



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
REITORIA DE ENSINO DE POS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIA DE SOUSA VIEIRA SOARES

O RECONHECIMENTO COMO SUJEITO ÉTICO EM PAUL RICOEUR

Teresina-PI

2021

ANTONIA DE SOUSA VIEIRA SOARES

O RECONHECIMENTO COMO SUJEITO ÉTICO EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no curso de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

Área de concentração: Filosofia Prática
Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

Teresina –PI

2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processos Técnicos

S676r Soares, Antonia de Sousa Vieira.
O reconhecimento como sujeito ético em Paul Ricoeur / Antonia de Sousa Vieira Soares. -- 2021.
93 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2021.

“Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.”

1. Reconhecimento (Filosofia). 2. Identidade. 3. Perdão.
4. Ricoeur, Paul, 1913-2005. I. Carneiro, José Vanderlei. II. Título.

CDD 128

Bibliotecária: Thais Vieira de Sousa Trindade - CRB3/1282

TERMO DE APROVAÇÃO

ANTONIA DE SOUSA VIEIRA DE SOARES

O RECONHECIMENTO COMO SUJEITO ÉTICO EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, o curso de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.



Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro – UFPI (presidente)



Prof. Dr. Manuel Alejandro Prada Londoño- Universidad Pedagógica Nacional/Colômbia
(Examinador externo)



Prof. Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira-UFPI
(Examinador interno)

Teresina-PI

2021

AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento deste trabalho foi um percurso de grandes eventos que me ensinou a arte da superação. Tal como Ulisses que suportou todas as provações até chegar ao porto seguro, o meu mastro foi a fé e o apoio da minha família e amigos, agradeço-lhes o afeto e apoio dedicados.

De forma muito especial, quero agradecer ao meu orientador, Professor Doutor José Vanderlei Carneiro, a confiança e encorajamento durante esse percurso, assim como a paciência e dedicação norteando-me em segurança ao longo desse caminho. Foi o senhor que me ensinou que era possível, porque "o trágico também é vida".

Agradeço também ao meu esposo, Alysso Soares, e aos meus três filhos: Álvaro José, Ana Lúcia e Ângelo Emanuel, pela paciência, afeto e apoio que me fortaleceram nos momentos difíceis. Gostaria também de agradecer ao meu pai, minha adorada mãe (in memória) às minhas irmãs e ao meu irmão por todas as suas manifestações de amor e amparo concedidas. Agradeço de forma singular a amiga e irmã que a vida me presenteou, Luciana Pereira de Sousa, por sua generosidade e cuidado os quais foram uma verdadeira manifestação de amor e dádiva da ágape.

Estendo os meus agradecimentos aos meus amigos professores que tiveram uma participação importante nesse trabalho ajudando com as correções, como também ao meu compadre e amigo professor mestre Daniel Barroso, Tânia Ribeiro e a professora Laura Reis pelo seu afeto e apoio.

Quero expressar a minha gratidão ao grupo de estudo Hermenêutica de Paul Ricoeur que teve uma importância fundamental no processo de conhecimento e a todos os colegas do grupo que contribuíram direta ou indiretamente para este trabalho. Eterna gratidão.

**Dedico este trabalho a minha mãe:
Francisca Rosa (in memoriam) pelo
exemplo de simplicidade e
honestidade.**

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a questão do reconhecimento como sujeito ético no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur. Nossa pesquisa é bibliográfica, utilizando como fundamentação teórica as obras do filósofo central para o nosso estudo. Organizamos o nosso trabalho em três momentos: o primeiro trata dos aspectos constitutivos da identidade do sujeito; o segundo desenvolvemos a questão do reconhecimento do sujeito ético a partir da noção de dom cerimonial na dimensão antropológica da ágape. No terceiro momento, buscamos no estudo de Ricoeur o perdão como constitutivo hermenêutico no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético.

Palavras – chave: Identidade. Reconhecimento. Perdão

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to investigate the question of the recognition as an ethical subject in the thought of the French philosopher Paul Ricoeur. Our research was bibliographic, using as theoretical foundation the works of the philosopher central to our study. We organized our work in three moments: the first deals with the constitutive aspects of the subject's identity. In the second moment, we develop the question of the recognition of the ethical subject from the notion of ceremonial gift in the anthropological dimension of agape. In the third point, we seek in Ricoeur's study forgiveness as hermeneutic constitutive in the concept of recognition in the asymmetry of the practical life of the ethical subject.

Keywords: Identity. Recognition. Forgiveness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	14
1 Os aspectos constitutivos da identidade do sujeito.....	14
1.1 O paradoxo da identidade	15
1.2 Identidade como “ <i>self</i> ”	22
1.3 Imputação moral ao <i>quem</i> da ação na esteira da memória.	25
1.4 Constituição da identidade narrativa	28
1.5 Identidade Interpretativa	36
CAPITULO II.....	42
2 Reconhecimento do sujeito ético, a partir da noção de dom cerimonial na dimensão antropológica da ágape.....	42
2.1 O conhecimento de si.....	43
2.2 Alteridade e reciprocidade	47
2.3 O dom, ato de gratuidade	50
2.4 O dom e a obrigação do contra dom.....	53
2.5 A luta pelo reconhecimento e o amor	55
2.6 A ágape como manifestação mútua e transcendental da ação ética	61
CAPITULO III.....	68
3 O perdão como constitutivo hermenêutico no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético.....	68
3.1 Anistia uma vinculação institucional do perdão.....	70
3.2 O perdão como reflexo do dom	76
3.3 A vulnerabilidade humana como interpelação para o reconhecimento	81
3.4. As capacidades e práticas sociais	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

Os termos reconhecimento e identidade andam associados na obra de Paul Ricoeur. Mesmo assim, isso não significa dizer que reconhecimento e identidade são conceitos iguais, porque os dois termos possuem implicações separadas. Contudo, de acordo com Ricoeur (2006, p.30), é “também de identidade que se tratará no reconhecimento de si. [...] é nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, e solicita ser reconhecida.” Nessa citação, Ricoeur descreve o reconhecimento de si mesmo, e das capacidades do sujeito o qual age, e que padece na luta por reconhecimento. Ricoeur distancia-se do sentido de lutas negativas, e parte da perspectiva de reconhecimento da identidade de si mesmo e do outro tendo como pano de fundo desta relação a alteridade, onde as diversas manifestações identitárias são respeitadas.

A questão do reconhecimento surge na modernidade com Hegel que ao perceber as mudanças dos novos tempos, problematiza filosoficamente os acontecimentos deste período tendo como princípio a subjetividade expressa no reconhecimento da liberdade e da reflexão. O novo tempo pretende romper com o passado reivindicado para si suas próprias normas, contudo de acordo com Habermas (2002), Hegel observa exatamente a grandeza dessa época, e o abismo para qual ela caminha.

Segundo Dosse (2017, p.611), os debates que se multiplicavam no meio intelectual sobre o reconhecimento motivaram Ricoeur a questionar essa temática importante sob a perspectiva da não violência. O filósofo começa o seu percurso a partir da noção de reconhecimento das identidades, demonstrada na obra “O si mesmo como outro”.

Os primeiros diálogos acerca do tema reconhecimento ocorreram com Nancy Fraser¹; Axel Honneth²; e Alain Caillé³, mas de acordo com Saavedra e Sobottka (2009, p. 398-399) Ricoeur observa a polissemia do termo “reconhecimento” usado nos debates. Suas investigações começam a partir do léxico da língua francesa com o objetivo de esclarecer o sentido de reconhecimento através da linguagem. Ao utilizar da

¹ FRASER, Nancy. Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution. 2005 *in* (DOSSE. 2017, p.611).

² HONNETH, Axel. La lutte pour la reconnaissance (1992) *in* (DOSSE. 2017, p. 611).

³ CAILLÉ, Alain (dir.). La Quête de la reconnaissance. 2007 *in* (DOSSE. 2017, p. 611).

polissemia regrada no uso da linguagem natural, Ricoeur transforma um conceito linguístico em um conceito filosófico e propõe uma “teoria” do reconhecimento com base nos conceitos linguísticos. Ricoeur acredita que o sentido de o verbo “reconhecer” possa alcançar a dimensão da voz ativa para a voz passiva, do eu reconheço para o eu ser reconhecido.

De acordo com Dosse (2017, p. 611), Ricoeur desenvolve três categorias de reconhecimento em sua obra “Percurso do Reconhecimento” (2006): 1) Reconhecimento como identificação, a partir da *recognitio* kantiana. 2) Reconhecimento de si mesmo, que culmina em dois pontos fortes, a “memória e a promessa” 3) Reconhecimento mútuo, no qual Ricoeur se apoia em Honneth no conceito de *Anerkennung* (reconhecimento) hegeliano. (RICOEUR, 2006).

De acordo com Ricoeur (2006, p. 234), o reconhecimento é uma dinâmica que culmina no amor ágape. Assim sendo, o conceito de reconhecimento não se encerra, mas é um processo e desejo humano, o qual permanece na luta consigo mesmo para atingir um melhor relacionamento com o outro e para viver em busca de realizar vida boa para consigo mesmo e para o outro nas intuições justas.

Ricoeur (2006, p. 236) compreende que o reconhecimento mútuo tem como princípio a doação sem intencionalidade, rompendo com a ideia mercantil, já que o seu valor é “incomensurável”. O autor mostra através desta concepção que o reconhecimento independe dos conceitos estabelecidos pela sociedade, possibilita a manifestação do amor ágape que conduz o ser humano à paz.

Conforme Nascimento e Rossatto (2010, p. 347), Ricoeur procura delinear uma “teoria do reconhecimento positivo que possibilita resgatar a relação *com e para* o outro de acordo com as exigências adjudicadas às categorias de solicitude, no plano ético, e de respeito, no plano moral”.

Dessa forma, desenvolveremos nossa pesquisa em três capítulos. No primeiro, analisaremos a partir do livro “O si mesmo como outro” os aspectos constitutivos da identidade que se manifestam de múltiplas formas nos conceitos de mesmidade, ipseidade, identidade como *self*, identidade narrativa e identidade interpretativa. Partiremos do paradoxo da identidade nas categorias “mesmidade e ipseidade” e suas implicações; mostraremos ainda o conceito de identidade como *self* colocando Ricoeur em diálogo com Charles Taylor na obra “As Fontes do *Self*” e em seguida a imputação moral do “quem” que ocorre no ato de narrar. A imputação caracteriza o sujeito capaz de reconhecer a si mesmo e o outro, ou seja, o sujeito capaz de se responsabilizar pelos

seus próprios atos e responder de forma objetiva o “quem” da ação e, dessa maneira, assumir as suas responsabilidades. De acordo com o filósofo, essas características são desveladas na identidade narrativa. A identidade interpretativa é a capacidade de se compreender mediante o texto e assim dar sentidos às narrações, assim, podemos dizer que a identidade interpretativa está para além do texto. (RICOEUR, 2013, 2019).

No segundo capítulo do nosso trabalho, sistematizaremos o conceito de reconhecimento do sujeito ético a partir da noção de dom cerimonial na dimensão antropológica da ágape com base no livro “Percurso do Reconhecimento” e “Amor, e Justiça”, respectivamente escritos em 2006 e 2019. Desenvolveremos essa sistematização nos seguintes tópicos: o conhecimento de si, o qual Ricoeur toma como ponto de partida o que ele denomina de “fundo grego” para que através dos personagens das narrativas trágica e épica, sejam evidentes as suas capacidades de ação o que, na esteira do pensamento de Bernard Williams, é denominado “reconhecimento da responsabilidade” (RICOEUR, 2006, p.88).

Analisaremos ainda a questão da alteridade e da reciprocidade como alternativa de mediar as dissimetrias por entender que os sujeitos estão em construção e que com as experiências de reciprocidade as relações do eu com outrem são fortalecidas. (RICOEUR, 2006, p.168). Desse modo, a generosidade do dom interrompe a obrigação do contra dom, assim como as lutas por reconhecimento apresentadas na teoria hobbesiana de estado de natureza e da reatualização hegeliana feita por Honneth, para assim chegarmos na proposta ricoeuriana de estado de paz mediado pelo conceito antropológico da ágape que, mesmo de forma simbólica, aponta para o reconhecimento mútuo.

No terceiro capítulo, verificaremos os constituintes hermenêuticos no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético, a pluralidade e a singularidade. Esses conceitos serão analisados como sedimentação do sujeito e serão investigados na obra *A memória, a história, o esquecimento* com maior profundidade. Do ponto de vista do filósofo, a memória é o lugar das lembranças e o cumprimento de uma promessa, a manutenção da fidelidade à “palavra dada” e o perdão para as feridas individuais e coletivas que estão alicerçadas na lembrança. Começamos nossa investigação pelo conceito de perdão na anistia e verificamos que Ricoeur se opõe o perdão como imposição porque para o filósofo o ato de perdoar é um ato livre. Conforme o pensamento ricoeuriano, o perdão realizado na anistia deve ter como propósito um trabalho de memória, para que, desta forma, os envolvidos no ocorrido

possam ficar livres para novos projetos. Nesta perspectiva de liberdade, desenvolvemos o conceito de perdão em analogia com o dom. Para o filósofo, ambos estão na escala de doação sem querer retribuição e estão para a lógica da superabundância da verticalidade do hino sapiencial, na dimensão supramoral. O perdão exige a aceitação da finitude humana e do ocorrido; o que aconteceu não pode ser mudado, mas deve ser reparado. Desta forma, analisamos o reconhecimento dos vulneráveis como uma interpelação à ação e ao desenvolvimento das capacidades sociais, sendo este o local das lutas pelo reconhecimento.

CAPÍTULO I

1 Os aspectos constitutivos da identidade do sujeito

Neste capítulo, vamos abordar os aspectos constitutivos da identidade. Para isso, vamos recorrer à obra “O si mesmo como o outro” (2019), onde o filósofo francês desenvolve o conceito de identidade como “mesmidade e ipseidade”, nos quais encontram seu ponto mais elevado na identidade narrativa. É na identidade narrativa que Ricoeur faz um deslocamento do sentido de identidade colocando o sentido da subjetividade na ação. Desse modo, segundo Nascimento (2011), ele “opõe-se” a tendência epistemológica de Descartes em fundar o eu no acesso imediato a seus estados anímicos”.

A dialética entre mesmidade, ipseidade e alteridade compõe as características da hermenêutica do sujeito que responde a pergunta “quem?” e que se revela em em quatro maneira de interrogar “quem fala?”, “quem age?”, “quem se narra?” e “quem é o sujeito moral da imputação?” (RICOEUR, 2019, p.XXXI). Na esteira do pensamento de Nascimento (2011, p.48), Ricoeur “delineia uma antropologia das capacidades humanas de ação – homem capaz”.

Para sua análise, Ricoeur tematiza os conceitos de “mesmidade e ipseidade” que são próprios da identidade pessoal. Segundo o filósofo, a identidade (*idem*) é a identidade que resiste ao tempo; mesmo com as transformações que cada indivíduo sofre. A identidade (*idem*) permanece e se conserva. A essa categoria de identidade se vinculam- outros conceitos que auxiliam no processo de identificação, que são eles: o caráter, a memória e, de acordo com Prada (2015), os traços genéticos. A identidade (*idem*) ainda se vincula à identidade “numérica” e à identidade “qualitativa”. A identidade numérica corresponde à operação de identificação no sentido de reidentificação, de tal modo que conhecer é reconhecer. A identidade qualitativa, por sua vez, é a extrema semelhança. (RICOEUR, 2019, p.115).

Em relação a identidade (*ipse*), sua ligação no tempo está relacionada à promessa que fornece a esperança necessária para a projeção do futuro, o que mantém os laços da amizade próprios da “ipseidade”. Nesse sentido, é própria da ipseidade a identidade como *self*, a qual Ricoeur dialoga com Taylor na obra “As Fontes do *Self*”. É válido resaltar que ambos comungam do mesmo sentido por compreenderem que o

sujeito assimila os constitutivos da identidade ao ser inserido na comunidade com valores morais e se distanciam do ego cartesiano, Ricoeur esclarece que o *self* não é um “ego” (RICOEUR, 2006 p.133), é o “eu” que entende que as relações com outros são as partes constitutivas da identidade, o que mantém assim o eixo de ancoragem do sujeito. O sujeito, por sua vez, com a capacidade de assumir as responsabilidades por suas ações, é quem responde a questão do “quem”. Nas palavras de Nascimento:

Nesse sentido, a identidade é considerada uma categoria da prática, pois expressar a identidade de um indivíduo é responder à pergunta: *Quem* fez tal ação? Ademais, responder à pergunta *Quem?* é contar a história de uma vida, desse modo, a identidade do *Quem?* é uma identidade narrativa (NASCIMENTO, 2011, p.48).

Dessa forma, o filósofo francês sugere como mediação do paradoxo da identidade pessoal o conceito de identidade narrativa (RICOEUR, 2006 p.133). Para Ricoeur, a identidade narrativa é a medianeira entre identidade *idem* e identidade *ipse* e nela chega-se o grau mais elevado (RICOEUR, 2014, p.145). É no nível da narrativa que identificamos o “quem” da ação o qual pode questionar-se “quem fez isso? ”, ou ainda “quem sou eu? ”. Ao encontrarmos o agente, podemos imputar-lhe moralmente a ação, sendo possível assim afirmar que a ação é dele, não de outro. (ROSA, 2003, p.27). Ricoeur parte do reconhecimento da identidade pessoal como atestação⁴ que, por sua vez, é sobreposta pela identidade narrativa; é a identidade das relações inseridas nas esferas social e cultural que se reconhece como agente pertencente a uma cultura.

1.1 O paradoxo da identidade

⁴ A atestação expressa a confiança que a pessoa tem no seu modo de ser capaz, isto é, na sua capacidade de passar, por meio da vontade, da possibilidade do projeto à realidade da ação. Não há atestação que não seja atestação de si, enquanto atitude, iniciativa, compromisso. A atestação expressa a unidade da existência e da ação, o movimento de afirmação de si que constitui a experiência da pessoa, enquanto único ser que sabe que a sua natureza mais própria reside no facto de ser capaz de falar, de agir de contar a história da sua vida, de prometer e de ser imputável. A atestação é para cada pessoa uma forma de segurança, uma segurança sem qualquer garantia de certeza, a confiança que tem o novo sujeito de poder permanecer *si próprio* em todas as circunstâncias da sua vida. Nela se traduz uma crença, uma esperança, muito mais forte do que toda a dúvida, mas sem qualquer fundamentação segura; ela é então uma confiança vulnerável, a confiança que tenho no meu poder fazer, que exige por sua vez uma confirmação do outro, isto é, é um exercício permanente do dar testemunho de si. A atestação, enquanto confiança no sentido do agir, descentra o sujeito na medida em que exige a mediação da interpretação de todos os seus testemunhos. Ela lê-se justamente nos testemunhos daquele que sabe manter-se em si mesmo disponível ou fiel a si próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores e exteriores (SILVA, 2010, p.2).

A questão da identidade é tematizada por Ricoeur (2014), nas categorias de identidade pessoal e identidade narrativa. A identidade pessoal, segundo o filósofo francês, é constituída por dois conceitos, “mesmidade⁵ e ipseidade” os quais se entrecruzam no processo dialético, culminando na identidade narrativa. Ricoeur tematiza a identidade mesmidade (*idem*) a qual é a identidade que garante a permanência temporal. É justamente nesse sentido da “identidade mesmidade” que os filósofos analíticos interpretam a identidade pessoal reduzindo a identidade apenas ao corpo e ignorando a ipseidade. Essa forma de pensar não faz sentido para Ricoeur (2014), uma vez que o conceito de identidade é paradoxal e vincular-se a este conceito a identidade *numérica* e a identidade *qualitativa*. Por um lado, a identidade numérica corresponde à unicidade da qual ocorre a “identificação no sentido de reidentificação do mesmo de tal modo que conhecer é reconhecer”. Por outro lado, a identidade “qualitativa” é a semelhança a qual vem em auxílio da identidade numérica no reconhecimento da pessoa em caso da grande distância temporal. Em outras palavras, a identidade qualitativa é a singularidade intrínseca do sujeito que resiste ao tempo e mantém o caráter e a promessa como termos fortes da permanência temporal que caracteriza a identidade *ipse*. (RICOEUR, 2014, p.115-116).

A identidade ipseidade implica na permanência do tempo que já não é reduzida ao corpo como substrato, mas a ação. E assim é uma identidade mais condescendente e dinâmica voltada para as relações evitando que se volte ao “eu” como núcleo dos acontecimentos. Desse modo, vincula-se a pergunta “quem?” Sobrepondo a pergunta “o quê?” Para assim responder à pergunta “quem sou eu?” Como já foi apontado Ricoeur, resume em dois conceitos a permanência temporal o conceito de “caráter” e da “promessa”, sendo estes constitutivos próprios do ser humano que garantem a manutenção do si que apesar das mudanças é o mesmo “comprovando a irredutibilidade recíproca das duas problemáticas” (RICOEUR, 2014, p.118).

Ricoeur (2014, p.121) afirma que “o caráter designa o conjunto das disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa” porque estabelece a confiança na capacidade de cumprir a palavra dada. É a fidelidade à palavra penhorada o que mantém o sujeito na ligação temporal a qual é manifestada pela memória na capacidade de

⁵ Mesmidade do (latim: *idem*, inglês: sameness; alemão: *Gleichheit*). Ipeidade do (latim: *ipse*, inglês: *selfhood*; alemão: *Selbstheit*). (RICOEUR, 2014, p.114).

lembrar. Porém, é no ato de narrar que as polaridades existentes entre identidade idem e identidade *ipse* são remediadas.

Ao assumir a dimensão narrativa do caráter, consegue-se identificar o “quem” da promessa que ultrapassa o desafio do tempo para a manutenção de si. A promessa dá a esperança para projeção do futuro, mantendo os laços da amizade próprios da ipseidade. A promessa de forma ética honra a confiança que o outro tem na fidelidade e na palavra dada (RICOEUR, 2014, p.125). Ela é atemporal e sua permanência atesta o reconhecimento do elo na esfera da obrigação.

Em se tratando de reconhecimento, Ricoeur (2006) parte de duas filosofias do juízo, a cartesiana e a kantiana. Embora ele interaja com essas filosofias, Ricoeur não deixa de fazer sua crítica por acreditar que é no embate com as coisas e nos acontecimentos que o reconhecimento acontece. Segundo ele, é no contraste dos acontecimentos que há percepções e as possibilidades de uma ação prática, sendo assim Ricoeur (2006), entende que a dúvida cartesiana só faz sentido para o próprio Descartes, que é algo concebido pelo seu modo de pensar e que o mantém na esfera do ego. O filósofo francês afirma que tanto em Kant quanto em Descartes reconhecer é identificar, contudo, a filosofia de Kant estabelece que identificar é ligar e dessa maneira mantém uma ligação com a memória e com o tempo. Ricoeur, a partir desses pontos, afirma que a memória é o fio condutor que leva ao reconhecimento. Segundo o filósofo:

Para Descartes e para Kant, reconhecer - quer a palavra seja ou não pronunciada é identificar apreender 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 idéia "recebida" como verdadeira. Para Kant, identificar é ligar. [...] ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento e pela ação". (RICOEUR, 2006, p.51-52).

De acordo o pensamento ricoeuriano, “separar o mesmo do outro” é justamente o que Descartes faz, separar: manter-se no seu mundo egoíco distanciando-se da relação “eu” e “tu”, privilegiando sua dúvida metódica e caracterizando um sujeito exaltado que concentra apenas em si. De acordo com Carneiro (2017, p.344):

Numa perspectiva positiva o *cogito* se coloca, se põe, se posiciona como filosofia forte do sujeito. Com efeito, o seu caráter hiperbólico em torno da dúvida metódica radicaliza seu distanciamento de qualquer relação com a pessoa da qual a investigação filosófica a tem como sentido último. O *cogito* exaltado sofre o drama da perda de possibilidade de reconhecimento de identidade de um sujeito histórico.

