não é puramente negativa, uma vez que é essa mesma margem de desconhecimento que, de maneira feliz, impede que caiamos na “armadilha da união fusional com o outro”, a qual, a acontecer, ditaria o fim de todo o processo de identificação⁵⁹.

⁵⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 368.

⁵⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 368,369.

⁵⁸ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 371.

⁵⁹ Cf. Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», p. 451.

Em conclusão, e citando Ricoeur quando, a respeito do carácter interminável da luta pelo reconhecimento, refere que, “pelo menos as experiências de reconhecimento efectivo na troca de dons, principalmente na sua fase festiva, conferem à luta pelo reconhecimento a segurança de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e a põe ao abrigo do fascínio pela violência, não é nem ilusória nem vã”⁶⁰, seria bom que se pensasse que, se pelo seu carácter simbólico e excepcional, a festa do reconhecimento mútuo não é o ponto final feliz que desejaríamos para as intermináveis lutas pelo reconhecimento que tão tragicamente têm dividido e oposto os homens, ela é “pelo menos esta janela provisoriamente aberta sobre aquilo que constitui o sentido profundo da identidade humana, enquanto esta chega a emancipar-se do regime da necessidade e da experiência da privação que caracteriza o estado de natureza, sentido que se exprime no termo grego, bíblico e pós-bíblico de *ágape*”⁶¹.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 355.

⁶¹ IDEM, *ibidem*, p. 457.