É no sentido positivo de filosofia forte do sujeito que Ricoeur faz referência à teoria cartesiana, porém, ele dá um salto significativo na elaboração da hermenêutica do si ao pensar um sujeito reflexivo que passa pelo desvio da linguagem e da ação ética expressada na narrativa. O filósofo desenvolve a filosofia do sujeito como constituição ontológica do “homem capaz” à luz da linguagem, atribuindo-lhe os predicativos do sujeito que se autodesigna como o agente da ação. Assim sendo, o esforço do filósofo é articular o paradoxo da identidade pessoal à identidade narrativa na dialética das categorias “mesmidade e ipseidade”. Em corroboração, Carneiro (2017, p.346), diz:

A elaboração filosófica acerca da noção de sujeito capaz no pensamento de Paul Ricoeur se situa na passagem da semântica para a pragmática da linguagem. Do pronome pessoal ao pronome reflexivo com trânsito em todos os pronomes permitidos pela gramática. Um pronome que se auto identifica como sujeito dos seus atos. Neste sentido, Ricoeur desenvolve uma hermenêutica do si; do sujeito que analisado pela filosofia descritiva conduz sua compreensão a partir da “dialética da individualidade e da identidade implicada”, por um lado e por outro, a “dialética da individualidade e da alteridade”.

Ricoeur compreende o sujeito como uma multiplicidade. Essa multiplicidade pode ser descrita de várias formas e ao recorrer à gramática, o sujeito é compreendido no plural. Desse modo, o sujeito está em constante transformação e necessitando do outro para uma completude. Ao propor essa teoria, Ricoeur perpassa as teorias filosóficas antagônicas do sujeito, tais como o racionalismo cartesiano o qual reduz ao sujeito ao ego.

Conforme Nascimento (2011, p,48-49), “a elaboração da identidade narrativa é uma rejeição da tradição moderna, na qual se enquadram autores como Locke e Hume, e da tese do filósofo britânico contemporâneo Derek Parfit, para Ricoeur, todos eles sustentam a identidade no sentido de mesmidade (*idem*) ” eliminando a dialética entre “mesmidade e ipseidade”. Em sua última tese reducionista, Parfit afirma que “a existência de uma pessoa consiste exatamente na existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência de uma série de acontecimentos físicos e mentais interligados.” (2011, p,48-49). De acordo com Nascimento:

Ricoeur discorda das teses de Parfit, porque este reduz a pessoa à posse de um cérebro e um corpo, ambos manipuláveis, e desconsidera que tais experiências cerebrais são vividas por alguém e que elas são experiências atribuíveis a alguém, ou seja, elas são experiências, ‘minhas’ ou experiências, ‘tuas’ ou, ‘dele’ (*ipse*). No entanto, assim como Parfit, Ricoeur também

admite que a identidade possa chegar ao ponto de não ser o que importa. Ele pensa a identidade pessoal através da narrativa, a partir da composição poética, ou seja, da configuração de uma *trama narrativa* que agencia as ações, a fim de extrair uma história sensata *de* uma pluralidade de acontecimentos ou acasos, tendo por objetivo transformá-los *em* uma história, isto é, em um todo inteligível, na qual as ações são adscritas aos agentes. A identidade pessoal como identidade narrativa leva em conta os aspectos de variabilidade e diversidade, que caracterizam a identidade-ipseidade, frente à permanência no tempo como algo substancial e imutável. Contudo é uma identidade com falhas pelo seu inacabamento e em razão das *variações imaginativas*, ou variações narrativas, que norteiam a configuração das ações em história de vida. (NASCIMENTO, 2011, p. 49).

Ricoeur (2014) pensa um sujeito que não se reduz apenas a um corpo ou estado psíquico, mas “um sujeito que tem uma identidade capaz de ação e que vai se constituindo pelas histórias contadas, e motivado pela pergunta “quem? ” Como pergunta articuladora das propriedades pertencentes aos indivíduos e aos indivíduos que se perguntam sobre si mesmo” (CARNEIRO, 2017, p.346). Assim sendo, apropria-se das suas habilidades do si de agir no mundo assumindo suas capacidades de deliberações éticas. Esse sujeito é consciente do “quem sou”, pois, ao saber “quem sou? ” Sabe-se também em que posição pode responder e se colocar. Em outro termo, trata-se do horizonte dentro do qual o sujeito é capaz de tomar uma posição. Segundo Charles Taylor (2013, p.44) é dentro dos diversos contextos identitários que cada sujeito se posiciona para poder deliberar.

Ricoeur (2006, p.227) mantém o diálogo com Taylor sobre o multiculturalismo, o qual Ricoeur atribui à identidade coletiva. Em sua análise, o filósofo francês observa a importância dos grupos considerados minorias buscarem seus direitos. Contudo, ele considera que em seu interior esses grupos buscam a mesma coisa: o reconhecimento da sua identidade. Por considerar que as “exigências de reconhecimento afetivo, jurídico e social por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve”, Ricoeur não se prende a grupos identitários e faz um deslocamento do termo reconhecimento para um novo horizonte aonde as buscas insaciáveis por reconhecimento sejam amparadas pelo o dom do reconhecimento mútuo (RICOEUR, 2006, p.231).

A questão paradoxal da identidade pessoal é remediada pela identidade narrativa que garante o reconhecimento de si mesmo ao longo do tempo e favorece o enredo histórico com as múltiplas facetas dessa identidade que oscilam entre a identidade “mesmidade” e a identidade “ipseidade”. As facetas da identidade possuem um eixo de ancoragem no qual buscamos os traços permanentes com a finalidade de reconhecer se é o mesmo e não outro, garantindo assim a estabilidade e a ausência de mudanças na

esteira da memória e na fidelidade. A “palavra dada” contribui para manutenção do caráter, o que pode ser revelado nas marcas que define a singularidade do indivíduo. Verificaremos nas palavras de Ricoeur:

O caráter [...] designa o conjunto das disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa. É dessa maneira que a problemática do *ipse* se torna indiscernível da problemática do *idem* e inclina a não as distinguir uma da outra. Por conseguinte, é importante interrogar-se sobre a dimensão temporal da disposição: é ela que remeterá mais longe o caráter no caminho da narrativização da identidade pessoal. (RICOEUR, 2014, p.121).

A identidade é manifestada nas narrações. As histórias narradas revelam a singularidade de cada um e manifestam suas práticas habituais. A cultura é um traço distintivo que nos permite “reconhecer uma pessoa” ou uma comunidade. De acordo com o pensamento ricoeuriano, os indivíduos e as comunidades humanas são identificados pelas normas, valores, ideais ou heróis. Em se tratando dos personagens descritos por Homero, Ricoeur afirma que quando um povo relaciona os seus feitos com as realizações heroicas, é estabelecida uma relação de lealdade onde as ações são guiadas por valores, o que revela a presença da alteridade entre o grupo. Onde há alteridade, o “outro” faz parte do “eu”, o que garante a manutenção do “si” nesta relação. Segundo Ricoeur (2014, p.122), as polaridades da identidade pessoal se entrelaçam não havendo sobreposição das categorias do *idem* e do *ipse*, mas que se compõem no mesmo enredo.

Conforme Marcos (2011, p.64), a “alteridade não é exterior à ipseidade, pertence por direito a sua constituição dialógica” e a alteridade e a ipseidade se manifestam na narrativa. Ricoeur diz: “A verdadeira natureza da identidade narrativa, ao meu ver, só se revela na dialética entre ipseidade e mesmidade. Nesse sentido, esta última representa a principal contribuição da teoria narrativa à constituição do si” (RICOEUR, 2014, p.145-146).

A mesmidade garante a permanência temporal, como já mencionado a qual é o local de ancoragem do sujeito onde buscamos os traços de pertencimento com a finalidade de identificação e do reconhecimento do ser singular. Na obra *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur* (2015) Prada afirma que “a mesmidade se aplica aos aspectos mais resistentes à mudança: o genético, o fenótipo, ao caráter. Trata-se do que se identifica com mais facilidade do outro em mim.(2015,p.36)” Os traços de permanência são parâmetros que levam ao reconhecimento da semelhança e

são baseados na distinção de pequenas mudanças que ameaçam a semelhança, mas que o tempo não as destrói (RICOEUR, 2014, p.116). De acordo com Ricoeur, existem particularidades do sujeito que são atestadas pelo coração, sendo o caso de Ulisses, herói homérico, quando retorna ao conforto do seu lar um exemplo. (RICOEUR, 2006, p.91). As marcas sofridas não apagaram o que lhe era único, o que lhe era próprio singular. Em um simples gesto, Penélope o reconhece.

Assim sendo, a identidade é um processo de reconhecimento mesmo que existam transformações ao longo do tempo. A marca deixada na memória mantém o elo, o que garante que os sujeitos sejam os mesmos. A manutenção de si implica diretamente na realização da promessa e na valorização do compromisso assumido, pois para o filósofo, é uma questão de fidelidade aos princípios interiores. A “palavra concedida” é o comprometimento do “quem” que deve cumprir a realização do pacto mesmo com as adversidades do tempo, pois a confiança alimenta a esperança estabelecida sob a égide da amizade e do amor. Ricoeur diz:

A palavra cumprida expressa uma manutenção de si que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do algo em geral, mas unicamente na do quem. [...] uma coisa é a persistência do caráter, outra é a perseverança da fidelidade à palavra dada. Uma coisa é a continuação do caráter; outra, a constância na amizade. (RICOEUR, 2014, p.124).

Destarte, a promessa está intimamente ligada com a identidade, pois o cumprimento da palavra é a realização da ação humana e é a inserção da identidade. A promessa é considerada, também, um elo fundamental nos processos de reconhecimento e a manifestação do ser que questiona “Quem sou eu?” ou ainda “Quem somos nós?”. Prada (2017, p.37)⁶ confirma o mesmo ao assertar:

Este desafio assume a forma de uma pergunta que aponta para a falha secreta que perpassa toda a subjetividade, falha que a impede de tomar conta do sentido das relações intersubjetivas: Quem sou eu, tão versátil, para que, no entanto, conte comigo? A palavra penhorada é, além de, uma palavra antes de outra que me incita a assumir, é uma palavra que, sendo minha, já não me pertence mais porque está agarrando-se à expectativa do destinatário.

⁶ Este desafío toma la forma de una pregunta que apunta a la falla secreta que atraviesa toda la subjetividad, falla que le impide hacerse dueña del sentido de las relaciones intersubjetivas: «¿Quién soy yo, tan versátil, para que, *sin embargo*, cuentes conmigo?»¹¹. La palabra empeñada es, además, palabra ante otro que me insta a hacerme cargo, es palabra que, siendo mía, no me pertenece más por estar ceñida a la expectativa del destinatario.

É neste movimento de constância e inconstância que se encontra a vulnerabilidade do ser que carrega suas mazelas na construção da história de um ser singular, atribuindo suas significações e realizando as suas transformações ao mesmo tempo em que se revela e não deixa de ser a si mesmo. Ricoeur, através da linguagem, tece os atributos que constituem a pessoa como um ser singular pertencente a um corpo e a um espaço para depois lhe atribuir o direito de fala. A pessoa é identificada como pessoa por seu corpo e depois surge o nome como referência identificadora. O nome é à identificação e referencial da atribuição à singularidade “é esse, não outro” (RICOEUR, 2016, p.250). “Os nomes próprios, limitam-se a singularizar uma entidade não repetível e não divisível, sem caracterizar, sem significar no plano predicativo, portanto, sem dar nenhuma informação sobre ela” (RICOEUR, 2014, p. 5).

Consoante com Prada (2015) a pessoa se reconhece como indivíduo pertencente a um corpo que ocupa um lugar próprio com sua cultura e costumes familiares, relacionando-se com o social. Só depois é designado a falar, como forma de constituir-se. Para Ricoeur (2019, p.9) é pelo nome que a identidade é atestada; buscamos na memória a origem de pertencimento, a família, da qual nascemos. O nome não define a pessoa, mas é através dele que começamos a nos identificar como tal. É “o que ancora o sujeito ao mundo, marca a inscrição de sua identidade”, do nascimento até a morte, mas ainda é preciso dar à pessoa o direito da fala, do narrar-se, pois na categoria de “pessoa” não é possível autodesignar o “quem” visto a diversidade detectada no espaço temporal, desse modo a referência é para o “quê” se fala destas pessoas (RICOEUR, 2019, p.8-9).

No final do primeiro estudo da obra “O si mesmo como outro”, Ricoeur nos alerta que a referência identificadora pessoal não pode cair no solipsismo e tampouco para o impasse da experiência pessoal, mas deve-se levar em consideração o estudo do “psíquico” como algo imputável a “*cada um*, portanto de respeitar também a força lógica de cada um: a mesmidade é o elo singular de distinção do indivíduo, é o que caracteriza o “eu sou” quanto a ipseidade possuem a capacidade dialógica que capacitam o indivíduo para se autodesignar e se reconhecer como ser no mundo (RICOEUR, 2019, p.13).

1.2 Identidade como “*self*”

O termo *self* é um conceito desenvolvido em outras áreas das ciências humanas⁷ com a finalidade de conceituar o sujeito, tendo assim, o sentido de eu mesmo. Paulo (2018, p.15) revela que “historicamente, consideramos o conceito de *self* derivado da tradição ocidental moderna e antiga que trata da concepção de ‘alma’, a qual se incluíam atributos intelectuais, morais e de identidade do indivíduo”. Nesse tópico, nosso propósito é articular o conceito de identidade como *self* na percepção de Ricoeur em diálogo com filósofo canadense Charles Taylor na obra “As Fontes do *Self*” (TAYLOR, 2013).

Na modernidade, de acordo com Ricoeur (2017, p 113), o conceito de *self* é atribuindo ao filósofo moderno John Locke. O *self* é o eu interior do sujeito que se autodesigna como um sujeito possuidor de estado de consciência” que perpassa o tempo em busca das memórias e reflete-as no momento presente, sem alterar suas qualidades e características. A identidade em Locke é firmada na identidade como mesmidade.

Ricoeur (2006 p.133), afirma que para Locke a consciência é por si só um *self*. Assim sendo, mantém a distinção entre o conceito de *self* de Locke e o ego de Descartes Para o filósofo, em Descartes não há uma consciência e o *self* não é um “ego”. No tocante ao “ego”, tanto Ricoeur quanto Taylor comungam do mesmo sentido por compreenderem que o sujeito assimila os constitutivos da identidade ao ser inserido na comunidade com valores morais. São nas trocas de experiências que formamos nossa identidade e é nesta relação de trocas que o indivíduo pode escolher o que faz sentido para si próprio. Oliveira (2019, p.132) confirma isso ao tecer que:

De acordo com Taylor, somos, portanto, um *self*, à medida que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significações para mim. Portanto, somos um *self* quando nos movemos em certo espaço de indagações, porque buscamos e encontramos uma orientação para o bem. (OLIVEIRA, 2019, p.132).

Para Charles Taylor (2013, p.43), o conceito de *self* na modernidade sofreu alterações, uma vez que a “cultura moderna solapou muitas configurações tradicionais.” Essas configurações eram o que mantinham como base sólida a definição de nossa condição humana e o processo de solapar torna difícil, na contemporaneidade, responder à pergunta “quem sou eu”? De acordo com Taylor

⁷ Psicologia e na sociologia (TAYLOR,2013, p.50).

Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou que me proponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 2013, p.44).

Desse modo, a estrutura formativa do self são as escolhas feita pelo indivíduo, o que de fato faz sentido para ele. Assim, conforme Oliveira (2019, p.7), Taylor compreende “que quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, corre-se o risco de perder fontes morais que alimentam a vida dos sujeitos”. Ao perder as referências culturais, o sujeito perde o sentido de pertencimento à comunidade e perde a base sólida que define a sua identidade. Em consequência disso, surgem as patologias de identidade.

Ao perder o sentido dos símbolos originários das narrativas éticas, nega-se parte da identidade da comunidade de seres, pois eles sustentam a força interior que impulsionam os sujeitos para ação amparados pela linguagem em conversação com outros o que mantém a “rede de interlocução”. (TAYLOR, 2013, p.59). “O imaginário social não se expressa apenas em termos teóricos, mas apoia-se em imagens e narrativas que nos guiam coletivamente e nos formam enquanto sujeitos pertencentes a uma comunidade” (OLIVEIRA, 2019, p.134).

Ricoeur (2014, p.17-18), levanta a seguinte questão o que pode levar um sujeito a se autodesignar consciente atribuindo sentido a si mesmo? Para haver consciência, necessariamente deve existir o outro, respeitando a “força lógica de cada um”. Dessa maneira adquire a ideia de reflexividade e de alteridade. A fenomenologia da consciência em Locke pela sua ideia inata se distancia do ego cartesiano. De acordo com Ricoeur (2006, p. 133) em Descartes existe um ego não um *self*. Ricoeur diz:

Os vocábulos *consciousness* e *self* são na verdade uma invenção de Locke sob o controle do conceito de identidade. Para o próprio Descartes, o *cogito* não é um *self*, *tampouco* uma consciência. [...] em Locke, "identidade" seja oposta a "diversidade" no sentido de diferença. A afirmação da identidade resulta com efeito da comparação de uma coisa com outra, mas com a intenção de enfatizar a identidade de uma coisa consigo mesma, pela própria negação da alteridade: em termos formais, e feita abstração da escala das identidades que será percorrida, uma coisa é idêntica a si mesma no sentido em que "ela é a mesma que ela mesma e não uma outra". (RICOEUR, 2006, p. 133).

No conceito de identidade em Locke, a “mesmidade” não muda embora exista uma diversidade de aporias quanto à classificação identitária. Ricoeur afirma que em Locke, a mesmidade permanece a mesma como uma consciência irreduzível a qual

busca lembranças e se mantém como mesmidade (*selfsame*). Desse modo, é a consciência que faz o movimento de acesso a memória independentemente da distância temporal.

Para o filósofo Charles Taylor (2013, p. 60), na modernidade a concepção romântica do *self* traduz esse conceito em individualismo o que não condiz com o sentido forte do termo, uma vez que “só se é um *self* no meio de outros”. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam. ” Para Ricoeur (2014, p.15-16), o *self* é entendido como um movimento da “ipseidade” que está diretamente ligado ao outro por compreender que o sujeito só pode atribuir a si mesmo estados de consciências se também os atribuem a outrem. Oliveira endossa que:

Ser um *self* é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. Logo, seria preciso uma ética articulada por conceitos ontológicos, assumindo uma noção de bem socialmente representativa: o indivíduo “serve a um objetivo mais amplo que é o fundamento de sua identidade, pois ele só é quem é no contexto dessa vida mais ampla. (OLIVEIRA, 2019, p.133).

Desse modo, embora o *self* seja compreendido como o “eu interior”, ele é uma consciência reflexiva que parte das relações e da maneira que o sujeito interpreta e refigura os acontecimentos. Ainda que *self* seja construído pela projeção do outro, esse processo ajuda na formação da autoimagem. Contudo, o indivíduo não perde sua singularidade de ser como ser insubstituível. Podemos entender que a formação da identidade é um processo dialético, no qual o “tu nasce do outro e o outro nasce do eu” e é nessa relação do “eu”, “tu”, “ele” que formamos nosso eu interior o qual nos determina como sujeito. Ricoeur (2014, p.16) fala: “Não poderei falar de maneira significativa de meus pensamentos se não puder, ao mesmo tempo, atribuí-los parcialmente a outrem”.

Nesse sentido, o filósofo francês propõe a experiência do estado de paz o que oferece uma reflexão da ação moral para que as lutas não sejam ilusórias e que tragam marcas de ações positivas. É importante ressaltar que Ricoeur não anula os sentidos de luta e defende que essa luta seja uma luta justa que manifeste ações reais e que não anule as singularidades dos seus agentes. A proposta de Ricoeur é fundamentada em uma compreensão de justiça e de amor.

1.3 Imputação moral ao *quem* da ação na esteira da memória.

Recorrendo os operadores (eu, tu) Ricoeur define *o quem* dá individualização que primeiro formula a sua identificação. (RICOEUR, 2019, p.5). A “pessoa de *quem* se fala, pois, o agente do qual a ação depende têm uma história, suas próprias histórias” (RICOEUR, 2019, p.112). Cada um carrega suas histórias e são essas histórias que possibilitam a narração, ressignificando o mundo. No processo de ressignificação, é recorrido à oposição entre ‘eu’ e ‘tu’ para conferir toda força à posição entre si mesmo e o outrem que não a si mesmo.

O outro faz parte do “eu”, mas, mantém-se de forma distinta do “eu” porque responsabilidades diferentes são atribuídas a cada um. Nesse processo de reconhecimento, a identidade é o elo fundamental, uma vez que é a manifestação do ser que se narra, do sujeito capaz, que carrega suas mazelas na construção da história de um ser singular. É esse ser que atribui significações e realiza transformações ao mesmo tempo que se revela não deixa de ser a si mesmo. Nessas ações, o ser manifesta o que Ricoeur traduz como “mesmidade e ipseidade” que caracterizam a identidade desse “homem capaz de falar, narrar, de imputar-se” (CARNEIRO, 2017, p. 347).

Conforme Ricoeur (2006), o ser humano percorre durante sua existência sempre em busca de reconhecimento, seja individual ou histórico. Nessa trajetória, o indivíduo firma-se, narra-se, estando constantemente em dialética. Em concordância com o pensamento ricoeuriano, a necessidade de reconhecimento existe para a constatação de uma veracidade. “Eis o sujeito, suas capacidades”. Assim sendo, somos seres que necessitam da presença do outro, o que a torna imprescindível. O reconhecimento, então, só pode vir do outro.

É na identidade (*idem*) onde permanecem os traços deixados ao longo do tempo nas narrativas e nas histórias contadas sobre o “eu”, que mesmo sofrendo de esquecimento, a memória deixada no outro pode referenciar sobre o sujeito que esqueceu sua própria história. “A perda da identidade da personagem corresponde assim, à perda da configuração da narrativa e em particular, uma crise da conclusão da narrativa”. (RICOEUR, 2014, p.156-157). A conclusão do autor é que outro personagem pode assumir a narrativa a partir do ato já narrado e dar a ele uma nova refiguração. A capacidade do sujeito de criar e recriar é o que transcende e ressignifica a história. Podemos verificar nas palavras de Carneiro:

O fim da narrativa é uma categoria de relação, no sentido de que o fim depende da disposição do leitor, da interpretação que ele faz entre os jogos dos atos narrativos, escolhendo um como fim, ou seja, não defendemos que a

história necessariamente caminha para um ponto de desenlace, resolução, felicidade ou infelicidade conclusiva, pois o último enunciado [...] pode ser abertura para outras inserções hermenêuticas. (CARNEIRO, 2013, p.82).

Conforme Silva (2010, p.2) “o sujeito apresentado por Ricoeur não pode mais se comportar como o modelo clássico, a exemplo do sujeito soberano cartesiano e da humilhação nitzscheana”. Embora a tradição tenha sido ancorada no ser autossuficiente, o filósofo francês nos apresenta a importância das singularidades e do desenvolvimento de um olhar de copiosidade em relação ao outro. Um olhar baseado na alteridade é a solicitude de bem acolher o estrangeiro por entender que a diferença nos faz crescer mutuamente e sem dúvida é o despojamento para um aprendizado que surge nas vivências, erros, acertos e crenças que são tecidas nas relações. A alteridade consiste em aceitar o outro independentemente da sua linguagem, suas manifestações culturais e espirituais, uma vez que é nas diferenças é que se estabelecem os constitutivos fortes da identidade.

As experiências vivenciadas na exterioridade marcam a memória e compõem a identidade pessoal a qual armazena as memórias felizes ou infelizes que reaparecem nas lembranças ao voltar à infância conscientes que as coisas aconteceram “numa outra época”, já que a memória ainda é a capacidade de acessar o passado com o amparo da alteridade para aceitação dos lapsos de memória (RICOEUR, 2017, p.108). É na narrativa que se consolidam as memórias, podendo ser acessadas ao longo do tempo as quais são passadas para uma comunidade de sujeitos como ensinamento de forma narratológica e assim constrói-se histórias de uma memória feliz. Segundo Ricoeur:

A memória não é somente rememoração pessoal e privada, mas igualmente comemoração, isto é, memória partilhada. Vemo-lo nas nossas narrativas, nas nossas lendas, nas nossas histórias, em que os heróis são povos, tal como indivíduos; vemo-lo nas nossas festas com as suas celebrações e os seus rituais. (RICOEUR, 2000, p.2).

Destarte, o sujeito é inserido na comunidade formada por valores, costumes e hábitos e juntos constrói suas narrativas. Acompanhando o pensamento de Brito (2020, p.85), “As narrativas, portanto, auxiliam neste processo devido à troca de experiências pelos sentidos emitidos pela linguagem viva”. A vivacidade da linguagem manifestada nas narrativas quebra a barreira do tempo, dando suporte ao caráter que se revela na promessa e no fenômeno mnemônico da lembrança do instante do comprometimento. Segundo o filósofo, a memória revela-se na dialética entre passado e futuro; a memória do passado repousa na identidade idem e a promessa do futuro repousa na identidade

ipse. Para o filósofo, as duas memórias correm risco do negativo, o que atesta assim a fragilidade contingente do sujeito. Vejamos nas palavras de Ricoeur:

Ambas têm relação com a ameaça de um negativo constitutivo do conteúdo de sentido: o esquecimento para a memória, a traição para a promessa. [...] não podemos nos permitir esse tipo de impasse com a memória e a promessa; seu contrário faz parte seu sentido: lembrar-se é não esquecer; cumprir uma promessa é não traí-la. (RICOEUR, 2006, p.124).

Lembrar, para Ricoeur, é rememorar e trazer para o presente o momento vivido. Assim sendo, lembrar é reconhecer que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva que muda segundo o lugar que ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com os outros” (RICOEUR, 2014, p.133).

As diversidades das narrativas formam a composição do enredo histórico dos personagens, os quais mesmo em suas particularidades não estão sozinhos “pois um conjunto de homens lhe servem de suporte” com os rastros que foram deixados e que são lembrados nas ocasiões festivas, nos ritos e nas celebrações públicas. Ricoeur compreende que:

O plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre memória viva das pessoas individuais e da memória pública das comunidades das quais pertencemos [...] esse plano é o das relações com o próximo. Os quais nos contam e para os quais contamos. Que mantemos a distância, na relação entre o si e os outros: A exemplo da amizade da *philia*, celebrada pelos antigos (RICOEUR, 2014, p.141).

Nesta interação das memórias partilhadas, o sujeito se reconhece e reconhece o outro participante dos eventos sociais marcados nas lembranças. O reconhecimento é uma necessidade do homem que é reconhecedor e deseja ser reconhecido na ideia de um e de outro, ou seja, no termo da reciprocidade.

1.4 Constituição da identidade narrativa

Embora já temos evidenciado a importância com a qual o filósofo francês trabalha a questão da identidade narrativa, neste estudo buscaremos aprofundar especificamente a singularidade desta identidade. Uma vez que, para Ricoeur, a identidade narrativa é a medianeira entre identidade *idem* e identidade *ipse* e nela chega-se o grau mais elevado (RICOEUR, 2014, p.145), é no nível da narrativa que

identificamos o “quem” da ação que pode questiona-se (quem fez isso?) Ou ainda (quem sou eu?), pois ao encontrarmos o agente, podemos-lhe imputar moralmente a ação, podendo assim afirmar que a ação é dele não de outro. (ROSA, 2003, p.27). Ricoeur parte do reconhecimento da identidade pessoal como atestação⁸ que por sua vez é sobreposta pela identidade narrativa; é a identidade das relações inserida na esfera social e cultural que se reconhece como agente pertencente a uma cultura.

Ao identificar o “quem” da ação, reconhece-se os elementos da narrativa que colaboram na constituição do sujeito “capaz de se autodesignar significando o mundo” e cria sentido à vida interpretada pela narratividade das intrigas ocorridas no cotidiano. Essa capacidade de tecer relações no meio social o caracteriza como autor das próprias histórias, que por sua vez são produzidas com diferentes arranjos. Ricoeur (2014, p. 112) esclarece que a perspectiva trabalhada na obra O “Si mesmo como outro” tem como objetivo preencher a lacuna deixada em “Tempo e narrativa III” no que tange à identidade pessoal, evidenciando a importância da ação do sujeito que se estende no tempo e que marca a história. Em uma nota, Ricoeur diz:

A noção de identidade narrativa, introduzida em Tempo e narrativa III, respondia a outra problemática: no fim de uma longa viagem pela narrativa histórica e pela narrativa de ficção, eu me perguntei se existe alguma estrutura da experiência capaz de integrar as duas grandes classes de narrativas. Aventurei então a hipótese de que a identidade narrativa, seja de uma pessoa ou de uma comunidade seria o lugar buscado desse quiasmo entre história e ficção. Segundo a pré-compreensão intuitiva que temos desse estado de coisas, caso não consideramos mais legíveis as vidas humanas quando interpretadas em função das histórias que as pessoas contam sobre elas? E essas histórias de vida, por sua vez, não se tornam mais inteligíveis quando lhes são aplicados modelos narrativos- enredos –extraídos da história propriamente dita ou da ficção? [...] A questão do entrecruzamento entre história e ficção de algum modo desviava a atenção das dificuldades consideráveis ligadas à questão da identidade enquanto tal. (RICOEUR, 2014, p. 112).

⁸ A atestação expressa a confiança que a pessoa tem no seu modo de ser capaz, isto é, na sua capacidade de passar, por meio da vontade, da possibilidade do projeto à realidade da ação. Não há atestação que não seja atestação de si, enquanto atitude, iniciativa, compromisso. A atestação expressa a unidade da existência e da ação, o movimento de afirmação de si que constitui a experiência da pessoa, enquanto único ser que sabe que a sua natureza mais própria reside no facto de ser capaz de falar, de agir de contar a

história da sua vida, de prometer e de ser imputável. A atestação é para cada pessoa uma forma de segurança, uma segurança sem qualquer garantia de certeza, a confiança que tem o novo sujeito de poder permanecer *si próprio* em todas as circunstâncias da sua vida. Nela se traduz uma crença, uma esperança, muito mais forte do que toda a dúvida, mas sem qualquer fundamentação segura; ela é então uma confiança

vulnerável, a confiança que tenho no meu poder fazer, que exige por sua vez uma confirmação do outro, isto é, é um exercício permanente do dar testemunho de si. A atestação, enquanto confiança no sentido do agir, descentra o sujeito na medida em que exige a mediação da interpretação de todos os seus testemunhos. Ela lê-se justamente nos testemunhos daquele que sabe manter-se em si mesmo disponível ou fiel a si próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores e exteriores (SILVA, 2010, p.2).

O filósofo debruça-se sobre as relações entre o agente e suas ações, lançando luz sobre o si e as diversas maneiras deste manifestar-se no mundo, suas capacidades de assumir de modo reflexivo suas responsabilidades e de descrever seus feitos. A ação do personagem incide diretamente no corpo que sofre as consequências dos atos do sujeito, o qual compõe o enredo da narrativa que nem sempre é laureada com uma história apolónia, mas manifesta os aspectos trágicos deste ser que padece e luta para tecer e atuar em sua própria história “como pessoa singular responsável por seus atos” (RICOEUR, 2014, p.159).

A singularidade do personagem deve ser respeitada e é ela o que lhe é mais caro em termo de identidade, sobretudo quando a trama fere o que lhe é íntimo e a desconsideração é violar a sacralidade individual do ser. É na sutileza do sofrer que o filósofo tece os constitutivos do personagem (RICOEUR, 2014, p.159). “A narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; e retorna a vida seguindo os múltiplos caminhos da apropriação” pelo sujeito que ressignifica, dando assim novo sentido fazendo uso do imaginativo, criando novas narrativas (RICOEUR, 2014, p.174).

Conforme Henriques (2013, p.189), “o problema da identidade em Paul Ricoeur é o do modo de conceber a permanência no tempo. No fundo, trata-se de pensar a configuração de um si mesmo que é um ser no tempo, um ser que nasce, tem um processo de maturação e envelhece”. Nesse percurso, a identidade do sujeito é alcançada pela mediação da função narrativa (RICOEUR, 2013, p.265). É com a mediação da narrativa que podemos mensurar o tempo, uma vez que o tempo é a questão emblemática e que entrelaça entre três momentos: o tempo histórico, que se submete ao tempo cosmológico, e o tempo de ficção esse aberto à imaginação de forma ilimitada.

Conforme Brito (2020, p.85), “Ricoeur nos fará perceber que não há outro meio de se perceber ou contar o tempo que não seja pela narrativa. Sem a narrativa, o sujeito não poderia obter a noção espaço-temporal que ajuda a determinar os fatos referenciando-os e atribuindo a imputação a cada sujeito. Desse modo, a compreensão do si passa ser mediada pelas leituras históricas e pelas narrativas ficcionais para que a identidade não seja indeterminada, porém possa responder moralmente pelos atos praticados a qualquer tempo. O filósofo defende que a:

Teoria da ação, em que o si se designa como agente, isto é, autor da ação que ele considera dependente dele próprio; a teoria dos atos de linguagem (*speech acts*), em que o si se designa como locutor, isto é, enunciador; a teoria da imputação moral, em que o si se designa como responsável. (RICOEUR, 2013, p.266).

A linguagem desempenha uma ação de revelar o locutor do ato o qual se designa como responsável pelas suas práticas habituais (RICOEUR, 2006, p.114). A memória desempenha a função de ligação do presente com o passado na linha temporal. E refigurando as histórias do passado o sujeito formula novas narrativas mantendo a esperança no futuro, essa capacidade de transmutar os ocorridos e criar novas perspectivas formam os constitutivos identitários das personagens já que “é personagem aquele que faz a ação na narrativa” (RICOEUR, 2006, p.115).

A função narrativa constitui os valores éticos estabelecidos ao longo do tempo no ato de narrar. As histórias contadas no percurso da vida do indivíduo ou de uma comunidade atravessam o limite entre história real e história ficcional. Os acontecimentos participam das características do enredo, fazendo a história avançar. (RICOEUR, 2014, p.148). As narrativas nos levam à compreensão que as “vidas humanas são legíveis quando são interpretadas em função de histórias que as pessoas contam. ” São as narrativas que transformam e que dão sentido à vida em busca de novas perspectivas. Ao contar as narrativas, elas se reproduzem e serão contadas com novos arranjos. Essa é a novidade: os arranjos bem feitos e bem narrados despertam e fomentam a intriga que dá o teor de novas narrativas. Ricoeur diz:

Uma fenomenologia do homem capaz reterá desse desvio pela narratologia que cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em imaginar suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação no plano da ficção. (RICOEUR, 2006, p.115).

A refiguração elaborada pelo indivíduo dá um novo sentido às histórias contadas no percurso da humanidade. Essas histórias deixaram as marcas que evoluem com o tempo e ficam para a posteridade como um tesouro perdido. O sujeito, ao acessar as informações, busca a identificação e forma um novo conceito de acordo com o seu momento da vida tendo como mediação simbólica a representatividade do passado, que fornece informações para o presente para o que o sujeito fazendo uso da sua imaginação projete o seu futuro o qual se estende ao longo do tempo. O filósofo observa a

fragilidade da identidade pela apropriação indevida que é usada como instrumento de subordinação com apropriação dos símbolos culturais. Nas palavras de autor:

As ameaças que atestam a fragilidade da identidade pessoal ou coletiva não são ilusórias: é digno de nota que as ideologias do poder procurem, com um sucesso inquietador, manipular essas identidades frágeis pelo viés das mediações simbólicas da ação, e principalmente graças a recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa, pois é sempre possível [...] narrar de um modo diferente. (RICOEUR, 2006, 118).

Os cortes históricos que marcam a experiência vital corpórea dão aos sujeitos dados memoriais para produção das narrativas. Desse modo, não se pode sobrepor a identidade aos acontecimentos bizarros, uma vez que ela é formada por sucessivos eventos. Ricoeur, na esteira do pensamento de Hume, apropria-se dos conceitos imaginação e crenças. A imaginação é atribuída a faculdade de passar com facilidade de uma experiência a outra, transformando diversidade em identidade e a crença supre o déficit da impressão (RICOEUR, 2014, p.129-130). O importante é não colocar as crenças como impedimento para novas vivências, uma vez que as experiências são fios condutores na formação da identidade e é como os sujeitos elaboram suas projeções no mundo, assim como não reduzir as pessoas ao psíquico e ao corpo.

Acerca da imaginação, essa é o veículo de refiguração com capacidade de assimilar e recriar as narrativas. Segundo Dosse (2017, p.436), “não se narra por narrar, narra-se para atestar que algo em si é mais amplo do que o tempo e a finitude que ele impõe”. Em outras palavras, na narrativa pode-se perpetuar as histórias de vida, já que mesmo quando essas histórias representam o trágico, elas suscitam o sujeito a pensar. É na narrativa que ocorre a união da identidade, o “quem e o que” e não há confusão ou a supressão de uma pela outra. “A identidade, entendida narrativamente, pode ser chamada, por convenção, identidade da personagem” (RICOEUR, 2014, p.146).

Para Ricoeur a identidade da personagem se constrói em ligação com o enredo. A categoria da personagem, portanto, também é uma categoria narrativa, e seu papel na narrativa diz respeito a mesma inteligência narrativa do enredo. A questão então é saber com o que a categoria narrativa da personagem contribui para a discussão da identidade pessoal. A tese defendida é que a identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada a ação narrada, a personagem, digamos, é composta em enredo. (RICOEUR, 2014, p.149).

Desde os gregos, as histórias trágicas representavam os acontecimentos da vida de forma caricata em muitos casos de forma a levar a plateia à reflexão. De acordo com

Ricoeur, o papel do personagem só poderia ser definido pela “atribuição a um sujeito pessoa de um predicado processo eventual, em ato, ou acabado” (RICOEUR, 2014, p.150). A sequência elementar de uma narrativa já contém essa correlação.

Com base nessa sequência elementar, torna-se possível compor o repertório, mas, completo possível dos papéis, levando em conta uma série de enriquecimentos referente tanto ao sujeito pessoa quanto ao predicado-processo. Assim, é levado em conta a pré-compreensão que temos de que as narrativas são a respeito de agentes e de pacientes. Sobre esses sujeitos declara-se:

Por minha vez, nunca deixo de falar do homem atuante e padecente. O problema moral, [...] insere-se no reconhecimento dessa dissimetria essencial entre aquele que faz e aquele que padece, culminando na violência do agente poderoso. (RICOEUR, 2014, p.151).

A identidade do sujeito que padece moralmente. E que oscila entre uma série de papéis, dependendo do efeito da ação o agente se revela com as frustrações, alegrias, discrepância, com “méritos ou vítima de demérito” (RICOEUR, 2014, p.151). O filósofo francês pontua as razões pelas quais no enredo cabe as perguntas: quem? O quê? Como? Com as respostas a essas interrogações, pode-se entender o sentido da história apesar do tempo, pois narrar é dizer “quem fez o quê, por quê e como”. (RICOEUR, 2014, p.153). A dialética consiste em que, segundo a linha de concordância, a personagem haure de singularidade da unidade de sua vida considerada como totalidade temporal, também singular, que distingue de qualquer outra. (RICOEUR, 2014,p.154).

É exatamente esta quarta determinação que coloca problemas na medida em que a ipseidade, o si-próprio, parece cobrir o mesmo espaço de sentido. Ora, esta quarta determinação é irredutível às precedentes, como o verifica a diferença dos contrários; contrário da identidade numérica é a pluralidade; o contrário da identidade-permanência é a diversidade. A razão desta descontinuidade na determinação do idêntico é que a identidade-unicidade não implica tematicamente o tempo, o que só é o caso com a identidade permanência. Ora, é ela que temos presentes no espírito quando afirmamos a identidade de uma coisa, de uma planta, de um animal, de um ser humano (RICOEUR, 2000, p. 3).

A pessoa é entendida como personagem de narrativa, não uma entidade distinta de suas experiências. Ao contrário: ela compartilha o regime da identidade dinâmica própria com história narrada. A narrativa constrói a identidade da personagem que pode

ser chamada de sua identidade narrativa (RICOEUR, 2014. p.154) que intervém no mundo da ação prática. Sobre esse entendimento, Carneiro (2019, p.79) explica que:

Consiste na sua intenção de estabelecer uma relação de identidade entre as ações significantes: a ação humana e a ação no texto. Tanto o texto como a ação humana intervêm socialmente no mundo. Todo texto faz parte de uma produção coletiva, pois é obra de vários sujeitos. Existe, portanto, sempre polifonia explícita no texto, assim como também, escapam sentidos que estão para além dele. Este é o aspecto polissêmico da linguagem escrita.

Desse modo, podemos entender que é na sutileza da narrativa que o leitor encontra a liberdade de refiguração do texto, assimilando dentro do contexto ético moral que cada sujeito é inserido para assim se identificar quem fez o quê, porque e como, e desta maneira” resolve a antinomia conferindo a iniciativa a personagem de começo, meio e fim de uma ação” e assim reconhecendo o sujeito da ação que estabelece no tempo a conexão entre esses pontos de vista. Também continua sendo verdadeiro que se podem descrever separadamente os predicados psíquicos tomados sem nenhuma atribuição a uma pessoa (o que é a própria condição da descrição do psíquico), mas é na narrativa que se recompõe a atribuição. (RICOEUR, 2014, p.153).

A mesmidade e a ipseidade se consolidam de maneira efetiva na narrativa pelo ato de narrar, o indivíduo se constrói e contribui para o desenvolvimento de outrem, uma vez que vivemos em uma interligação mútua. Ao narrar, deixamos rastros na memória que serão repassados e modificados, mas que continuam sendo contados. O imaginativo é a possibilidade de inovar e criar possibilidades para o viver coletivamente de maneira mais justa, já o ato narratológico significa a continuidade das memórias.

Essa função mediadora que a identidade narrativa da personagem exerce entre os polos da mesmidade e da ipseidade é essencialmente comprovada pelas *variações imaginativas* a que a narrativa submete essa identidade. Na verdade, essas variações não são apenas toleradas pela narrativa: esta as engendra e busca. Nesse sentido, verifica-se que a literatura consiste num vasto laboratório para experiências intelectuais nas quais passam pela a prova da narrativa os recursos de variação da identidade narrativa. O benefício dessa experiência intelectual é tornar manifesta a diferença entre as duas significações da permanência no tempo, fazendo variar a relação entre uma e outra. Na experiência cotidiana, como se disse, elas tendem a sobrepor-se e confundir-se; assim, contar com alguém é ao mesmo tempo confiar na estabilidade de um caráter e esperar que o outro cumpra a palavra, sejam quais forem às mudanças capazes de afetar as disposições duradouras pelas quais ele é reconhecido. (RICOEUR, 2014, p.155).

O contraste existente entre identidade *idem* e identidade *ipse* favorece a imaginação na busca de inovação, o que mantém a continuidade temporal. O

personagem pode transitar entre a polaridade identitária, assumindo vários papéis. Na peça teatral, o poder imaginativo é livre: pode-se misturar ficção e realidade na apresentação e o personagem pode transitar por todas as dimensões, podendo até transgredir e ir além. É uma maneira do autor narrar-se e fomentar no interlocutor o senso crítico e a curiosidade, criando um mundo de possibilidades. Nesse sentido, pode-se dizer que a variação imaginativa da ficção científica são variações relativas a mesmidade, enquanto a ficção literária é relativa a ipseidade ou mais exatamente a ipseidade em sua relação dialética com a mesmidade. (RICOEUR, 2014, p.158).

Ricoeur (2014, p.156-157) pontua os casos difíceis da identidade que se apresentam na contemporaneidade, os descrevendo como *homem sem qualidade*. Ricoeur nos esclarece: “a perda da identidade da personagem corresponde, assim a perda da configuração da narrativa e em particular, uma crise da conclusão da narrativa. [...] a perda da identidade da personagem leva a extrapolar as fronteiras da narrativa”. (RICOEUR, 2014, p.156-157).

Quanto à identidade-ipse, pertence à ficção produzir uma série de variações imaginativas graças às quais as transformações do personagem tendem a tornar problemática a identificação do mesmo. Há casos extremos em que a questão da identidade pessoal se torna tão confusa, tão indecifrável, que a questão da identidade pessoal se refugia na questão nua: quem sou? No limite, o não-identificável torna-se o inominável na perda do nome próprio, reduzido a uma inicial. (RICOEUR, 2006, 116-117).

A fragilidade da identidade acontece por confundir o “quem” com o “quê”. Ao invés de perguntar: “o que somos”, devemos perguntar, pelo “quem somos” (RICOEUR, 2016, p.283). Conforme o filósofo, ao anular o “quem” se perguntando pelo que? O sujeito perde o suporte do idem, o ponto referencial de ancoragem. Dessa maneira, vislumbra-se um herói, por não conseguir dar conta de si mesmo. A importância da narração dos sujeitos, nessa perspectiva, reside no fato da articulação feita pelos sujeitos com o objetivo de dar corpo ao enredo. Os sujeitos, por sua vez, são abertos às diversas facetas da identidade, podendo se adaptar as pluralidades. É assim que no conceito de identidade narrativa, sendo justamente as narrativas que consolida a permanência temporal, abre-se espaço para as diversas manifestações identitária.

Sendo justamente as narrativas que consolidam a permanência temporal. E a pluralidade que garante a constância e inconstância da personagem no decorrer da narrativa. Há diversas maneira de contar histórias, pois diferentes são as subjetividades e cada um possuem uma maneira singular de assimilar e contar as narrativas que

formam a identidade individual ética e moral do sujeito. Podemos entender que o sujeito apresentado por Ricoeur é um sujeito que se constitui nas relações com o outro que em suas fragilidades vão encontrando maneiras de lidar com o trágico da vida; [é] o esforço de ser e o desejo de existir, no qual se constitui a diversidade e a alteridade de “homens capazes” de agir e de sofrer (CORÁ; NASCIMENTO, 2020, p.55). Dentro das relações que são estabelecidas o respeito é fator primordial no processo de reconhecimento das disparidades.

1.5 Identidade Interpretativa

De acordo com o pensamento de Fonseca (2016), o projeto filosófico e hermenêutico de Ricoeur tem no seu núcleo a preocupação antropológica de “compreender o homem, saber quem somos, na historicidade”. Desse modo, a hermenêutica não se reduz a um trabalho de analisar apenas os sentidos dos textos, da ação ou dos símbolos, mas, principalmente, uma atividade de compreensão do “mundo em que vivemos e de nós próprios”. Conforme Salles (2012), o que constitui um dos “primeiros pilares da antropologia, filosófica de Ricoeur é a hermenêutica de si”.

Acompanhando o pensamento de Tavares (2018), podemos entender que a “hermenêutica constitui, assim, o percurso metodológico que permite compreender o ser humano, a sua existência e as relações com o mundo”. (TAVARES, 2018, p.437). Nessa mesma perspectiva, Carneiro (2009, p.129) esclarece-nos que “a interpretação é um recurso metodológico antigo, ou seja, acompanha a saga da própria humanidade no que diz respeito ao seu desejo de compreender o mundo por meio da linguagem. Ainda, segundo Carneiro, é com Schleiermacher em 1809 e 1810 que é desenvolvido o projeto de uma “hermenêutica geral”⁹. Assim sendo, é a partir do pensamento de Schleiermacher que a hermenêutica passa a ser considerada a “arte da interpretação de qualquer texto”, não se reduzindo apenas a interpretação dos textos bíblicos, legais e literários. (CARNEIRO, 2009, p.135).

Na obra “O conflito das interpretações”, Ricoeur busca uma conciliação entre os diversos conflitos interpretativos provocados pelas ciências humanas. O filósofo

⁹ Com Schleiermacher a hermenêutica deixa de ser um método exclusivo dos estudos teológicos, literários ou do campo do Direito e passa a ser considerada como arte de se compreender uma expressão linguística. Em última instância, hermenêutica se torna referência para o processo de compreensão dos textos em geral, como por exemplo, uma obra de arte ou um monumento. Isso é o que vai caracterizar a hermenêutica no âmbito da ciência moderna (CARNEIRO, 2009, p.136).

francês apresenta os desafios lançados pelo “estruturalismo, o método da história, pela psicanálise, e pela fenomenologia da religião”. Para tanto, o filósofo segue “a estratégia de conciliação entre as suas próprias raízes fenomenológico-hermenêuticas” (RICOEUR, 1988, p. I) e, dessa maneira, o percurso elaborado pelo filósofo é o da “via longa¹⁰”, “um acesso à existência e à compreensão de si que passa obrigatoriamente por uma elucidação semântica organizada em torno das significações simbólicas,” e assim se diferencia da “via curta” de Heidegger. Conforme Salles, sobre as interpretações:

A reflexão deve converter-se em hermenêutica, compreender o mundo plural dos signos que manifestam o esforço humano para existir e o desejo de ser no mundo. Aquilo que sou não pode ser apreendido pela intuição imediata, mas somente pela mediação das obras da cultura, um desvio necessário ou via longa em oposição à via curta proposta por Martin Heidegger. (SALLES, 2012, p.262).

Ricoeur (1988) entende que a compreensão e a busca de sentido não surgem da intuitividade para que o ser encontre sentido, esses sentidos são provocados a partir de algum evento que faz a mediação. Partindo desse pressuposto, Ricoeur “implanta a fenomenologia na hermenêutica”, o que lhe possibilita continuar o projeto de sua “filosofia reflexiva”. Assim, ele faz um longo desvio pelo mundo dos símbolos e da linguagem na tentativa de conciliação das diversas interpretações (RICOEUR, 1988, p.II). A mediação defendida por Ricoeur é a interpretação, a qual se faz por meio dos símbolos e da “análise da linguagem”. Nas palavras de Salles (2012, p.247), “a interpretação e a atualização de um texto ocorrem na apropriação de sua proposição de uma nova maneira de ser-no-mundo sem, contudo, conceber essa apropriação como possessão, uma vez que se trata de um despojar-se de si mesmo diante do texto. ” Ricoeur considera sobre a temática que:

A interpretação, [...] é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal; [...] há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta. (RICOEUR, 1988, p.13-14).

¹⁰ O percurso da «via longa» implica uma ampliação metodológica que passa, necessariamente, pela hermenêutica. Numa primeira fase, a hermenêutica reduz-se à descoberta da estrutura comum a todo o símbolo para, progressivamente, se abrir ao conflito de interpretações rivais. Com efeito, aparece sempre, como cenário, uma ontologia da compreensão do ser humano, da sua presença na vida e na história e das suas múltiplas relações com os outros, tanto no presente como no passado histórico, configurado por uma diversidade de representações, de discursos significantes e dos símbolos das culturas humanas. (TAVARES, 2018, p.438).

Assim, podemos entender que interpretar é abrir-se ao “mundo do texto”¹¹ e às diversas possibilidades, sendo a interpretação a maneira de assimilar os conceitos da narração para que, dessa forma, a identidade seja moldada em suas múltiplas formas. Conforme Henriques (2015), é importante reconhecer que as diferentes formas de pensar transformam as nossas vidas quando há abertura para o outro presente no texto. Ricoeur escreve:

Enfim, o próprio trabalho da interpretação revela um desígnio profundo, o de vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o, leitor igual a um texto tornado estranho, e, assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo. (RICOEUR, 1988, p.6).

Destarte, o sujeito interpretante consegue conceber a mensagem textual a partir da realidade apresentada no texto e assim amplia sua concepção. Na esteira do pensamento de Jervolino (2011), citando Ricoeur, ele nos fala: “o sujeito que se interpreta interpretando os sinais não é mais o *cogito*: é um existente que descobre, mediante a exegese da sua vida, que é posto no ser antes mesmo de pôr-se e de possuir-se.” Assim a hermenêutica descobriria um modo de existir que comporia de alto e baixo um ser interpretado (JERVOLINO 2011, p.43). Nas palavras de Ricoeur:

A realidade constitui-se simbolicamente na plurivocidade; e entre nós e o mundo, entre nós e nós mesmos, coloca-se sempre a qualidade interpretativa dos símbolos que marcam o nosso enraizamento, a nossa pertença ao mundo, a uma cultura e a uma tradição (RICOEUR, 1988, p. III).

No momento em que surge o ser, ele é inserido no mundo e as coisas já são dadas, cabendo ao ser interpretá-las. Interpretar é trazer à linguagem o tipo de ser no mundo que se desvela no ato da leitura, possibilitando que o texto seja recontextualizado na vida daquele que dele se aproxima na busca da interpretação da própria vida. (SALLES, 2012, p.266). O que é afirmado pelo filósofo francês, “apenas no movimento da interpretação que nós percebemos o ser interpretado” (RICOEUR, 1988, p.21). Nesse sentido, Ricoeur se distancia de Heidegger que defende que a compreensão já está no próprio ser, sendo essa compreensão o “modo do ser” direcionar-se no mundo. A respeito desse espaçamento, Ricoeur revela que:

¹¹ A abordagem de Ricoeur vai se transportar para a noção de “mudo do texto”, ou seja, para a resultante do texto que se apresenta como possível em face do leitor: Interpretar é imaginar um ou os mundos possíveis desenvolvidos pelo texto (DOSSE, 2017, p.325).

Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. (RICOEUR, 1988, p.12).

Salles (2012) nos esclarece que Ricoeur “rompe com as pretensões de uma consciência tida como ponto central da reflexão ao defender a não existência de uma autoconsciência imediata, uma vez que considera toda reflexão como sendo mediada.” Para o filósofo, toda produção cultural, histórica, literária está na base da formação do ser. De acordo com Petit (2012, p.65), é justamente graças a essas narrativas, literárias, ficcionais, religiosas, que podemos “instruir e educar nossas almas”.

Conforme Henriques (2015, p.1), “por esta razão, Paul Ricoeur é um filósofo da via longa, do conflito interpretativo e da promessa, conceitos que representam, cada um à sua maneira, formas de reconhecimento e de abertura ao outro, na sua diferença e na sua especificidade própria” pois a identidade, para ele, será mais textual que corporal, mais coletiva que individual, uma identidade em construção, sempre a caminho. (SALLES, 2012, p. 246).

Neste percurso o conceito de identidade interpretativa se articula com a noção de hermenêutica de “si”, a qual o filósofo desenvolve na sua obra “O si mesmo como outro”, tendo o “si” como “pronome reflexivo” de todas as pessoas gramaticais (RICOEUR, 2014, p.12). De acordo com Ricoeur, “conhecer-se [...] é interpretar a si mesmo sob o duplo regime da narrativa histórica e da narrativa da ficção” (RICOEUR, 2016, p.265). Nessa perspectiva, tentaremos articular o conceito de identidade interpretativa, tendo o pronome reflexivo “si” como pressuposto para compreensão de um sujeito interpretativo.

A interpretação é que constitui, através da linguagem, a maneira de compreensão da ação humana manifestada nas narrativas históricas e nos signos dados pelos símbolos. De acordo com o pensamento de Carneiro (2009, p.135) “podemos, então, completar que a interpretação é uma arte dialógica da compreensão”.

Vale ressaltar que, para Ricoeur, (2014) “dizer ‘si’ não é dizer ‘eu’”. Em uma conversa com J. Lecomte, publicada na revista *Sciences humaines* (1996), Ricoeur relata que “desde cedo me opus à ideia de que o homem se conhece a si mesmo, de uma forma imediata e transparente” (RICOEUR, 1996, p.4).

Para Fonseca (2016), no pensamento ricoeuriano não há “conhecimento de si mesmo, direto e imediato” e para que seja possível este conhecimento é necessário uma série de desvios. Esses desvios se encontram nas narrativas literárias e nas histórias de vida. Mesmo defendendo a importância do diálogo com o outro como meio de produção humana, Ricoeur tem bem a noção de que as relações entre ambas não são lineares, mas sinuosas, complexas e dialéticas. (SALDANHA, 2010, p.129). Justamente por entender a complexidade de estudar as categorias do sujeito, Ricoeur busca no texto, sendo ele histórico ou ficcional, a mediação para “compreender o ser humano que se manifesta nas múltiplas formas de discurso e nas diversas obras da cultura”. (SALLES, 2012, p.245).

“Um ‘si’, que é ‘discípulo do texto’. Um discipulado ritmado pelo movimento de interpretação inerente ao texto que projeta o leitor para além de si mesmo e do próprio texto” (SALLES, 2012, p.267). Esta é a dimensão da identidade interpretativa a qual está para além dos textos, ela interpreta a si e os outros. A identidade interpretativa apodera-se da imaginação produtiva para dar vida ao novo ao mesmo tempo que encontra sentido para existir, pois “através da compreensão de nós mesmos, [...] apropriamo-nos do sentido do nosso desejo de ser ou do nosso esforço para existir” (RICOEUR, 1988, p.23).

Assim, podemos inferir que a identidade interpretativa é o que possibilita a criação e que através dela as diversas produções humanas ganham novos sentidos. De acordo com Ricoeur, “a interpretação se tornou o *organon* da inferência. [...], a interpretação é o caminho seguido pela imaginação produtora na operação do juízo reflexivo” (RICOEUR, 2008. p.168).

Salles (2012, p. 247) comente que “para Ricoeur, apropriar-se de um texto será apropriar-se de uma variedade de mundos que a linguagem sugere e induz por meio de seu potencial de sentido”. Exatamente sobre isso Tavares confere que:

O que possibilita as diversas interpretações e o confronto entre elas é, efetivamente, a abertura da linguagem a múltiplos sentidos e o facto de o texto ser também uma abertura a uma diversidade de sentidos; é a riqueza do texto que nos conduz para além dos limites de referência aos quais a situação faz apelo. A linguagem é abertura ao mundo e não só a situações concretas. Neste sentido, o mundo do ser humano é constituído por todas as referências abertas pelos textos, sejam estes poéticos, míticos ou de outra índole. (TAVARES, 2018, p.455).

Nessa perspectiva, Ricoeur compreende que toda produção humana compõe a construção da identidade do sujeito, a existência humana é “uma existência interpretada¹²; é no trabalho da interpretação que ela descobre as múltiplas modalidades da dependência do si”. (RICOEUR, 1988, p.26). Dito de outro modo, o ser pode ser interpretado de várias maneiras, ou seja, o ser se diz em toda a sua equivocidade (RICOEUR, 1988, p. II).

A narração permite a compreensão de nós próprios numa dimensão temporal, isto é, histórica, mas também permite a compreensão de nós próprios na nossa historicidade. A interpretação não é somente da escritura e sobre ela, mas interpretação de si diante do texto e por meio dele (SALLES, 2012, p.266).

Interpretar significa a ligação entre a doação de sentido pelo símbolo e a decifração deste sentido oferecido. Para a fenomenologia hermenêutica, o símbolo dá a pensar porque põe em marcha o pensamento, sem, contudo, impor um sentido supostamente já presente (oculto, recoberto, dissimulado) no próprio símbolo. Dar a pensar significa, ainda, que o símbolo surge como mediação e interlocutor ao se expressar em um dizer que jamais se reduz ao dito. Isto faz do símbolo o primeiro objeto hermenêutico que Ricoeur expressará com maior clareza ao estabelecer a metáfora como mediação privilegiada do símbolo. (SALLES, 2012, p.265).

No pensamento de Jervolino (2011, p.41), os “símbolos e mitos enquanto pertencem ao domínio da linguagem, oferecem nutrição ao pensamento”. Ele ainda afirma o sujeito é o portador da significação e ampliação dos sentidos dados pelos símbolos, que promove “o conflito das interpretações na pluralidade dos modos de questionamento e assim induzem argumentações que têm sua legitimidade regional específica: há várias maneiras de ler um texto”. (DOSSE, 2017, p.316).

Seguindo o pensamento de Dosse (2017), compreender para Ricoeur é “se compreender diante do texto”, deste modo, o filósofo francês “renuncia a toda ontologia absoluta, bem como a toda pretensão da consciência ser a origem do sentido. (DOSSE,

¹² O domínio da interpretação para Ricoeur não é a terra serena na qual o sentido é dado, mas a terra acidentada e violenta na qual o sentido é questionado, as certezas aparentes são contestadas, as ilusões desmascaradas e as hermenêuticas rivais se enfrentam numa luta sem fim. A hermenêutica ricoeuriana se caracteriza pelo tema do conflito das interpretações, por uma tensão específica entre estilos interpretativos diferentes e contrapostos porque já conflituosa; tensão é a concepção do sujeito da interpretação: sujeito tenso, inquieto, dual, que deve perder-se para encontrar-se, sair para fora de si, abrir-se ao outro e todavia é sempre tentado a fechar-se em si mesmo, a proclamar-se autossuficiente, vontade que é chamada a assumir dentro de si um involuntário, a torna-lo próprio, a reconhecer-se como liberdade finita, mas que é sempre ameaçada pela vaidade das paixões, é sempre ameaçada de naufragar diante de um involuntário entendido como possibilidade absoluta, como rejeição e desespero ontológico. A hermenêutica do conflito encerra o segredo do conflito das hermenêuticas: uma vez mais o cogito na integralidade do seu significado parece ser o centro, o coração secreto do empreendimento filosófico de Ricoeur. (JERVOLINO, 2011, p.38-39).

2017, p.322). Deste modo, o filósofo, considera sua ontologia “militante e quebrada”, e se esforça para manter o diálogo com as diversas hermenêuticas na busca de “reunir as interpretações discordantes no plano linguístico” (RICOEUR, 1988, p.25) e, desta forma, configurar uma identidade interpretativa.

CAPITULO II

2 Reconhecimento do sujeito ético, a partir da noção de dom cerimonial na dimensão antropológica da ágape.

Neste capítulo, o nosso esforço será articular o conceito de reconhecimento do sujeito ético a partir da noção de dom cerimonial na dimensão antropológica da ágape. Para tanto, iremos verificar nas obras o “Percurso do Reconhecimento” e o “Amor e Justiça” a consistência desta conexão teórica. (RICOEUR, 2006, 2019).

O caminho a ser trilhado será a partir do conhecimento de si e das capacidades no qual o filósofo francês coloca sobre o signo da responsabilidade. Para tanto, Ricoeur retoma às tragédias gregas a partir da leitura da “Ética a Nicômaco” de Aristóteles e da obra de Bernard Williams, “Vergonha e Necessidade”, com a finalidade de que por analogia se possa pensar as experiências e sentido de mundo que as tragédias expressam.

Neste primeiro momento, a intenção é elaborar um processo de reconhecimento que ainda não tem propriedade de mutualidade para galgar o patamar do reconhecimento mútuo expresso no dom cerimonial, na alteridade e na reciprocidade, as quais são as formas práticas de manifestação generosa do amor.

O filósofo desenvolve esses conceitos tendo como pano de fundo a ágape, a qual se manifesta como um horizonte a ser seguido na busca de remediar os conflitos. Ricoeur propõe um novo modo de pensar partido da ideia da não violência se opondo ao pensamento hobbesiano do estado de natureza¹³ de guerra de todos contra todos.

¹³ A teoria do estado de natureza consiste em uma hipótese acerca da brevidade da vida humana na ausência de um Estado. A hipótese hobbesiana revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta infligida pelo outro (RICOEUR, 2010). Apesar da radicalidade de sua teoria, Hobbes certamente pôde observar que a realidade cotidiana do medo e da violência está presente nas sociedades de todas as épocas, o que significa que sua hipótese é pessimista, mas não é de todo fantasiosa em relação à natureza humana (GURBERT, 2013, p.69).

Ricoeur segue o pensamento de Axel Honneth, o qual extrai dos escritos do jovem Hegel em Iena a tentativa de resposta à teoria elaborada por Hobbes. Dessa forma, ele segue as categorias de amor, direito e estima social.

A compreensão ricoeuriana de reconhecimento é concebida através das relações de “um e outro” as quais possuem o objetivo de viver em comunidades justas se aproximando da ideia aristotélica de vida boa. Nessa perspectiva, se torna necessário o cultivo da alteridade para aceitação das dissimetrias de forma a favorecer a reciprocidade e a mutualidade.

Dessa maneira, é dada a possibilidade aos seres humanos de terem acesso à uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo com base no modelo do dom cerimonial recíproco. À vista disso, o sentido das lutas por reconhecimento não se perderia em uma consciência infeliz. Para isso, Ricoeur aponta como horizontes o dom e o ágape como constitutivos fundamentais e antropológicos que contribuem para melhor desenvoltura da capacidade de reconhecer o outro como sujeito de direitos e deveres e assim sair do sentido de luta marcado pelas sombras do negativo e elevar-se ao nível do amor e da gratidão.

2.1 O conhecimento de si

“Longo é o caminho para o homem que ‘age e sofre’ até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um ‘homem capaz’ de certas realizações” (RICOEUR, 2006, p. 85). No pensamento de Corá e Nascimento (2011, p.410), “O reconhecimento de si mesmo, em Ricoeur, parte da filosofia grega, embora para estes a questão do “si mesmo” nunca tenha sido motivo de grandes tratados”.

Conforme Ricoeur (2006, p.105), é na modernidade que há um avanço no plano da consciência de si. Os gregos “por razões ligadas ao contorno ontológico e cosmológico de sua filosofia, não elaboraram uma teoria da reflexão”. É na filosofia cartesiana onde se evidencia a questão do conhecimento de si; no entanto, filósofo salienta que podemos perceber um esboço da filosofia reflexiva com a teoria da *phronesis*¹⁴. (RICOEUR, 2006, p.105-106).

Dito isso, o filósofo francês toma como ponto de partida o que ele denomina de “fundo grego” para que através dos personagens das narrativas trágicas e épicas, sejam evidentes as suas capacidades de ação, o que na esteira do pensamento de Bernard Williams, é denominado “Reconhecimento da responsabilidade”. (RICOEUR, 2006, p.88).

¹⁴ A sabedoria prática.

As narrativas se diferenciam pelo processo de reconhecimento que é traçado. O primeiro destes personagens é Ulisses, o qual se faz reconhecido e, nesse momento da narrativa, o personagem vai sendo reconhecido gradativamente. Baseando-se nessa narrativa homérica, Ricoeur (2006, p.90) deixa evidente que é na dialética onde ocorrem as várias etapas do desvelamento.

De acordo com o pensamento de Ricoeur (2006), em se tratando dos personagens homéricos, eles possuem características que, embora estejamos em outro momento, ainda é possível, através da experiência trágica vivida pelos personagens, refletir nossas ações. Isso é explicado no fato de que no decorrer do enredo, os personagens estão sempre refletindo sobre o que vão fazer e como vão fazê-lo. Essas perguntas levam a uma deliberação refletida e essa capacidade, segundo Ricoeur, “supõe o mínimo de consistência pessoal que permite identificar os personagens como verdadeiros centros de decisões” (RICOEUR, 2006, p.88).

Ricoeur (2006, p.90) considera que tanto as experiências de Ulisses quanto as de Édipo não podem ser consideradas como reconhecimento mútuo. Nessa perspectiva, não é possível encontrar o reconhecimento na primeira narrativa porque o ato do reconhecimento gira em torno de apenas de um protagonista, ignorando todos que compõem o enredo; mesmo sendo reconhecido por outros, não há reciprocidade. Além disso, no núcleo narrativo, é a vingança que em última instância é manifestada. Podemos constatar na fala do autor:

Personagens homéricos aos quais permitimos que se comportassem como centros de decisão e que se reconhecessem como responsáveis também são capazes de um reconhecimento que passa por outrem, mas que ainda não pode ser considerado mútuo de tão centrado que está em um único protagonista e limitado ao papel que a tradição atribui a cada pessoa na periferia do mestre. Para esse mestre, fazer-se reconhecer é recuperar seu domínio ameaçado. (RICOEUR, 2006, p.92).

Para filósofo, a importância desse tipo de reconhecimento baseado nos personagens homéricos é a capacidade pressuposta dos agentes em oferecer a si mesmo em prol de uma causa (RICOEUR, 2006, p.93). No caso de Édipo em Colono, o reconhecimento da responsabilidade é o do Édipo que é rechaçado pelos seus atos o que o faz se reconhecer não como causador, mas como padecente aquele que sofreu a falta. Ao refletir sobre seu comportamento, o velho Édipo reconhece que não sabia e foi levado pelas circunstâncias a praticar o incesto. Independentemente de saber ou não, a falta foi cometida e o reconhecimento da responsabilidade é necessário.

Aristóteles toma justamente a fábula de Édipo em Colono por entender que há uma transição do agir no comportamento, uma “transição da ignorância para o reconhecimento, conduzindo à passagem da ira para amizade” e o “mais belo reconhecimento” (RICOEUR, 2006, p.93). O nosso autor segue o exemplo aristotélico de peripécia, a qual suscita no leitor o temor e a piedade, Ricoeur fala:

Se há uma coisa que é demonstrada por Édipo em Colona é que o personagem trágico, por mais abatido que esteja pelo sentimento do caráter irresistível das forças sobrenaturais que governam os destinos humanos, continua a ser o autor dessa ação íntima que consiste em avaliar seus próprios atos, singularmente na condição de retrospectiva. Embora a infelicidade ganha a dimensão do próprio agir, enquanto suportado de um modo responsável. (RICOEUR, 2006, p.94).

Dito de outra forma, a compreensão do passado faz com que a personagem suporte o seu sofrer assumindo sua condição de padecente. No entanto, filósofo defende que mesmo quando os sujeitos agem sem ter clareza dos próprios atos, eles devem assumir as consequências de suas ações. Ricoeur menciona Bernard Williams, para afirmar que “sabemos que na história de toda vida há o peso do que se fez, e não apenas daquilo que se fez intencionalmente” (RICOEUR, 2006, p.95).

Ao recorrer às narrativas trágicas, o filósofo deixa evidente que a vida acontece na dinâmica entre agir e padecer e que apesar do hiato existente entre a modernidade e os antigos, as tragédias ainda hoje provocam em nós uma reflexão. Nesse aspecto, Saldanha expõe que:

Se hoje a tragédia continua a ensinar-nos é porque ela toca o fundo agonístico da existência e da provação humanas, onde se verifica o confronto sem fim entre o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, o humano e o divino, etc. É pela via dura e difícil da aprendizagem através destes conflitos permanentes, a um tempo universais e localizados que o reconhecimento de si do agente vai tendo, naturalmente, lugar. (SALDANHA, 2009, p.233).

Segundo a análise de Lauxen (2013, p.15), Ricoeur “elege a ontologia do ato e potência como modo de ser fundamental, a ontologia do agir. Mas a ação humana só pode ser nomeada em sentido polissêmico através da ação de falar, agir, narrar e imputar” o si mesmo que se conhece e atesta pelas suas capacidades (SALDANHA, 2009, p.159).

Para Ricoeur (2006, p.263), a auto-asserção não significa solipsismo. Ainda na trilha do pensamento de Saldanha (2009, p.163), “a análise das capacidades,

consideradas apenas enquanto potencialidades, permite a abstração da intersubjetividade, o mesmo já não acontece quando da passagem da capacidade ao seu exercício efetivo, onde a presença do outro é sempre pressuposta.”

De acordo com Ricoeur (2006, p.89), “os heróis gregos, não cessam de falar de dar nomes aos movimentos do coração que escandem suas ações”. Conforme Corá e Nascimento (2011, p.410), Ricoeur “se detém especialmente sobre as fórmulas verbais do reconhecimento, o papel das marcas de reconhecimento e dos disfarces. Ainda conforme o autor, os personagens podem ter a ilusão que um deus tenha lhe arrebatado a razão, mas se mantém responsáveis por suas ações, não se dissociando delas. (RICOEUR, 2006, p.89). Posteriormente, Ricoeur diz que é justamente essa capacidade de oferecer a si mesmo em seu poder de agir que, em última instância, será evidenciada nas “transações fundadas na reciprocidade”. (RICOEUR, 2006, p.263).

Seguindo na trilha do homem capaz, Ricoeur defende que “a sabedoria prática deve proceder do conhecimento universal rumo ao particular [...] A sabedoria prática é esse discernimento, essa perspicácia em uma situação de incerteza, apontado para ação que convém” (RICOEUR, 2006, p.103). Segundo o filósofo, é a partir da responsabilidade para com os atos individuais que surge a possibilidade de uma “vida boa”. Nesse sentido, é essa responsabilidade o que caracteriza o homem capaz, uma vez que é nessa noção que reside o caráter respeitável do ser humano (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p.410). De acordo com os autores acima,

O reconhecimento de si possibilita uma sabedoria prática, na qual o homem que se conhece pode recorrer a qualquer momento, fazendo-se capaz. A existência de um homem capaz não pressupõe, porém, a existência de um homem incapaz, mas, sim, a existência de quem é capaz e para que ele é capaz. Percebe-se, ainda, que o homem afirma-se e atesta-se como sujeito corpóreo, de carne e osso, capaz de se designar, de agir, de narrar a história da sua vida e de se apresentar e assumir como autor responsável pelos seus atos (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p.410).

Para Ricoeur (2006), é tarefa própria do homem balizar e determinar estruturas de aspiração à felicidade com este entendimento. Ricoeur esclarece que:

É excluída imediatamente a ideia de que a felicidade provém unicamente da graça divina ou da sorte ela tem sua origem em nós, em nossas atividades. Nisso reside a condição mais primitiva do que denominamos reconhecimento de si mesmo. Sua possibilidade radical é a consolidação da aspiração à felicidade em atividade que compõem a tarefa do homem enquanto tal, a tarefa nossa.” (RICOEUR, 2006, p.98).

Ricoeur deposita toda a responsabilidade no homem e confia no poder de transformação do sujeito em relação a si mesmo e sobretudo na relação com outro. O filósofo fala que “é da virtude do homem que se tratará: pois o bem que buscamos é o bem do homem, e a felicidade que buscamos é a felicidade do homem”. Assim, entendemos juntamente com o filósofo que as virtudes são fruto das capacidades de ação do sujeito, as quais se dão nas relações; “é [...] de nós mesmos que provém as virtudes; é do vocabulário do elogio que sua reivindicação se faz ouvir” (RICOEUR, 2006, p.98).

Os pontos fortes do reconhecimento de si são as marcas deixada na carne que favorecem o reconhecimento. Essas marcas, conforme Ricoeur (2006, p.91-92), são símbolos fortes e os sujeitos carregam marcas que ajudam no processo de desvelamento. Existem marcas visíveis e outras sutis que são desveladas com a perspicácia da alma. São as marcas secretas as que os outros ignoram, mas que apenas aqueles que amam podem detectar. Elas são evidentes o caso da volta de Ulisses a Ítaca: Penélope reconheceu Ulisses a partir da marca secreta do quarto nupcial.

Como explica Saldanha, no conhecimento de si existem diversas formas de referenciar a outrem. Em todo caso, é no nível do reconhecimento mútuo que a alteridade encontra o ponto máximo da sua efetuação (SALDANHA, 2009, p.164).

2.2 Alteridade e reciprocidade

Para adentrar a questão do reconhecimento mútuo, filósofo observa que as capacidades de si estão intrinsicamente vinculadas ao outro, pois sem o reconhecimento do outro, de acordo com Prada (2017, p.118), “minhas habilidades são truncadas; é o outro quem recebe e endossa o meu dizer, aquele que se constitui como público, personagem ou até mesmo narrador são co-autor, de minha própria vida.”¹⁵

Desse modo, compreende-se que o reconhecimento de si é um ato de desapego egoíco, da descentralização do eu, feito com o objetivo de que o outro possa fazer parte da vida por entender que as experiências sociais fortalecem a coletividade. Nessa perspectiva, é necessária a alteridade para superar as dissimetrias por entender que os sujeitos estão em construção e que com as experiências de reciprocidade as relações do

¹⁵ Mis capacidades se truncan; es el otro el que recibe y avala mi decir, el que se constituye como auditorio, personaje e incluso conarrador, cuando no coautor, de mi propia vida (PRADA, 2017, p.118).

eu com outrem são fortalecidas. (RICOEUR, 2006, p.168). Ao fundamentar o termo, Nascimento descreve:

O conceito de identidade de “si mesmo” não se constitui em um dado imediato, originário de autodeterminação do eu, mas se constitui como resultado da dialética incessante entre o eu e o outro. Assumida dessa maneira, a identidade implica um modo constitutivo, no qual o reconhecimento da alteridade significa sempre se reconhecer por meio da mediação da alteridade: signo, símbolo, texto, linguagem e instituição, no contexto histórico de pertencimento, no espaço habitado e construído, no qual a pessoa vive, habita e age. (NASCIMENTO, 2011 *apud* CARNEIRO; SOUSA; BRITO, 2020, p.53).

Nessa perspectiva de pertencimento à uma cultura universal de humanos, a alteridade está implicada na hospitalidade de acolher bem a diversidade de culturas, línguas e diferentes formas de vida. “É nessa pluralidade de pessoas de carne e osso, bem como no conviver cotidiano, que se realiza o reconhecimento tanto de ‘si-mesmo’ quanto de outrem, enquanto homem capaz” (CORÁ, 2011, p. 410).

Ricoeur (2006, p.168) pensa a reciprocidade como dissimetria do eu e outrem a partir da fenomenologia husserliana nas “Meditações cartesianas”, permanecendo como uma fenomenologia da percepção, e da obra de Lévinas “Totalidade e infinito”. Ainda de acordo com o filósofo francês, o que persiste como pano de fundo das teorias destes dois filósofos é “a reciprocidade como uma superação sempre inacabada da dissimetria” Ricoeur esclarece:

A dissimetria é imposta pelo caráter originário da auto-suficiência do ego sob o regime da redução de toda transcendência natural a uma consciência transcendental para qual toda realidade provém da auto-explicitação (*selbstauslegung*) de meu *ego* como sujeito de todo conhecimento possível. (RICOEUR, 2006, p.168).

Dessa maneira, como é possível perceber o outro, sobretudo quando a consciência está adormecida no solipsismo? De acordo com Ricoeur (2006), “a alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim; mas é precisamente como outro que o estranho é constituído como ego”. (RICOEUR, 2006, p.169). O egoísmo reduz o outro ao não pertencimento e por comparação surge a dúvida, o cálculo e a desconfiança na qual é fundamentada a teoria do estado de natureza apresentada por Hobbes. (RICOEUR, 2006, p.169).

Ricoeur (2006) observa que há um esvaziamento dos “sentimentos e avaliações morais relativos ao aspecto ação”. Os sujeitos vivem de forma mecanizada preocupados com a própria sobrevivência não avaliando as suas ações, sejam elas individuais ou

coletivas. Esse comportamento favorece a astúcia dos agentes responsáveis por garantir as organizações sociais e institucionais.

Conforme Ricoeur (2006, p.155), essa falta de reflexão torna-se um entrave nas lutas por reconhecimento por não haver um consenso do “quê?” E do “por que?” As lutas possam continuar. Segundo ele, o sentido deve ser para promover ações positivas que favoreçam o desenvolvimento das pluralidades. Desse modo, a reflexão desperta para a liberdade positiva, a qual considera tudo aquilo que uma pessoa é capaz ou incapaz de realizar para que dessa forma a capacidade de agir seja priorizada, sobretudo quando se trata de preservar a vida e eliminar as patologias sociais que excluem e reduzem a potência do sujeito. De acordo com Henriques (2015, p.3), esta

[...] relação recíproca que o conceito de alteridade exprime aponta, ao mesmo tempo, para a ideia de abertura, ou, por outras palavras, para uma dinâmica de referências e de integrações. De facto, se pensar a alteridade equivale a querer tornar inteligíveis a transformação e a diferença, então a introdução de tal conceito como questão remete para um processo reflexivo que procura compreender a transitividade, a mudança e, por isso, tem de saber responder à emergência do novo em termos inclusivos e integradores.

Dessa maneira, Ricoeur (2006, p.160) eleva o sentido das lutas em busca de sair do campo do combate e adentrar no campo do diálogo reflexivo para que dessa forma hajam lutas justas e acordos que promovam o bem social. Para que as conflitualidades sejam apaziguadas, o filósofo francês pensa nas pluralidades que necessitam da alteridade para desenvolver ações recíprocas de mutualidade tendo clareza que é belo e bom poder agir, além de saber conduzir livremente a própria vida, pois ao contrário

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, 2006, p.165).

Nessa perspectiva, Ricoeur se distancia dos moldes das teorias de lutas por reconhecimento que trabalham o problema pela ótica da negatividade e do medo da morte violenta desenvolvida por Hobbes na obra “Leviatã”. Ricoeur entende que o reconhecimento não acontece sem liberdade e o ato de reconhecimento se dá no dom recíproco e cerimonial no qual os sujeitos partilham seus dons com o desejo de praticar a caridade.

Ricoeur é de opinião que a ideia de uma luta pelo reconhecimento, nos planos afetivo, 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 coletivas daqueles temperamentos sempre insatisfeitos, 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 pacífica de reconhecimento mútuo (SALDANHA, 2013, p.327-328).

Para o filósofo francês, a mercantilização dos valores resulta em relações conflituosas na contemporaneidade. Para ele, existem coisas que não podem ser compradas, tais como a saúde, a educação e a cidadania porque elas possuem “valor, mas não tem preço” (RICOEUR, 2006, p. 239).

2.3 O dom, ato de gratuidade

Ricoeur busca subsídios para elaborar sua tese na teoria de Marcel Mauss *Ensaio sobre o dom* e na teoria de Hénaff na obra “*Le prix de la vérité*.”¹⁶ Conforme Ricoeur (2006, p.247), tudo se dá na interseção entre duas problemáticas de origens diferentes, a problemática do sem-preço e a do dinheiro. Essa querela existe desde à época de Sócrates e os sofistas: Sócrates defende que o dinheiro não paga as obras humanas enquanto os sofistas acreditam que tudo tem um preço. No pensamento de Marcel Hénaff, de acordo com Ricoeur (2006, p.248), “trata-se de pensar uma relação de troca que não é de modo algum de tipo mercantil”.

Na forma de vida da tribo maoris apresentada por Mauss, o dom é celebrado na forma de dar, receber e retribuir. O doador oferece o presente e o donatário é obrigado a devolver movido pela força mágica que envolve o próprio objeto. Nesse ponto, Hénaff rompe com a ideia da força estabelecida no objeto e atribui a força nas relações dos sujeitos, a saber, a mágica está no reconhecimento da existência do outro. (RICOEUR, 2006, p.248-249).

O dom cerimonial não é uma relação entre homens que é possível graças à intermediação das coisas (é isso que define a economia), senão é uma relação entre os homens com a intermediação de símbolos que podem ser bens materiais (porque são considerados preciosos), mas também pessoas (como na aliança matrimonial), gestos, palavras, danças, música, festas, canções, banquetes, etc. Nesta relação, não se considera o bem que se oferece pelo seu valor de consumo, senão, se apresenta como uma marca de respeito, como uma expressão do desejo de honrar ao outro em sua existência em seu status e, por fim, como uma testemunha da aliança. (HÉNAFF, 2017, p.207-208).¹⁷

¹⁶ Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*. Le don, l'argent, la philosophie, Paris, Seuil, Paris, 2002. (RICOEUR, 2006, p.247) esta foi a versão usada por Paul Ricoeur, a usada neste trabalho é a versão em espanhol. Hénaff, Marcel El precio de la verdad: Don, dinero, filosofía. (Traductora). -1ª ed.-Santiago: LOM ediciones, p.2017.

¹⁷ El don cerimonial no es una relación entre los hombres que es posible gracias a la intermediación de las cosas (esto es lo que define la economía), sino que es una relación entre los hombres con la intermediación de símbolos que pueden ser bienes materiales (porque se consideran preciosos), pero también personas (como en la alianza matrimonial), gestos, palabras, danzas, músicas, fiestas, cantos, banquetes, etc. En esta relación, no se considera el bien que se ofrece por su valor de consumo, sino que

O deslocamento feito por Hénaff representa o valor em si do que não tem preço e que rompe com a lógica própria do mercado. Esse pensamento vem de encontro com o pensamento de Ricoeur no qual a força enigmática que se encontra na coisa trocada é dissipada e tomada como um processo de reconhecimento, o que ele tenta aclarar no termo da reciprocidade. Para chegar a esse objetivo, o filósofo busca nas experiências arcaicas estudadas por Mauss se é possível fundamentar a convivência neste tipo de comportamento. Vejamos:

Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica. É sobre esses traços arcaicos que se debruça o sociólogo-etnólogo. O que é enigmático nas práticas da troca de dons em populações como as dos maoris da Nova Zelândia não é a obrigação de dar, nem a de receber, mas a de dar em retribuição. (RICOEUR, 2006, p.239).

É com base na forma de vida dos maoris que o filósofo francês compreende ser possível experimentar a dádiva. Mauss observou que esses povos tinham o hábito de retribuir o presente recebido, pois para esses povos a força da retribuição estava no presente. Já no pensamento de Hénaff (2017), a grandeza de doar está no ato de manifestar a generosidade. Dessa maneira, a obrigação não é uma ordem, mas uma regra de gratuidade, do devolver ao outro o mesmo bem que me queres. Assim sendo, a lei do cálculo mercadológico é quebrada, estabelecendo o valor na grandeza da doação que gera a força do dom em “dar e retribuir”, o que o maori chama de *hau*, a força mágica da reciprocidade. Ricoeur afirma:

A ideia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade[...], os homens confirmando uns aos outros que eles não são coisas. (RICOEUR, 2006, p.240-241).

A transcendência do sentido da ação lança luz sobre a ignorância e enobrece o sentido das trocas, provocando no outro a necessidade de também retribuir. O cálculo na qual as relações estão mais próximas foge do racional. De acordo com Ricoeur (2019, p.26), “no campo prático, a economia da doação desenvolve uma *lógica de superabundância* que, num primeiro tempo pelo menos, se opõe polarmente à *lógica de equivalência* que governa a ética cotidiana”.

se presenta como marca de respeito, como expresión del deseo de honrar al otro en su existencia, en su estatus, y finalmente como testigo de alianza. (HÉNAFF, 2017, p.207-208).

Nessa mudança de nível, as ofensas são interrompidas para que o paradoxo do dom e o com-tradom, não desenvolva a retribuição de violência com violência, conforme Ricoeur (2019, p.27), citando a Regra de Ouro: “Se amardes aos que vos amam, que mérito tereis? Pois os pecadores fazem o mesmo”. Ainda na fala de Ricoeur, é necessário que ocorra o deslocamento de nível entre “o primeiro nível em que se desenvolvem as operações discretas entre os atores e o metanível em que se encontra o terceiro que encarna a troca enquanto todo transcendente”. (RICOEUR, 2006, p.243).

Segundo Ricoeur (2006), nessa relação, Mauss coloca a força mágica no próprio presente que carrega a força da retribuição. Quanto ao pensamento de Marcel Hénaff, o sentido é deslocado da força de retribuição do objeto para o sujeito. Conforme Ricoeur (2006, p. 249), para Hénaff, o enigma do valor da retribuição se encontra no doador e no donatário que são responsáveis por reconhecer o outro. De acordo com Hénaff: “O reconhecimento humano de outro ser humano ou de outro grupo passa sempre pelo gesto de oferecer ao outro um objeto mediador, apresentar algo a ele que é dado como uma parte de si mesmo” (HENAFF, 2017, p.181)¹⁸.

O deslocamento consiste, de acordo com Ricoeur (2006), na busca de atribuir a força mágica na própria mutualidade. Dissipando o enigma atribuído ao objeto, a transmutação está nos sujeitos. Hénaff questiona “porque retribuir?” Ele nos diz que “não podemos esperar que os pobres retribuam o dom recebido”. De acordo com ele, a doação deve ser um ato voluntário, livre e gratuito, não sendo preciso esperar nada em troca. Com base no pensamento de Hénaff (2017, p.169-167), a obrigação da retribuição reduz a grandeza da ação e torna-se uma ação imperativa. Quando doa-se algo esperando a recompensa, pode ocorrer a frustração e a revolta por não ser correspondido com o valor do dom o que levaria ao conflito.

A força mágica do *hau* é generosidade, bondade, gratuidade, ações que engradem a identidade humana de tal maneira que o dom recebido representa o reconhecimento da estima simbolizado na forma de presente. Ricoeur (2006) afirma que “pode se considerar a relação de mutualidade um reconhecimento que não reconhece a si mesmo, porque está investido mais no gesto que nas palavras e porque ele ocorre simbolizando-se no presente” (RICOEUR, 2006, p.249). De acordo com Ricoeur, as práticas de dom cerimonial ainda causam espanto pela influencia mercantilizada da sociedade moderna que rechaça a ideia do sem preço. Em corroboração, Valdinei Vicente de Jesus fala:

Em um mundo onde tudo aparentemente tem seu preço, ou seja, tudo se

¹⁸ El reconocimiento humano de otro humano o de otro grupo pasa siempre por el gesto de ofrecer al otro un objeto mediador, de presentarle algo que se cede como una parte de uno mismo, (*El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*. Traducido por Isabel Cadenas Cañón. Hénaff, 2017, p.181).

converte em economia de mercado, inclusive o próprio dinheiro, o dom ainda subsiste por intermédio dos códigos sociais que regem as relações entre o dom e o contradom (JESUS, 2018, p.140).

Nessa cadeia de dons baseado no ágape, uma vida de paz é gerada e as possibilidades que surgem através do diálogo, da justiça e dos direitos respeitados trazem para aquele que vivencia a tranquilidade de espírito um novo céu e uma nova terra onde o respeito permeia as relações. De acordo com Valdinei Vicente de Jesus (2018, p.138), o dom é dádiva e não exige nada em troca, pois “o dom recíproco cerimonial não tem valor mercantil”. E tanto o ágape quanto a justiça apontam na direção do mundo humano onde as ações que ganham vida e manifestam-se como competências reais do homem (SALDANHA, 2013, p. 329).

2.4 O dom e a obrigação do contra dom

De acordo com Ricoeur (2006), entre o dom cerimonial e dom mercantil existe uma fronteira que já foi mantida separada. O filósofo francês observa a importância de manter em evidência a dimensão do dom que se manifesta na gratidão. Contudo, existe a questão da obrigação do contra dom da retribuição, que deve ser levada em consideração para uma reciprocidade positiva para não cair no círculo vicioso. Ricoeur (2006, p.241) pontua a dicotomia do dom que se manifesta na ação do dar e retribuir que pode ser vinculada a um círculo virtuoso ou vicioso da vingança (malefício versus contramalefício) ou ao círculo virtuoso do dom (dom versus contra-dom). De modo a nos esclarecer, Gubert diz:

O círculo vicioso da vingança se perpetua enquanto os indivíduos permanecem atrelados à regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Por outro lado, verifica-se o caso do indivíduo que se recusa a retribuir violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este é o si que oferece sua própria vida a seu assassino. A reciprocidade permanece, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Ricoeur sustenta que esta oferenda do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom (GURBET, 2013, p.280).

O sentido puro do dom é manifestado no ato de doar a si mesmo, “o gesto de oferecer inaugura a entrada no regime do dom”. Ricoeur (2006) afirma que “é na diferença entre dom e o mercado que a fenomenologia do dom encontra sua força”. Quanto ao ato de retribuir, Ricoeur se aproxima do pensamento de Hénaff ao afirmar que o dom deve permanecer em sua forma primária do dar sem querer nada em troca, porque, na concepção de Ricoeur (2006, p.242), “se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro.” Corroborando, Saldanha afirma,

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”, alteridade que, distinguindo e ao mesmo tempo aproximando o si e o outro, é condição de todo o reconhecimento (SALDANHA, 2013, p.332).

No pensamento ricoeuriano, a sociedade perdeu o sentido do dom que era manifestado mesmo nas situações de mercado que traziam uma representação de reconhecimento. “Para o autor, o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos. Neste caso, impera a lei da impessoalidade”. (GUBERT, 2013, p.281).

O paradoxo do dom e contra-dom é criticado por Lévi-Strauss por considerar que Mauss mistificou o sentido da ação. Segundo Lévi-Strauss, “a explicação racional do dom é outra”; é uma forma de manter as relações de uma determinada sociedade não podendo ser atribuída como uma regra do comportamento humano. (RICOEUR, 2006, p.240). Ainda conforme Ricoeur, Claude Lefort rebate a crítica de Lévi-Strauss nos seguintes termos: “por deixar de ver em sua ambição de reduzir o social a um universo calculável por regras, a intenção imanente aos comportamentos. É a própria significação do dom que foi desse modo eliminada”. (RICOEUR, 2006, p.240). Dito de outra forma, é reduzir um comportamento significativo de um povo a lógica de mercado. Para corroborar, Jesus (RICOEUR, 2006, *apud* JESUS, 2018, p.147), citando Ricoeur diz: “a idéia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade [...], os homens confirmando uns aos outros que eles não são coisas” (RICOEUR, 2006, *apud* JESUS, 2018, p. 147).

Ricoeur (2006, p.244) não se posiciona em torno do objeto *hau*, pois compreende que cada sociedade possui suas formas autônomas de manifestar seus costumes e que a autotranscendência está nos traços das operações discretas entre os atores que reconhecem o dom como dom. Desse modo, ocorre a passagem do sentido de reconhecer que ainda é o do reconhecer como identificação para o do reconhecer no sentido de reconhecimento mútuo. O primeiro dom no entendimento de Ricoeur permanece como modelo do segundo dom, o qual flui motivando os atores na confiança desse fluxo da reciprocidade.

É na fenomenologia que o dom encontra sua força e assinala que o sistema de trocas em todo grupo desempenha o papel de mediador da reciprocidade. No entanto, o mercado

moderno a obrigação de retribuir foi substituída pelo pagamento o que põe fim às obrigações mútuas (RICOEUR, 2006, p.245).

Ricoeur (2006, p.147) reconhece que Hénaff resolve o “enigma do dom recíproco cerimonial pelo recurso à ideia de reconhecimento mútuo simbólico”. Desse modo, ele diferencia as práticas do dom das práticas econômicas. (RICOEUR, 2006, p.247). Como foi mencionado anteriormente, a lógica do dom para Henaff (2017) é a lógica do sem preço, onde não se doa apenas objetos; o significado da ação de doar é expressar o reconhecimento de ações que estão no nível do respeito. E pertencem a outra dimensão que requer do sujeito um despojamento do orgulho, da vaidade e do egoísmo. Nesse contexto, o encanto e a magia não se exprimem no presente, mas na entrega, no cuidado na disposição do servir. Segundo Gubert:

Esta forma de reconhecimento, que se estabelece na dinâmica da troca de dons, se aproxima da ágape devido ao caráter de generosidade inerente ao dom. O contra dom, por sua vez, é marcado pela gratidão. É no gesto de receber e na gratidão que motiva a retribuição, que está a garantia do reconhecimento mútuo, pois esta maneira de retribuir se difere e se desvincula da reciprocidade imediata da lógica das trocas mercantis. A generosidade do dom não tem preço, pois reconhece o valor da pessoa do outro. A gratidão do contra dom não tem um prazo estipulado para a retribuição, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua, na qual se reconhece e se preserva o caráter insubstituível do outro. (GUBERT, 2013, p.282).

Dessa maneira, o contra dom parece sair da lógica da obrigação e passa para a lógica do reconhecimento mútuo guiado pela força da ágape, a força mediadora das relações, que vamos nos deter no próximo tópico dessa pesquisa.

2.5 A luta pelo reconhecimento e o amor

Na primeira parte do terceiro estudo, “prevalece a hipótese do *Anerkennung* (conhecimento) hegeliano” (RICOEUR, 2006, p. 165) de dar uma resposta ao desafio que Hobbes “lançou ao pensamento ocidental no plano político” (RICOEUR, 2006, p. 165). De acordo com Gubert (2020), tanto Hobbes quanto Hegel e Honneth enfrentaram – com motivações distintas – a temática do reconhecimento recíproco. Esses filósofos desenvolveram a temática do reconhecimento recíproco pela ótica da negatividade.

Quanto a Ricoeur, ele pensa o reconhecimento pela lógica da mediação e essa concepção possibilitará apresentar, mesmo que de forma simbólica, a experiência do reconhecimento mútuo com base no modelo do dom cerimonial recíproco positivo (RICOEUR, 2006, p. 165). Rompendo com a prevalência do estado de natureza que leva

os homens com “medo da morte violenta cederem os seus direitos.” Em convergência a essa concepção, Gubert expressa:

Em virtude disso, movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, evidentemente, a morte violenta, os indivíduos renunciam a todos os seus direitos unilateralmente – com a condição de que a renúncia seja recíproca – e se submetem a um contrato que institui o Estado (GURBET, in CARNEIRO, SOUSA, BRITO, 2020, p.158).

O filósofo francês considera uma arbitrariedade ceder os direitos ao governante que age com a aparência de reciprocidade e de “liberdade” sendo que o verdadeiro interesse desse governante é a vontade de manter o poder. (RICOEUR, 2006, p.185). Assim, movidos pelas “paixões primitivas” e coagidos pelo medo da morte violenta, os homens se reconhecem como iguais a qualquer outro no plano passional e são conduzidos pelo egoísmo a se eliminarem ou a sujeitarem-se um ao outro. Conforme Ricoeur:

São as paixões primitivas que juntas caracterizam o estado de natureza como guerra de todos contra todos, sendo a competição, a desconfiança, a glória. A primeira leva os homens atacar pelo lucro, a segunda pela segurança e a terceira pela reputação (RICOEUR, 2006, p. 179).

O homem, no anseio de poder, deixa-se levar pela ganância ao atacar os seus semelhantes visando o lucro e a posse e destruindo todas as formas de vida. Dessa maneira, provoca-se o medo associado à desconfiança o qual leva os indivíduos a cometer atos abomináveis “capazes de atacar-se e de matar-se uns aos outros”. Esses atos empobrecem a alma humana, e tornam os homens solitários e miseráveis (RICOEUR, 2006, p.180). A desconfiança do outro provoca sua aniquilação por antecipação e o desejo do poder somente percebe o outro como adversário. Nesse sentido, o orgulho, a vaidade e a desconfiança não permitem o reconhecimento.

Com o medo da morte, os homens abrem mão de suas liberdades se sujeitando a uma estrutura de negação, infelicidade e miséria. Na fala de Ricoeur (2006, p.180), o homem “encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda”. No desejo ilusório da glória, é constituído o princípio que rege o contrato que forma o Estado, no qual o soberano detém todo poder. (RICOEUR, 2006, p.182).

Ricoeur (2006) elucida o pensamento hobbesiano que está situado no plano negativo de reconhecimento visto como um desafio e parte do sentido do *Anerkennung* (reconhecimento) hegeliano o qual “procede do pólo do negativo rumo ao pólo positivo,

do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (RICOEUR, 2006, p. 188). Nas palavras de Saldanha:

Na verdade, [...] 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 (SALDANHA, 2010, p. 176).

Dessa maneira, em última instância, Ricoeur aponta a ágape como um horizonte, um ponto de equilíbrio no qual os homens podem ter como um ideal a seguir. Conforme Ricoeur (2006, p.188), na busca de justificar o poder absoluto do estado, Hobbes¹⁹ acentua a negatividade humana para que possam ceder seus direitos em prol do grande artifício que é o Leviatã. Hegel²⁰ inverte a ordem, substituindo o conceito de artifício por “vida ética”. Desse modo, em Hegel, permanecerá a ameaça do negativo que oscila entre “injustiça e reconhecimento” praticado na forma institucional do “amor, direito e o Estado”. Ricoeur, seguindo a trilha de Honneth na reatualizações do tema hegeliano de *Anerkennung*, desenvolve os conceitos de amor, direito, e estima social.

A instituição familiar é o primeiro núcleo de reconhecimento no qual as pessoas buscam ser reconhecida pelos que os amam, mantendo os laços afetivos para assim fortalecer as relações mais próximas dos amigos e familiares. Nesse nível, conforme Ricoeur (2006), “o reconhecimento é recíproco no qual os sujeitos se confirmam mutuamente em suas necessidades concretas”. No entanto, são seres necessitados e

¹⁹ O estado de natureza de Hobbes se configura pelo direito outorgado pelo próprio indivíduo. Por meio da consciência, o indivíduo adere às leis do soberano em vista da conservação de sua vida, sendo, na verdade, a questão fundamental na filosofia de Hobbes, porque o indivíduo se obriga a ceder o seu “direito de natureza” em ser o próprio juiz, porque é uma maneira de evitar à guerra e viver seguro, tendo em vista a preservação da vida. É importante frisar que a noção de justiça não existe no estado de natureza. Para Hobbes, justiça é o cumprimento dos contratos, e isso somente é possível no estado civil. Também não existe a obrigação efetiva no estado de natureza. Existem as leis naturais, mas elas não obrigam a ações externas, não obrigam efetivamente (Capítulo XV do Leviatã) *apud* CORÁ; NASCIMENTO, Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo Revista de *Ciências Humanas*, Florianópolis, Volume 45, Número 2, p. 407- 423, Outubro de 2011.

²⁰ Hegel tomará como ponto de partida as experiências negativas do desprezo (*Missachtung*), pois, segundo ele, é através delas que descobrimos nosso próprio desejo de ser reconhecido. Tal desejo, então, não nasce das experiências do medo, da guerra ou da insegurança, tal como queria Hobbes, mas da insatisfação ou infelicidade humana, frutos da ausência de reconhecimento mútuo; tampouco tem origem num meio natural, como sugeria o beligerante estado de natureza hobbesiano, mas num ambiente de reciprocidade social. Se a política moderna explicava a organização da sociedade com base na noção de contrato social, firmado entre indivíduos que calculam as vantagens de sair de um natural estado de guerra geral, Hegel entende que o processo de socialização do indivíduo desde o início já está ligado a obrigações intersubjetivas, decorrentes da vida ética NASCIMENTO, Cláudio Reichert do E ROSSATO, Noeli Dutra. Reconhecimento Simbólico e Dom *ethic@* - *Florianópolis v. 9, n. 2 p. 347 - 356 Dez (2010 p.248-249).*

buscam suprir suas carências, o que para Ricoeur é a fórmula hegeliana.²¹ Ao considerar a família como a célula base da identidade do indivíduo, “lugar para a educação”, Ricoeur (2006, p.189) assinala que se aprende sobre o que é justo e injusto mantendo a correlação originária de si com o outro. Prada (2017, p.105) contrasta que:

[...] a família é um cenário incompleto porque nela não existem²² conflitos que obriguem a seus membros refletir sobre as normas, globais e gerais para a regulamentação do tratamento social, que está na base da concepção de si mesmo como pessoa dotada de direitos intersubjetivamente reconhecidos. Exatamente quando a esfera familiar é expandida os conflitos de propriedade aparecem, o objetivo dos quais vemos advir a questão do reconhecimento recíproco - v. gr., na apropriação de terras há um processo de exclusão do outro que não é o proprietário. Hegel nota que o sentimento que a apropriação gera nos despossuídos ou excluídos não é o medo, o de se sentir ameaçado na própria existência, senão de ser ignorado pelo outro social. (PRADA, 2017, p.105).

Posto isso, conforme Ricoeur, Honneth (2006, p.203) recorre à teoria psicanalítica freudiana e de seus sucessores para justificar a forma conflituosa do menosprezo vinculado a mãe-filhos no processo de desligamento da criança dos seus familiares. De acordo com Gubert (2012), “é o sentimento de abandono que possibilita à criança desenvolver duas capacidades, a de confiança e a de solidão – ou isolamento”.

Conforme Ricoeur (2006, p.205), a exclusão e o menosprezo ferem quando são praticados por parte das pessoas que são amadas, pois são o que “destroem a confiança elementar que uma pessoa tem em si mesmo” esse é o nível do pré-jurídico, consagrado ao campo afetivo investido na passagem do amor para o direito, pois os indivíduos são o amor. Prada assinala,

²¹ Hegel começa descrevendo o processo de estabelecimento das primeiras relações sociais como um processo de afastamento dos sujeitos das determinações naturais; esse aumento de "individualidade" se efetua através de duas etapas de reconhecimento recíproco, cujas diferenças se medem pelas dimensões da identidade pessoal que encontram aí uma confirmação prática. Na relação de "pais e filhos", uma relação de "ação recíproca universal e de formação dos homens", os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes; o elemento da personalidade individual que encontra reconhecimento por parte do outro é o "sentimento prático", ou seja, a dependência do indivíduo relativa as dedicações e aos bens necessários para a vida. No entanto, o "trabalho" da educação, que para Hegel constitui a determinação interna da família, dirige-se a formação da "negatividade interna" e da independência do filho, de sorte que seu resultado deve ser a "superação" daquela "unificação do sentimento. (HONNETH, 2003, p,49).

²² Ahora bien, la familia es un escenario incompleto porque en ella no existen conflictos que fueren a sus miembros «a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social», que es la base de la concepción de sí mismo como «persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos». Justamente cuando se amplía la esfera familiar aparecen los conflictos por la propiedad, a propósito de los cuales vemos advenir nuevamente el tema del reconocimiento recíproco —v. gr., en la apropiación de tierras hay un proceso de exclusión del otro que no es propietario. Hegel se fija en que el sentimiento que genera la apropiación en el desposeído o en el excluido no es el del miedo, el de sentirse amenazado en la propia existencia, sino «el de ser ignorado por el otro social». Prada Londoño, Manuel Alejandro
Entre *disimetría y reciprocidad*. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur (2017, p,105).

a importância que cobre este primeiro reconhecimento, pelo menos da perspectiva de Honneth que Ricoeur subscreve, pois é no amor, que o ser humano percebe pela primeira vez o seu valor de ser pleno, afirma-se como si mesmo e antecipa o que se tornaria uma unidade maior que o casal ou família que constitui a unidade da comunidade ética (PRADA, 2017, p.105).²³

No tocante ao segundo modelo de reconhecimento, ele se estabelece no plano jurídico e está amplamente baseado no respeito que possui pretensões universais, excedendo os laços efetivos. Conforme Ricoeur (2006, p.211), “não poderemos nos compreender como portadores de direitos se não tivermos ao mesmo tempo conhecimento das obrigações normativas às quais estamos vinculados em relação a outrem”. Em corroboração, Gubert (2012) diz que o “nível jurídico implica num movimento simultâneo, em que, por meio da norma, o indivíduo se torna portadores de direitos e deveres”. No pensamento de Gubert,

Ricoeur concorda com Honneth e distingue três tipos de direitos que têm relação com o reconhecimento no plano jurídico; são os direitos civis, políticos e sociais. Os direitos civis são os que objetivam proteger a vida, a liberdade e a propriedade de cada um. Os direitos políticos asseguram a participação dos indivíduos nos processos de formação e de organização da vontade pública. Os direitos sociais são os que deveriam garantir que cada um receba uma parte equitativa na distribuição dos bens. (GUBERT, 2020, p.169).

Para Ricoeur, (2006) houve uma ampliação da esfera dos direitos subjetivos, civis, políticos e sociais o qual pode ser considerado um avanço. No entanto, de acordo com o filósofo, o direito social ainda precisa ser revisto. Esse, por sua vez, remete ao terceiro tipo de reconhecimento defendido por Honneth. Em sua concepção, a negação desse direito fere a identidade do sujeito. (RICOEUR, 2006, p.215).

Com base no pensamento de Ricoeur (2006, p. 194), a justiça em forma de governo deve proporcionar a mutualidade que leva a reconhecer os direitos da posse do outro na forma contratual e de instituições que se empenham para o reconhecimento dos direitos subjetivos, situando-se, nesse âmbito, o reconhecimento mútuo, coletivo por excelência. Nas palavras do filósofo, o desrespeito a esses direitos desperta nos homens o desejo de luta, o desprezo por parte das instituições sociais e a desvalorização do sujeito, o que acarreta a indignação.

²³ la importancia que reviste este primer reconocimiento, al menos desde la perspectiva de Honneth que suscribe Ricoeur, pues en el amor el ser humano percibe por primera vez su valor como un yo pleno, se afirma como *si mismo* y anticipa lo que llegaría a ser una unidad mayor a la pareja o la familia que es la unidad de la comunidad ética (PRADA, 2017, p.105).

A experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimento de exclusão, de alienação, de pressão e a indignação que deles provém pode dar as lutas sociais a forma da guerra, que se trate de guerra revolução, de guerra libertação, de guerra de descolonização (RICOEUR, 2006, p.215).

Ricoeur (2006, p.214-215) observa que as lutas serão intermináveis, enquanto permanecerem as estruturas sociais de exclusão e humilhação resultantes da falta dos bens elementares que os sujeitos reivindicarão. Citando Axel Honneth, ele afirma: “Aquilo que é chamado de dignidade humana não pode ser nada mais que a capacidade reconhecida de reivindicar um direito”. Ricoeur reitera,

O ponto mais sensível da indignação diz respeito ao contraste insuportável, “atribuição igual de direitos e a distribuição desigual de bens” em sociedades como a nossa, que parecem condenadas a pagar o preço de um aumento sensível e das desigualdades pelo progresso em termos de produtividade em todos os domínios (RICOEUR, 2006, p.213).

Segundo Corá (2013), Ricoeur aponta a ineficácia de um sistema que estabelece os direitos de igualdade perante a justiça e à lei, apesar de que essas condições não existam quando submetidas a condições severas de sobrevivência. Nesse mesmo contexto, a produção de riqueza leva à escassez de bens para a maioria e diante de tamanha desigualdade o sujeito luta para tentar remanescer.

Não obstante, a indignação pode tanto desarmar como mobilizar. Ao despertar esse sentimento pela busca de reconhecimento, pode-se gerar tanto a coragem para lutar quanto a melancolia que enclausura o sujeito oprimido pelo sistema social e por si próprio. Revela-se, com esse contorno, as formas de reconhecimento retratadas pelo lado trágico da vida ao deixarem as “marcas na carne”.

Desse ponto de vista, a ideia de responsabilidade extrai uma de suas significações dessa passagem da humilhação, experimentada como lesão do respeito de si, passando pela indignação como resposta moral a esse ataque, para a vontade de participação no processo de ampliação da esfera dos direitos subjetivos. (RICOEUR, 2006, p. 214).

No pensamento de Gubert (2020, p.170), Ricoeur entende que o movimento de saída das lutas é abandonar os conflitos e “investiga acerca da possibilidade do reconhecimento que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, ademais, não seja marcada pela negatividade da luta”. É necessário o abandono do orgulho para valorização das singularidades se deslocando para outro polo centrado apenas nos indivíduos, sobretudo, visando o bem social

relacionado à palavra mutualidade, em grego grafada *Allelon*, que traduz a maneira de se falar de reciprocidade, por "uns e outros" ou, mais resumidamente, "um e outro" (RICOEUR, 2006, p. 164).

Na mutualidade, deve-se procurar compreender as diferenças e as singularidades precisam ser valorizadas para superar o estado de natureza. Podemos confirmar nos termos seguintes: “O espírito efetivo aqui passa da faculdade para a ação” (RICOEUR, 2006, p.198). Acrescenta-se à matiz do reconhecimento do outro, além do materialismo, valorizar o indivíduo pelo simples motivo da sua existência, o ser que está aí desprovido dos seus direitos, respeito e de amor.

Acompanhando o pensamento de Nascimento e Rossatto (2010, p.351) esclarece que as discrepâncias sociais causam o desprezo, a humilhação, sendo o resultado da estima social ferida pois na prática há um grande contraste entre os princípios formais da igualdade, assumida na esfera pessoal e jurídica como direitos de todos e a fragilidade das relações humanas principalmente em torno da propriedade pode suscita a ruptura do contrato que leva a prática de crimes (GUBERT, 2020, p.164).

O filósofo francês traz a reflexão para a vida prática relacionando-a com o viver, “onde o mesmo homem sofredor que reconhece a si mesmo agindo” (RICOEUR, 2006, p.96). É o reconhecimento da responsabilidade o peso que a vida impõe, independentemente do que o sujeito acredita. Ricoeur é um filósofo que traz para o pódio do debate filosófico as mazelas que assolam o humano e que faz pensar em encontrar soluções partindo para a ação. Dosse esclarece que sua abordagem pressiona aos limites extremos as posições em situação conflitual, até que elas se choquem com um horizonte aporético (DOSSE, 2017, p. 20).

2.6 A ágape como manifestação mútua e transcendental da ação ética

Após a exposição dos pensamentos de Hegel a Hobbes, Ricoeur observa que as lutas são intermináveis e propõe uma maneira de intermediar os conflitos, o qual o autor denomina “estado de paz”. Nesse sentido, Ricoeur (2006, p.231) elege a ágape como núcleo do reconhecimento mútuo. Ainda que não seja uma solução definitiva, é uma maneira de reflexão e apresenta no sentido dos antigos (SALDANHA, 2013, p.328).

Considerando a filia ou amizade em sentido aristotélico, eros, entendido no sentido platônico 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 mútuas 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 generosidade.

Para Ricoeur (2006, p.236), a “ágape possui um olhar em favor do homem que visto; o valor incomensurável dos seres torna a reciprocidade infinita de ambos os lados”. A ágape é manifestada na ação de dar e receber para que o dom e o contra dom não se tornem um círculo vicioso, o qual levará a sociedade e o indivíduo à corrupção. A ágape, quando é presente no ato de dar, quebra o vício, uma vez que a doação sem pretensões é uma elevação e sublimação do Espírito. Segundo o pensamento de Nascimento e Rossatto, (2010, p.350), afirmam que “Ricoeur destaca com Honneth os três níveis da dialética entre desprezo e reconhecimento presentes na obra de Hegel em Jena. Os níveis dos afetos, o jurídico e o social. O filósofo francês dá especial atenção ao primeiro e ao último destes níveis, o pré e o pós jurídico”. Ricoeur (2006) assinala o amor como um laço efetivo e forte que vai desde ao amor manifestado entre os amantes ao amor da amizade.

Conforme o filósofo francês, “falar do amor é fácil demais ou difícil demais”. Nesse sentido, para não correr o risco de cair na exaltação ou nas platitudes emocionais, o filósofo busca a mediação entre amor e justiça (RICOEUR, 2019, p.3). Desse modo, para não ceder ao sentimentalismo, Ricoeur menciona o amor como uma desproporção que se encontra em outra ordem, a saber, no discurso do louvor, do júbilo um nível mais elevado, o que faz parecer estranho ou até bizarro. (RICOEUR, 2019, p.6).

No discurso do amor, Ricoeur (2019, p.6) considera três características: o louvor, a obrigação e a metaforização. Vamos nos deter nestas três indicações dada pelo filósofo. “No louvor o homem se rejubila”; o louvor é a alegria de ver as realizações, a concretização do bem à vida comparada ao hino de glorificação tecida por Paulo sobre o amor no primeiro epístola em Coríntios.

A segunda estranheza do discurso do amor, de acordo com o filósofo francês, é a forma imperativa, na qual o mandamento é apresentado. Em se tratando de obrigação, ele compara a forma do mandamento “amarás o Senhor teu Deus e o próximo como a ti mesmo”, à forma moral Kantiana.²⁴ No pensamento de Ricoeur (2019, p.8-9), o

²⁴ Kant afasta a dificuldade distinguindo o amor “prático”, que nada mais é que o respeito às pessoas como fins em si, do amor “patológico”, que não tem lugar na esfera da moralidade.(RICOEUR, 2019, p.8).

imperativo está no estatuto do mandamento, não no estatuto do amor. O filósofo acrescenta:

É preciso relacionar o uso desviante do imperativo com as formas de discurso evocadas anteriormente – louvor, hino, benção, [...]e assim ousar falar de um uso poético do imperativo. Esse uso também tem suas conotações no vasto leque das expressões que se estendem do convite amoroso, passando pela suplicação premente, pelo chamamento, até o mandamento brutal acompanhado da ameaça de punição. É em virtude do parentesco entre o mandamento de ama-me! E o canto de louvor que o mandamento de amor se revela irreduzível, em seu teor ético, ao imperativo moral, legitimamente igualado por Kant à obrigação, ao dever, por referência à recalculância das inclinações humana. (RICOEUR, 2019, p.11).

Nesses termos, compreende-se que o amor é a estranheza necessária para a dialética da vida que passa do nível da moral para a metaforização e vice e versa, esse “dinamismo graças ao qual ele se torna capaz de mobilizar uma variedade de afetos” que corresponde ao plano da linguagem em forma de uma espiral ascendente e descendente²⁵ que oscila entre prazer e dor, regozijo e padecimento, satisfação e descontentamento (RICOEUR, 2019, p.12). O percurso feito pelo filósofo nos leva à mediação da ágape que como um farol aponta o caminho a seguir, não permanecendo no Júbilo e nem nas diversas concepções da metaforização, mas direciona o sujeito para a reta ação. De acordo com Ricoeur (2019), “é a ação que o amor e justiça se dirigem, cada um a seu modo, é a ação que ambos reivindicam”.

Ricoeur (2019, p. 31) mantém uma dialética entre o amor e a justiça, por acreditar nas capacidades humanas de tecerem relações sem violência. Dessa maneira, ele analisa se é possível o amor interferir na justiça para que lentamente “a poética do amor refigura as práticas prosaicas e institucionais da justiça”. Embora seus argumentos

²⁵ O ponto essencial é o seguinte: o amor é um ato positivo, no sentido que é um movimento que passa de um valor inferior a um valor superior, pelo que o valor superior do objeto ou da pessoa eclode subitamente acima de nós, enquanto o ódio se move na direção oposta. Ou ainda: O amor é esse movimento intencional graças ao qual, partindo do valor dado de um objeto, seu valor mais alto é visualizado. É desse modo que o amor não é simplesmente uma reação a um valor já experimentado, mas uma exaltação, um realce do valor. Ele cria, enquanto o ódio destrói. O amor aumenta o valor daquilo que ele apreende. O amor ajuda seu objeto a se tornar mais alto do que é em termos de valor. Ele proporciona a emergência contínua de valores cada vez mais elevados no objeto-exatamente como se ele se irradiasse do objeto de seu acordo sem nenhuma espécie de coação (inclusive de desejo) de parte do amante. A expressão adequada é exaltação de valores. Esta não exclui que o amor se dirija às coisas tais como são. Porque as coisas têm de se tornar o que são. O amor acompanha esse devir. Terminemos com esta citação: O amor é movimento em que todo objeto individual concreto que possui valor alcança o valor mais alto compatível com sua natureza a sua vocação ideal, em que atinge nesse valor o estado ideal de valor intrínseco à sua natureza. Corolário importante: O amor se aplica em geral ao leque inteiro dos objetos do domínio do valor. Esse corolário nos aproxima do nosso problema do vínculo analógico entre afetos distintos (RICOEUR, 2019, p.14).

sejam distintos, ambas estão superpostas na regra de ouro e para evitar que a justiça não aja na sutileza do utilitarismo ela é “guardada pela poética do amor”.

Dito isso, o filósofo entende que não há uma “supressão” da justiça pela lógica do amor e por sua vez pressupõe um “equilíbrio refletido”. Ele esclarece: “Ela faz, no entanto, da justiça o meio necessário do amor; precisamente por ser supra moral, o amor não entra na esfera prática e ética, a não ser sob a égide da justiça” (RICOEUR, 2019, p.32).

No pensamento de Saldanha (2009, p.329), para que a ágape possa se manifestar, é preciso que o homem da ágape presente no primeiro dom mantenha o diálogo com o homem da justiça, a saber, o do contra-dom “prontos para 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.”

Desse modo, o amor é um constitutivo antropológico da capacidade humana manifestada nas estruturas familiares que, conforme Ricoeur (2006), Hegel discernirá os primeiros traços de reconhecimento para assim configurar os direitos civis “no plano jurídico no acesso à posse legal dos bens materiais, em suma na forma contratual da troca” (RICOEUR, 2006, p.211). Para o filósofo francês, o teor das lutas neste tipo de reconhecimento dá-se na ruptura do contrato. Sendo assim, segundo Nascimento e Rossatto (2010), Ricoeur observa que Hegel traz em sua proposta a via do reconhecimento negativo, o que causa reivindicações sem fim. Por essa razão, o filósofo francês defende a ideia que a luta por reconhecimento deve ser procurada nas experiências pacificadoras de reconhecimento mútuo. (RICOEUR, 2006, p.233).

Ainda de acordo com Ricoeur, a ágape se opõe a qualquer comparação, de modo que as disputas são suspensas sem julgamento. Isso é explicado no fato de que a linguagem da ágape não leva em consideração as ofensas, simplesmente deixa-las ir; ao contrário do discurso da justiça, a ágape proclama-se em um hino à caridade e à glorificação do amor enquanto a justiça argumenta, toma decisões e equaliza. Ricoeur (2006, p.237-238) não reduz a justiça à aparelhagem judiciária, porém a eleva a um ideal de justiça no qual tanto a ágape quanto a justiça remetem ao mesmo mundo da ação. De acordo com Ricoeur (2006, p.197), “o reconhecimento igualiza o que a ofensa tornou desigual”.

Para Corá (2010), “não é possível falar em sociedade sem falar em solidariedade. Diante disso, e pautada no amor, a estima de si impulsiona o sujeito a ir ao encontro do outro”. O reconhecer-se na outra passa pelo domínio das próprias limitações;

quando o sujeito domina e reconhece em si as virtudes para ver ou reconhecer no outro as suas potencialidades, é gerado assim o respeito e a convivência em instituições justas mediadas pela alteridade. Nas palavras de Jesus (2018, p.28), o desejo de uma vida boa deixa de ser voltado somente para si mesmo e exige que seja estendido à alteridade.

A alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (in/mim e a partir de aus). Mim, mas é precisamente como outro que o estranho é constituído como ego para si mesmo, isto é, como sujeito capaz de perceber a mim mesmo como pertencendo ao mundo de sua experiência (RICOEUR, 2006, p.169).

A flexibilidade em direção ao outro e necessidade de viver bem em comunidades justas com respeito e a compreensão do outro, levando-se em consideração as diferenças e limitações da vida sai da subjetividade e permeia pelo campo da vida prática. De acordo com o pensamento de Jesus:

“O desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas” pode ser considerado uma síntese da Filosofia prática de Ricoeur. Nesta epígrafe que serve tanto como ponto de partida quanto para ponto de chegada de sua filosofia prática encontramos explicitamente implicações ética, morais, políticas e jurídicas. Dito isso, cabe dizer também, que a filosofia moral ricoeuriana somente pode ser adequadamente compreendida se levar em conta as íntimas imbricações tão bem entrelaçadas entre essas diversas dimensões do agir humano. A ideia de uma fundamentação em separado, ou mesmo de uma fundamentação última, para a moral, para a política e para o direito não possui lugar no pensamento ricoeuriano. (JESUS, 2018, p. 112-113).

Contudo, o reconhecer mutuamente é essa disposição para a flexibilidade, compreensão e acima de tudo manter o diálogo como forma de intermediar as diferenças, elevando o Espírito ao encontro do eu que se apresenta no outro. O Espírito que se encontra no outro permanece fundamentalmente uma relação de si consigo mesmo (RICOEUR, 2006, p. 195).

Conforme Ricoeur (2006, p.197), o reconhecimento dá-se entre “um e outro”, sendo essa uma necessidade do homem que é reconhecedor e deseja ser conhecido na ideia de um e outro no termo da reciprocidade. À medida que nos reconhecemos no outro, o outro não deixa de ser ele mesmo uma vez que suas particularidades existem e isso o faz ser singular. Para que as singularidades sejam respeitadas torna-se necessário uma renovação, e de acordo com Prada,

[...] assim como a consolidação e a melhoria dos direitos e das instituições e abertura a projetos de vida aceitáveis como dignos de estima e respeito são formas concretas e finitas de realizar o desejo de infinito. Além disso, cada vez que nossas ações se encaminham para a realização da liberdade, justiça,

solidariedade, o respeito, ajuda mútua, ágape, dom, gratidão, realizamos nosso desejo de infinito de acordo com as possibilidades de felicidade, ou seja: neste caso particular, com esta ou aquela pessoa específica, com este ou aquele grupo. Finalmente, a incomensurabilidade entre si mesmo e os outros declara a infinitude graças ao qual as relações humanas são possíveis como abertura mútua e não como fechamento em algum tipo de Totalidade. (PRADA, 2017, p.71).²⁶

Para Ricoeur (2006, p.246), essa relação alcança outra dimensão de generosidade, respeito e gratuidade e é o que eleva o reconhecimento do sujeito ético à dimensão simbólica da ágape de forma a perpassar os limites das regras e as barreiras do mercantilismo.

É o ágape quem ajuda o sujeito padecente a manter as relações nos casos difíceis e estabelece a mutualidade e a benevolência. “O ágape dá um passo na direção da justiça assumindo a forma verbal do mandamento, Amarás” (RICOEUR, 2006, p. 236-237). Na passagem do amor à justiça, Ricoeur propõe deixar de reserva o amor para a mutualidade e a justiça para a reciprocidade. Na obra “Alteridade e Reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur” publicada em 2013, Gubert (2020) estabelece a diferença entre os termos reciprocidade e mutualidade, sendo que a reciprocidade possui ligação com as trocas justas e a mutualidade possui ligações com a dimensão ética do amor sem reserva que não busca recompensas. Em anuência, Corá reconhece que:

Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal. Eis, portanto, a maneira correta de deliberar e de fazer com que as instituições conduzam as pessoas num caminho correto. Somente com essa razão se poderá chegar a uma justiça que possua por base a igualdade entre os seres (CORÁ, 2010, p.204).

Para Ricoeur (2006, p. 236), o ágape possui um olhar favorável ao homem. O valor incomensurável dos seres torna a reciprocidade infinita de ambos os lados e Saldanha (2009, p.173) entende que a gratidão é o “conceito a partir do qual se pode, com clareza quebrar as fronteiras” para que o amor ágape se manifesta na ação de dar e receber. Acompanhando o pensamento de Jesus, observa-se:

²⁶ Así como la consolidación y mejora del derecho y de las instituciones y la apertura a proyectos de vida aceptables como dignos de estima y respeto son formas concretas, *finitas*, de realizar el Deseo de *infinito*. Además, cada vez que nuestras acciones se encaminan a la realización de la libertad, la justicia, la solidaridad, el respeto, la ayuda mutua, el ágape, el don, la gratitud, realizamos nuestro Deseo de infinito de acuerdo con las posibilidades de la dicha, es decir: en *este* caso particular, con *esta* o aquella persona concreta, con *este* o aquel grupo. Por último, la inconmensurabilidad entre uno mismo y los otros declara la infinitud gracias a la cual las relaciones humanas son posibles como apertura mutua y no como cierre en algún tipo de Totalidad (PRADA, 2017, p.71).

O ágape, ao ignorar a equivalência, a comparação e o cálculo nutrir a paz, à medida que interrompe por completo a disputa ao quebrar a cadeia de reciprocidade, parece estar credenciada, ainda que com ressalvas, como um possível critério dos estados de paz [...] Ou seja, se por um lado, a ágape, a princípio dificulta pensar a mutualidade, por outro ela interrompe por completo a cadeia de violência que impossibilitaria um estado de paz no qual o dom, por assim dizer, poderia ser vislumbrada em sua pureza[...]Na *ágape* a relação interpessoal busca aparentemente a equivalência, mas uma equivalência diferente uma vez que é isenta de julgamentos, de cálculos e de medidas. (JESUS, 2018, p.139).

Saldanha (2009, p. 169) lança o seguinte questionamento: será que a ágape, no seu estatuto puro de generosidade, é real? Ou será um ideal apenas parcialmente realizável? Ou ainda, não será ele apenas uma utopia, um ideal irrealizável, ou mesmo uma ilusão e um engano? Recorremos ao próprio Ricoeur (2019, p.33), que nos dá a seguinte resposta:

Podemos então afirmar de boa-fé e com a consciência tranquila que o projeto para exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos –código penal e código de justiça social-constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil interminável. (RICOEUR, 2019, p.33).

Com base na compreensão de Saldanha (2009, p.175), o estatuto da ágape e o gesto solene do perdão em seu caráter supramoral não podem fazer instituições. Mesmo assim, enaltecem a festa do reconhecimento mútuo manifestado na forma simbólica do dom cerimonial, que “desencadeia uma onda de irradiação e de irrigação que, discretamente, contribui para um avanço da história em direção aos estados de paz”. Com isso, não significa dizer que encerram os conflitos, uma vez que os equívocos são inerentes às ambiguidades de um mundo da vida inacabado e aberto (RICOEUR, 2006, p. 267).

CAPITULO III

3 O perdão como constitutivo hermenêutico no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético.

Por considerar que a ágape é um horizonte de possibilidades para alcançar um estado de paz e apaziguar as lutas incansáveis por reconhecimento, o filósofo francês defende que além das capacidades constitutivas do homem capaz (poder falar, poder fazer, poder narrar e imputar-se), ainda é necessário desenvolver as faculdades do dom e do perdão como gesto concreto de manifestação do amor.

Segundo o pensamento ricoeuriano, o dom é uma dádiva que quebra a lógica da reciprocidade e se estabelece como a lógica da superabundância de não querer retribuição, porque o perdão aproxima-se do dom sobretudo quando o gesto do perdão é livre sem imposição política. O ato de perdoar o inimigo é, segundo o filósofo, um gesto de liberdade que apazigua as feridas deixadas na memória e possibilita que o sujeito siga em frente. Assim como o filósofo que considera o perdão difícil (tanto no ato de pedir quanto dar e conceituar), vamos neste capítulo verificar os constituintes hermenêuticos no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético que se revela nas pluralidades sem deixar sua singularidade de ser onde os quais manifestam na memória pessoal e coletiva o desejo de uma vida boa nas instituições justas.

Esses conceitos serão analisados como sedimentação do sujeito e serão investigados na obra *A memória, a história, o esquecimento*. Segundo o filósofo francês, a memória é o lugar das lembranças e o cumprimento de uma promessa e é a manutenção da fidelidade à “palavra dada”. Ela é o fio condutor dos constitutivos do sujeito pois, através dela, é que se torna possível qualquer forma de reconhecimento seja pessoal como o reconhecimento das próprias capacidades, seja coletivo como pertencente a uma comunidade na qual através dessa se aprende as regras éticas morais.

É também por intermédio da memória que é possível se pensar, ponderar e conceder ou não o perdão. O perdão, por sua vez, é a maneira de interromper a ofensa, reconhecer a falta e restituir o que foi negado. Dessa maneira, ele “apazigua” as feridas

individuais e coletivas que estão alicerçadas nas lembranças e possibilita o “estado de paz” dando o direito de o sujeito prosseguir e recomeçar a partir do ato de perdoar. No entanto, consoante Paul Ricoeur, o ato de perdoar é difícil, visto que reconhecer a falta é um processo de desprendimento egoíco no qual existe o risco de ouvir “não te perdo”.

O filósofo francês coloca o perdão no centro da memória como um constitutivo que pode agir como um processo de cura das memórias, sejam pessoais ou coletivas. Aliviando as feridas traumáticas sofridas pela violência do pós-guerra, neste contexto, a memória tem uma ampliação que favorece a “dialética entre passado, presente e futuro tanto das pessoas como das comunidades” (RICOEUR, 2005, p.2). Ricoeur continua com suas perguntas “de que se lembra?” e “de quem é a memória?”. Segundo ele, a memória é o constitutivo basilar de sedimentação do sujeito. É através da “memória lembrança que se chega o ‘que’ dos atos e ao ‘quem’ da potência de agir” (RICOEUR, 2007, p.468).

Nesta perspectiva de ação, a capacidade de manifestação social é o lugar das trocas de práticas sociais. Nesse sentido, é também através da atuação que ocorre a transição do indivíduo para o coletivo. Segundo filósofo, o sentido de reconhecimento é ampliado e as capacidades não são mais atestadas, porém "reivindicadas pela coletividade e submetidas à apreciação e aprovação pública" (RICOEUR, 2006, p.147).

Para isso, vamos verificar como o filósofo utiliza o conceito de perdão nas relações sociais tendo as instituições como mediação dessas relações. Ricoeur apresenta as situações que dão origem ao perdão nas instâncias sociais, ou seja, na "moral jurídica, política e social". É possível ter o perdão em juízo? Ou será que o perdão ainda existe? Iniciaremos nossa investigação analisando o conceito de perdão na anistia que toca diretamente o sentido político e a "culpa" que Ricoeur, ancorado no pensamento de Karl Jaspers, contempla na instância do judiciário e da moralidade social. Como entendemos que o tema é profundo, não pretendemos esgotá-lo e sim seguir as indicações dadas pelo texto que nos leva a pensar. Seguindo "a trajetória do perdão", recordaremos a questão do dom desenvolvida no segundo capítulo deste trabalho, percorrendo a lógica do caminho indicado por Ricoeur, que faz uma analogia entre perdão e dom especialmente quando se trata de dar sem retribuição.

Devemos lembrar, neste caso, que perdão e dom são paradoxais, assim como é importante observar que para o filósofo a experiência do dom é referenciada a partir da experiência da tribo Maori na Nova Zelândia. Ricoeur a expressa nos seguintes termos: dar, receber, retribuir; Ricoeur permanece no primeiro ato, a doação, sem querer

retribuir. Este gesto, segundo Ricoeur, coloca o perdão na verticalidade da sabedoria sapiencial, que se distancia da linguagem do tribunal, "o perdão é de outra ordem", diz o filósofo.

Neste espírito sapiencial, direcionaremos nosso olhar investigativo para a questão dos vulneráveis que, com suas dores, clamam por ser reconhecidos. Segundo Marcelo (2020), Ricoeur não desenvolveu uma filosofia especificamente focada no social, porém, o diálogo com seus contemporâneos "levou Ricoeur a interpelar indiretamente interlocutores que se colocam explicitamente na tradição da filosofia social, como Axel Honneth e Jürgen Habermas. (MARCELO, 2020, p.83).

Assim, seguiremos o estudo das "capacidades e práticas sociais", no segundo estudo da obra "Percurso do Reconhecimento". Em vista do reconhecimento do sujeito, esta implicação nos leva às práticas sociais que nos chamam à ação, o que revela o sujeito ético em Paul Ricoeur.

3.1 Anistia uma vinculação institucional do perdão

Ricoeur introduz o tema da anistia referente ao esquecimento comandado, ou seja, um esquecimento imposto com o objetivo de anular a memória e privilegiar os vitoriosos. O filósofo francês questiona este tipo de esquecimento imposto por instituições na pessoa do "chefe de Estado", que seguindo as leis que regem a anistia, as coloca como uma forma de "perdão que vem da graça". (RICOEUR, 2007, p. 459).

O filósofo aponta os benefícios que vêm com a anistia, especialmente quando ela visa libertar para reparar os danos causados a saber: interromper a retaliação, "pôr um fim às desordens graves que afetam a paz civil - guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas nos regimes políticos" (RICOEUR, 2007, p.460). Entretanto, Ricoeur aponta os efeitos causados pelo esquecimento imposto pela anistia quando declara a proibição de falar sobre o passado. Como exemplo prático, Ricoeur recorda o modelo de anistia adotado na França com o Édito de Nantes promulgado por Henri IV. Com a promulgação do Édito, foi determinado o esquecimento total da tragédia ocorrida, qualquer cidadão que o mencionasse era severamente punido, a determinação era considerar "o caso como não ocorrido" (RICOEUR, 2007, p.461). O risco apontado por Ricoeur é o seguinte:

[...] o defeito dessa unidade imaginária não seria o de apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do

passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, de condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã? (RICOEUR, 2007, p.462).

Para Ricoeur, as pessoas têm o direito de conhecer e se expressar sobre as narrativas históricas e os traços deixados por elas para que, desta forma, as pessoas que usam sua imaginação possam vislumbrar novas possibilidades. De acordo com Ricoeur, esconder o passado é deixar o caminho aberto para uma possível reincidência, uma vez que a sociedade desconhece seu passado, inclusive aqueles que deixaram sua marca na memória coletiva. Ricoeur alude que o reconhecimento das faltas cometidas, ou finalmente sofridas, deve ser exposto a fim de educar. O filósofo diz: "Se uma forma de esquecimento pode então ser legitimamente evocada, não será um dever silenciar o mal, mas dizê-lo de uma forma apaziguadora, sem raiva". (RICOEUR, 2007, p. 462). Em corroboração, Saldanha afirma:

(...) é especialmente da amnistia que Ricoeur põe especial empenho em distinguir o perdão, considerando que aquela, verdadeira "caricatura do perdão", até pela proximidade não só fonética, mas sobretudo semântica que mantém com *amnésia*, se situa nos antípodas deste que, ao contrário dela, supõe e valoriza a memória. De facto a amnistia, ato que depende da instância política, em princípio do Parlamento, é uma espécie de esquecimento imposto, que em nome da necessidade de reconciliação nacional, consiste no apagamento não só das penas como dos próprios delitos. O perdão, por sua vez, gesto pessoal e não institucional que só a vítima, sem que seja um direito de quem o pede, pode conceder, mas também e com toda a legitimidade pode recusar, é o contrário do esquecimento. (SALDANHA, 2016, p.202-203).

Na definição de Saldanha, a dificuldade está em definir o perdão, pois para ele o perdão é um ato de liberdade, de reconhecimento, que difere dos modelos de perdão utilizados pelas anistias que decretam o esquecimento. Para mostrar um modelo de anistia que pode ser considerado um perdão, Ricoeur (2007, p.489-490) recorre à comissão realizada na África do Sul em 1996-1998, chamada "Verdade e Reconciliação", que "visava a reconciliação entre cidadãos inimigos, e a paz cívica". Isto, por sua vez, não tinha o propósito de punição, mas de reparação, para fazer um trabalho de memória, reconhecendo as vítimas e reparando os possíveis danos.

"Compreender e não vingar", segundo o texto este era o propósito da comissão acima mencionada, distanciando-se assim da lógica punitiva, já que seu propósito era "recolher testemunhos, consolar os ofendidos, indenizar as vítimas e amnistiar aqueles que confessaram ter cometido crimes políticos" (RICOEUR, 2007, p.490). O objetivo também não era perdoar, mas promover a reconciliação, uma vez que o perdão cabe à

vítima dá-lo ou não. Desta forma, Lythgoe (2017), nos apoia dizendo que para as vítimas "o benefício é inegável em termos totalmente terapêuticos, morais e políticos".

As famílias que lutaram no decorrer anos para saber, conseguiram expressar sua dor, e liberar seu ódio por seus agressores e diante de testemunhas (LYTHGOE, 2017, p.159-160).²⁷ Este acordo conciliável, de acordo com o pensamento ricoeuriano, é definido por K. Jaspers como culpabilidade política, que a partir de agora vamos averiguar, ainda que brevemente, a questão da culpabilidade. Ricoeur lança mão do conceito culpabilidade baseado no pensamento de Karl Jaspers, apropriando-se das definições de: 1) culpabilidade criminal. 2) culpabilidade política, 3) culpabilidade moral, 4) culpabilidade metafísica. (RICOEUR, 2017, p.476).

A culpabilidade criminal é considerada pelo filósofo francês como "imprescritível, irreparável"; nesta categoria, estão incluídos os crimes contra a humanidade. Ricoeur aponta como exemplo os julgamentos que foram realizados no século XX em Nuremberg, Tóquio, Buenos Aires, Paris e Lyon. Nesses julgamentos, "definiram os crimes contra a humanidade distintos dos crimes de guerra". O crime de genocídio não está prescrito; para esses tipos de crimes os tribunais são responsáveis por decidir a pena, "deve ser feita justiça", diz Ricoeur, e ele acrescenta: "não se pode substituir a justiça pela graça". "O perdão significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida às custas da lei e, ainda mais, das vítimas". Ainda de acordo com o filósofo, "este tipo de crime é imperdoável é irremediável". (RICOEUR, 2007, p.479). O termo imperdoável é o que chama a atenção da Ricoeur para a questão do perdão. Embora Ricoeur seja a favor da aplicação da lei, ele é enfático quanto à separação do sujeito de sua má ação, pois segundo Ricoeur, "são os crimes que são considerados imprescritíveis, mas são os indivíduos que são punidos". De acordo com Prada (2017), o filósofo francês assinala que ao tratar de direitos, é preciso ter cuidado para que o poder de deliberar sobre o outro não seja um ato de violência. (PRADA, 2017, p. 114-115). A lei deve ser cumprida, porque, segundo Ricoeur (2007), se houver violação das regras sociais, a punição deve ser feita porque "se o perdão fosse possível neste nível, consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e deve punir". (RICOEUR, 2007, p.476).

²⁷el beneficio es innegable en términos indivisamente terapéuticos, morales y políticos. Familias que habían luchado durante años por saber, pudieron expresar su dolor, dar libre curso a su odio ante sus ofensores y delante de los testigos (LYTHGOE, 2017, p.159-16).

A culpabilidade política está relacionada “aos cidadãos que pertencem a um órgão político, tornando-se coniventes com os governos que praticam o mal”. (RICOEUR, 2007, p.481). Ricoeur considera que nesta modalidade criminosa quem realizou a ação deve reparar o dano sendo moralmente responsável "perante as autoridades que representam os direitos das vítimas e perante as novas autoridades estatais democráticas". Quanto às sanções, o filósofo argumenta que deve haver uma reparação, que é mais importante do que a punição. Assim, os infratores respondem publicamente por seus atos como forma de reparação às vítimas, e a justiça estabelece o lugar da vítima e do agressor, mantendo uma distância justa. (RICOEUR, 2007, p.481). Em corroboração, Migliori acrescenta.

Este reconhecimento íntimo no que toca a autoestima é suscetível de contribuir para o trabalho de luto não é apenas oferecido as vítimas, se é que elas existem, mas os seus descendentes, parentes, aliados, cuja dor merece ser honrado. Neste trabalho de luto, prolongando o reconhecimento público do ofendido, é possível reconhecer uma versão moral e não mais apenas estética da catharsis, oferecida, seguindo Aristóteles, pelo espetáculo trágico. (MIGLIORI,2007, p.36).

A culpabilidade moral é a má "vontade" relacionada com as "massas" que ignoram o sofrimento do outro; no individualismo não é possível se envolver nesta grande irmandade de homens. Segundo Meireles (2020, p.37), este tipo de culpa não é uma "transgressão da lei, mas valores desprezados, ignorados". Para Ricoeur, este tipo de crime está na esfera pessoal, sendo sua autoridade julgadora a própria consciência. No pensamento de Ricoeur, "a coletividade não tem consciência moral". Portanto, por não se sentirem culpados, "caem na repetição dos velhos ódios", crimes de racismo e etnia. Estes crimes, segundo o filósofo, ocorrem na esfera pessoal e podem ser cometidos tanto na esfera pública como privado. Conforme Ricoeur esse tipo de culpa recai na população pertencente a um Estado que promove “as guerras de libertação, as guerras coloniais e pós-coloniais” (RICOEUR, 2017, p. 483). Desta forma, os sujeitos que já trazem em sua memória o resíduo do ódio “geram agressividade contra seus compatriotas" e, como forma de mitigar a culpa, culpam os outros e absolvem-se da responsabilidade, o que dificulta o perdão (RICOEUR, 2017, p. 482).

A culpabilidade metafísica, de acordo com o pensamento de Meireles (2020, p.37), não é individual, mas coletiva, e sua instância julgadora é Deus, dependendo do conjunto de crenças de cada um. Essa culpabilidade difere da culpa moral por pertencer ao que o filósofo chama de comunidade de seres humanos, levando em conta o

pertencimento à "tradição transhistórica do mal" que considera que ao nascer somos todos devedores. Para Ricoeur, a tradição tem marcado esta mancha que acompanha o pensamento ocidental. O perdão, nestes termos, ganha o propósito de purificação, para retornar ao lugar de pertencimento. Este tipo de culpa, segundo Dosse (2017, p.135) diz respeito à reconciliação com Deus.

Ricoeur nos leva a pensar na desproporção que existe entre a falta e o ato de perdoar; esta desproporção nos faz tomar um conceito já desenvolvido pelo filósofo, o conceito de falibilidade, que torna o homem suscetível ao erro. Ricoeur diz: "A ideia de que o homem é por natureza frágil e sujeito a erro é [...] uma ideia totalmente acessível à pura reflexão; ela designa uma característica do ser humano" (RICOEUR, 1986, p.1). Esta fragilidade é o que torna o ato de perdoar uma ação nobre, em oposição ao hino sapiencial que eleva o significado diante da baixeza da ação. Dessa forma, uma institucionalização do perdão é impossível. Migliori (2017) lembra que as práticas de perdão utilizadas na instituição exercida pela anistia são uma forma de suavizar a dívida e a reparação com a memória coletiva, pois "o perdão é uma espécie de cura da memória", na anistia a maior agressão está precisamente na memória que nega aos sujeitos a realização de seu luto; para proceder é necessário libertar-se do peso da dívida, assim a memória fica livre para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória. (SALDANHA, 2016, p.203).

Para Ricoeur, o perdão não pode ser imposto, é uma posição de liberdade que vem do senso de responsabilidade e é um "dever de memória", o que implica dizer que a dívida cai sobre alguém que para ser perdoado deve mostrar arrependimento e é decisão do ofendido a questão de aceitar ou não perdoar. A partir disso e com base no pensamento ricoeuriano, na instituição há um pagamento da dívida, o que não caracteriza o perdão, já que o ato de perdoar é "deixar ir". "Certamente, eventos passados são impagáveis: não podemos desfazer o que foi feito, nem fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido" (RICOEUR, 1995, p.5) porque o perdão paga a dívida, mas não apaga a memória. Então, perdoar não significa esquecer, perdoar é libertar-se da culpa. De acordo com Duffy, Ricoeur chama a atenção para:

Do dever de lembrar (dever de memória). Ele chama nossa atenção para a realidade de que a história é geralmente uma história escrita por seus vencedores, muitas vezes às custas das vítimas. Em virtude da "solidariedade ontológica" que existe dentro da família humana e à luz da empatia do coração humano com o sofrimento dos outros, a humanidade tem "um dever ético de lembrar". Lembramo-nos de não ser melancólicos ou sentimentais, mas para não repetir as mesmas injustiças, sofrimentos e faltas no futuro.

Como tal, a memória funciona para impedir futuras transgressões. (DUFFY, 2009, p.11).²⁸

Dito isto, Ricoeur nos esclarece que na escala coletiva da memória "O amor e o ódio funcionam de forma diferente" (Ricoeur, 2017, p.483). Para memórias insalubres, o filósofo francês toma a tese de Kodalle que propõe a correção nas relações de troca e uma "cultura de consideração" como uma espécie de remédio para a civilidade para que desta forma os "ódios hereditários" não possam ressurgir. (RICOEUR, 2017, p.483). Segundo Dentz, com o perdão "o amor se torna real diante dos elementos trágicos que surgem da culpa, da ação que feriu" (DENTZ, 2020, p.14). A libertação ocorre quando a pessoa é capaz de se libertar do passado exercendo a ação de dar ou receber perdão para conectar-se com o futuro, participando de novas narrativas de vida.

Também, segundo Dentz (2018, p. 377), para que haja libertação, o infrator deve confessar e o ato de confessar é "tomar sobre si a sua culpa", esta ação faz parte do discurso do perdão. Ao reconhecer a transgressão das normas sociais, as instituições devem punir, já que "perante a lei, o crime se torna imperdoável e por isso é punido". (RICOEUR, 2007). Nesse caso, a função da instituição é mediar os conflitos para que a justiça não seja feita pelas próprias mãos. Entretanto, a punição só pode ser considerada positiva se mantiver a dignidade humana e perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação.

Ricoeur considera que, no momento de julgar, deve haver um desprendimento do agente de sua ação para que o tribunal não se torne um lugar de vingança, além de devolver à pessoa o direito à reabilitação. Lythgoe esclarece: "O perdão é a capacidade de desprender o agente de seu ato. Dessa forma, a dívida do agente ainda está presente, mas sem o peso da culpabilidade. A falha não é esquecida, mas uma vez desvinculada do do fardo, "o culpado [é] capaz de recomeçar"²⁹. (LYTHGOE, 2017, p.157). Nesse sentido, reconhecer a própria culpa é o caminho em busca do perdão, é estar consciente de que o ato é irremediável. Assim sendo, pedir perdão é saber que o perdão pode não

²⁸ Of the duty to remember (devoir de memoire). He draws our attention to the reality that history is usually a story written by its victors, often at the expense of victims. By virtue of the 'ontological solidarity' that exists within the human family and in light of the empathy of the human heart with the suffering of others, humanity has 'an ethical duty to remember.' We remember not to be melancholic or sentimental but in order not to repeat the same injustices, sufferings and failings in the future. As such, memory functions to deter future wrongdoing (DUFFY, 2009, p.11).

²⁹ El perdón es la capacidad de desligar al agente de su acto. De esta manera, queda presente la deuda del agente, pero sin la carga de culpabilidad. La falta no se olvida, pero una vez desvinculado de la carga, "el culpable [está] capacitado para comenzar de nuevo (LYTHGOE, 2017, p.157).

ser merecido e o sujeito ferido pode dizer: " não te perdoo", exercitando sua liberdade, visto que perdão é sinônimo de liberdade, é deixar o apego à dor, é poder ceder, resignar-se ao que aconteceu.

Ricoeur (2007, p. 494) segue a mesma linha de pensamento de Arendt quando considera que o poder de perdoar é próprio da pluralidade, sendo uma ação humana que mitiga a discórdia nas relações e, assim, permite que os homens avancem com seus projetos porque "o oposto é a vingança, que levaria a uma sequência interminável de danos". Ricoeur também ressalta que Arendt usa a exegese dos textos evangélicos e fala que:

Esses textos dizem que apenas trocando o perdão entre si, os homens poderão esperar ser perdoados também por Deus: o poder de perdoar é um poder humano [...] desligando-se assim mutuamente do que fizeram, os homens podem continuar a ser agentes livres[...]. Isso é confirmado, por um lado, pela oposição entre perdão e vingança, essas duas maneiras humana de reagir à ofensa; por um outro, pelo paralelismo entre perdão e castigo, ambos interrompendo uma sequência sem fim de danos. (RICOEUR, 2007, p.494).

Podemos dizer com Ricoeur que o perdão pode ser uma clareira no meio das situações trágicas vividas pelo homem já não pretenda ter soluções definitivas, ele pode mediar as frágeis relações humanas. Dessa forma, o filósofo considera que tanto o perdão quanto o dom são atos livres de gratuidade. É o que analisaremos a partir de agora.

3.2 O perdão como reflexo do dom

Como já mencionado, Ricoeur (2007) faz uma analogia com dom e perdão: para o filósofo, o perdão e o dom devem ser dados sem querer retribuição. O significado do perdão é confrontado com o mandamento de amar os inimigos sem recompensa. (RICOEUR, 2007, p.488). Assim, o mandamento já quebra o princípio da retribuição porque "a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos", o que torna o ato de perdão quase impossível, diz Ricoeur (2007, p. 488). O perdão é enigmático e paradoxal, por um lado, o mandamento ensina a amar, por outro lado, para que haja perdão, alguém deve assumir sua culpa.

Para Ricoeur (2007, p.465), o perdão é um dos constituintes antropológicos do "homem capaz", cujo horizonte é uma memória feliz. Para isso, é necessário ser capaz de transmutar a experiência do negativo e de se manter na dimensão do hino sapiencial.

Isto, por sua vez, se encontra na verticalidade do louvor, da transcendência, em contraste com a culpa que se encontra na horizontalidade das relações, no mundo dos atos, na vergonha moral, na ofensa ao outro, do "injustificável". Filósofo concebe o perdão como difícil, não é impossível, apenas difícil "dar, pedir e conceituar" (RICOEUR, 2017, p.465).

Ricoeur recorre à tradição judaico-cristã para explicar a questão do mal, assim como à tradição filosófica, mantendo um diálogo com vários filósofos, entre eles estão Jean Nabert, Karl Jaspers, Kant e Hannah Arendt.

O filósofo francês considera o perdão difícil, porque segundo ele para o perdoar é necessário encontrar um culpado enquanto o mandamento ordena amar os inimigos; contudo, filósofo traça o caminho do perdão relacionado ao movimento "da memória lembrança e da memória refletida, o primeiro mantém a dispersão das memórias e o segundo se refere ao foco da própria memória como o lugar do efeito constitutivo do sentimento de falta", (RICOEUR, 2017, p.469). Assim, ao lembrar suas ações e refletir sobre a perda de dignidade e a baixaza da ação, o sujeito reconhece a culpa e assume a responsabilidade por suas ações para que ele possa formular o pedido de perdão. Segundo o pensamento de Prada: "A altura do perdão não se refere a um heroísmo moral daquele que perdoa e submete ao outro a uma causalidade de humilhação velada pela benevolência, mas sim ao caráter supraético da superabundância" (PRADA, 2020, p.141)³⁰ A consciência reflexiva leva à capacidade de transformação do indivíduo, já que ao receber o perdão, ele pode se reabilitar para viver um tempo de graça. Declara Ricoeur (2017, p.465):

Essa polaridade é constituída da equação do perdão: embaixo a confissão da falta, no alto o hino ao perdão. [...] o primeiro leva a linguagem uma experiência da mesma ordem que a solidão, o fracasso, o combate. O lugar da acusação moral é assim, posto a descoberta a imputabilidade, esse lugar em que o agente se liga a sua ação e admite sua responsabilidade por ela. O segundo é da alçada da grande poesia sapiencial que num mesmo alento, celebra o amor e alegria.

A falta, no pensamento ricoeuriano, traz a mancha "trans-histórica do mito Adâmico", o qual imprimiu marcas e atravessou a cultura ocidental como um "mal" O

³⁰ La altura del perdón remite no a un heroísmo moral de quien perdona y somete al otro a una suerte de humillación velada por la benevolencia, sino al carácter supra ético, de sobreabundancia (PRADA, 2020, p.141).

filósofo, citando Nabert, diz que os males são lacerações do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível. Os males são, portanto, infortúnios para aqueles que os sofrem (RICOEUR, 2017, p.471), referindo-se às vítimas do Holocausto que foram duramente massacradas por serem membros de uma raça, um "crime desproporcional, sem precedentes, que o torna inaceitável".

Para Ricoeur (2017, p. 467), a "culpa é a hipótese existencial do perdão" que passa pela experiência pessoal e coletiva que trazem marcas do passado presas na memória que provocam a culpa. A experiência da falta está intrinsecamente ligada aos sentimentos, o que para o filósofo é difícil de conceituar porque "a filosofia não se deteve nos sentimentos como afecções específicas, distintas das emoções e paixões". Assim, filósofo os conceitua na esteira de uma hermenêutica ontológica, considerando-as como "experiências fortuitas da existência que dão origem ao pensamento".

O perdão, assim como o amor, é constitutivo da capacidade humana a fim de fomentar a finitude humana no curso da existência. Ricoeur analisa o perdão a partir da polaridade do erro cometido e argumenta que o perdão é a experiência que perpassa as regras das relações humanas, permitindo uma nova experiência de um novo começo. Portanto, é necessário que o infrator reconheça sua culpa e assuma a responsabilidade por suas ações. Em corroboração, nos diz Salles:

A capacidade de reconhecer-se como verdadeiro autor de seus próprios atos. Esse processo de reconhecimento será fundamental para o desenvolvimento da reflexão em torno da lógica do perdão, na medida em que o perdão somente pode ser concedido a quem o pede. Para tanto, é necessário que o infrator se reconheça como autor de uma falta e de um mal por ele praticados. Alguém que se reconhece como responsável por uma injustiça e, portanto, portador de uma dívida a ser paga. (Salles, 2019, p.420).

Segundo Prada (2020), quando o sujeito reconhece que cometeu um ato abominável e gerou danos incalculáveis ao outro, o sujeito sente que há uma perda do vínculo humano. Para isso, é necessário reconhecer a falha e arrepender-se para poder confessar visto que, para perdoar, deve haver um culpado que reconheça sua culpa e seja assim moralmente imputado a fim de experimentar o dom do perdão. Segundo Ricoeur (2007), por ser uma singularidade do espírito que vai além da dimensão racional e lógica, é uma "desproporção" e transcende a altura do hino de louvor. Para isso, é necessário reconhecer que ele violou a dignidade do outro. A respeito do assunto, Migliori (2007, p.36) reflete que:

O reconhecimento é categoria chave no percurso filosófico de Ricoeur, de grande importância na equação do perdão, e é considerado por ele uma ideia reguladora, tanto para a vítima quanto para o agressor. Através dele a vítima é reconhecida como ser ofendido, humilhado, quer dizer como excluída do regime de reciprocidade operado pelo crime, que instaura uma injusta distância. Este reconhecimento inicialmente é pequeno: a sociedade declara o queixoso como vítima, ao declarar o acusado como culpado. Mas o reconhecimento pode seguir um percurso mais íntimo quando toca na autoestima. Pode-se dizer aqui que algo é reparado, sob nomes tão diversos como a honra, a boa reputação, o respeito de si e a autoestima; quer dizer, a dignidade ligada a qualidade moral da pessoa humana.

O reconhecimento da culpa favorece a imersão na "graça" do perdão, o primeiro passo para a reparação do ofendido, e a imputação moral do agressor também é favorecida pela restauração da dignidade humana. Desta forma, o agressor corrige o mal moral e através do ato de perdoar regenera a condição de ser. O reconhecimento é a memória refletida, a consciência de que poderia ter sido de outra forma. A experiência do perdão é elevada à conversão, a não repetição do erro. De acordo com Salles (2019, p. 431), "A lógica do perdão, é entendida à luz da economia da doação, do amor, e está inserida na lógica da superabundância". Ricoeur declara:

Se amais os que vos amam, que reconhecimento terei? Pois os pecadores também amam os que os amam; [...] mas amais vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em troca (Lucas 6, 32-37). [...] a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos. E é a ele que está associada a ideia de um empréstimo sem esperança de retorno. (RICOEUR, 2017, p.488).

Ricoeur (2007, p.488) apoiado no mandamento leva em conta o dom sem retorno, o de amar o inimigo mesmo quando ele não pede perdão. Somente através da dimensão do amor, é possível compreender o perdão pois sua grandeza está na ordem de interromper a ofensa, romper com a força do mal cometido e assim abrir espaço para "libertação a fim de proceder sem o peso da culpa". Assim, o perdão beneficia tanto aquele que pede como aquele que perdoa. Para Ricoeur, este mandamento impossível parece ser o único até o espírito de perdão e faz parte da capacidade humana; a faculdade de reconhecer a culpa, de retrabalhar o ato e de ressignificar a fim de não devolver o mal causado: a categoria de "atitudes injustificáveis são irreparáveis", que os movimentos sociais deixaram como traços profundos na memória histórica da humanidade. Para este tipo de mancha, Ricoeur diz que não há perdão para os algozes, mas para a vítima o perdão se torna necessário para retornar à vida, o ato de perdoar é

aceitar "o imperdoável". É um movimento de reconhecimento e reconciliação consigo mesmo. Salles esclarece isso:

O perdão, ao se inserir na relação bilateral entre pedido e oferta (dom), leva em conta duas formas de discurso: o do culpado que confessa a falta cometida e o daquele que é supostamente capaz de pronunciar a palavra libertadora do perdão. Pedir perdão é confiar na capacidade do outro de perdoar e aceitar a possibilidade de uma resposta negativa. (SALLES,2019, p.426).

A confissão consiste em reconhecer a causa que levou à realização da ação, assumindo a condição falível de estar no mundo, "o sujeito pode agir de forma ineficaz, o que leva ao fracasso da ação moral". O que leva à condição de imperdoável é a seriedade do crime cometido, o que faz dela uma grandeza de negação (RICOEUR, 2017, pp. 468-469). Ao infligir as regras, no pensamento ricoeuriano, os objetos se tornavam indiferentes, de modo que eles têm implicações diferentes na ação de cada um; "a amizade, humildade e generosidade divididas, elas fundam a reciprocidade dos gestos e das palavras, na coragem e gratidão, expressão mútua de reconhecimento do outro livre". (DENTZ, 2018, p.384).

Ricoeur (2007) assinala que, apesar da crítica em torno do mandamento de amar os inimigos, ao ser colocado sob a lógica da equivalência monetária da reciprocidade, este mandamento de amar os inimigos começa a destruir a regra da reciprocidade. Embora a concepção do perdão seja importante, ele ainda é visto como um processo, dado que a pluralidade humana é primitiva e que, devido à fraqueza intrínseca das pluralidades, torna-se necessário passar pelo poder de perdoar. (RICOEUR, 2007, p.493). É precisamente esta pluralidade que causa incerteza sobre a ação, e é também por causa dela que não pode haver poder absoluto. Assim, de acordo com o filósofo, "a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação" permite ao homem recorrer ao perdão pelo resultado de uma ação má. Neste sentido, tanto o dar como o perdoar ainda estão em uma escala para alcançar a alteridade, pois é difícil a relação de superar a dor e perdoar o inimigo mesmo que seja o mais desperto na profundidade da ipseidade no que é mais secreto (RICOEUR, 2017, p.498).

Segundo o pensamento ricoeuriano, a identidade ipse é levada em conta na parte mais profunda do ser para que haja continuidade de ação e confiabilidade na promessa que sustenta as relações humanas. De acordo Dentz (2018) "o perdão está para a lógica da superabundância, que se opõe à lógica da equivalência da lei acrescenta elementos

que compõem a economia da dívida que interrompem o esquema dívida-pagamento”.

E Saldanha diz:

O perdão, gesto excepcional de magnanimidade e grandeza, é, enquanto disposição pessoal e resposta de quem é ofendido ao seu agressor, uma vivência extraordinariamente complexa, que envolve aspetos de ordem afetiva, dado que quem perdoa põe de lado sentimentos como o ressentimento e o ódio em relação a quem o agrediu; de ordem cognitiva, uma vez que a pessoa que perdoa afasta as ideias de condenação e de vingança; e comportamental, porque aquele que perdoa não pratica atos de retaliação ou vingança mas, pelo contrário, manifesta comportamentos de benevolência e de amor. (SALDANHA, 2016, p.200).

Perdoar é interromper a ofensa, dá por encerrado uma situação difícil, assim como elevar o espírito ao cume do hino na dimensão do amor, por isso é um ato que não é compreendido. De acordo com Prada (2020, p.149), “[...] o perdão requer, por um lado, uma aceitação especial; ao outro, uma aceitação cujo sinal distintivo é a consideração”³¹. Vamos nos deter a partir de agora em analisar até que ponto é possível a consideração do reconhecimento na questão dos vulneráveis.

3. 3 A vulnerabilidade humana como interpelação para o reconhecimento.

De acordo com Meirelles (2020), no artigo de Paul Ricoeur "A Questão Colonial", o filósofo considera os cidadãos comuns responsáveis por pertencer a uma nação colonizadora. O fato de os civis negligenciarem o sofrimento causado pelos colonizadores os torna culpados e responsáveis por esse sofrimento (MEIRELES, 2020, p.32).

Seguindo o fio do pensamento da autora, citando Ricoeur, ela afirma que quando o sujeito reconhece a culpa, não pode permanecer estagnado, mas agir. A aceitação do outro é o primeiro passo a ser estabelecido, embora não seja suficiente, já que a cultura dos colonizadores "estabeleceu" vários danos, tais como racismo, preconceito e violência. (MEIRELES, 2020, p.33).

Assim, podemos pensar em dois conceitos de Ricoeur, o de vulnerabilidade e falibilidade, sendo a vulnerabilidade a condição daqueles que sofrem o mal e a falibilidade, neste caso, é a pré-disposição que o homem tem de praticar o mal. Nesse

³¹ (...) el perdón requiere, de una parte, una especial acogida al otro, acogida cuyo signo distintivo es la consideración (PRADA, 2020, p.149).

contexto, este mal é uma desproporção própria da ação humana que nos leva a pensar em pessoas que sofrem e lutam para serem reconhecidas na esfera social com o "desejo de viver bem em instituições justas". Baseado no pensamento do filósofo francês, este desejo é a disposição do espírito humano no desenvolvimento de suas capacidades. Na interpretação de Duffy:

O foco da Ricoeur no "homem capaz" destaca a capacidade humana de agir para o bem ou para o mal. A narrativa apresenta um relato enriquecido de nossas possibilidades morais, assim como os limites da ação humana. Em outras palavras, o paradigma narrativo é um espaço para investigar: a forma como os ideais culturais ajudam ou dificultam a autêntica individualidade; as tarefas da cidadania em relação aos contextos comunitários e globais e as capacidades humanas de significado em suas várias dimensões morais. (DUFFY,2009,p.136).³²

De acordo com Dosse (2017, p.140), na obra “*Finitude et Culpabilité*”³³, o objetivo de Ricoeur é pensar a tensão própria à condição humana presa entre a vontade finita, implícita a dialética do agir e do sofrer” que manifesta a vulnerabilidade humana. Segundo o filósofo francês, o homem se encontra sujeito a uma infinidade de imperfeições, e assim "o homem se encontra sujeito a errar.” No entanto, conforme Ricoeur (2007, p.85) citado por Dentz (2019,p.362), “O homem não é metade homem e metade culpado; ele é sempre poder de decidir, de mover e de consentir”. Desta maneira, as ações estão ligadas diretamente ao seu agente e o que faz com que essas ações sejam dignas de louvor ou de censura é justamente a escolha. (RICOEUR, 2009, p.81-84).

O ato de poder escolher torna a pessoa responsável por suas ações, conforme Ricoeur, (2019), “os homens deliberam sobre as coisas que eles mesmos podem realizar, levando em conta que existem coisas que o sujeito não pode deliberar”; o exemplo dado pelo filósofo são: “as entidades eternas, as intempéries, o governo de outros povos etc., nenhuma poderia ser produzida por nós. Mas nós deliberamos sobre as coisas que dependem de nós. ” (RICOEUR, 2009, p.85).

³² Ricoeur's focus on the 'capable man' highlights the human capacity to act for good or evil. Narrative presents an enriched account of our moral possibilities as well as the limits of human action. Put differently, the narrative paradigm is a space in which to investigate: the manner in which cultural ideals help or hinder authentic self-hood; the tasks of citizenship in relation to communal and global contexts and human capacities for meaning in its various moral dimensions (DUFFY, 2009, p.139).

³³ Ricoeur elabora essa ontologia da desproporção, da assimetria, durante seus anos em Estrasburgo, entre 1948-1957. Ela fornece o material para dois volumes complementares de sua tese sobre a Filosofia da vontade: *L'Homme faillible* [O Homem falível] e *A Simbólica do mal* publicadas em 1960, que na realidade constituem o volume 2 de sua Filosofia da vontade, sob o título comum de *Finitude et Culpabilité* [Finitude e Culpabilidade]. (DOSSE, 2017, p.140).

Para Ricoeur, a escolha é um desejo deliberativo, assim diz o filósofo: “de fato somos em certa medida, parcialmente causas [...] de nossas próprias disposições, e por outro lado, a natureza de nosso caráter nos faz propor este ou aquele fim”. (RICOEUR, 2009, p.86-87). No entanto, conforme Dosse, (2017) “Ricoeur considera [...] a finitude do caráter como abertura limitada no campo de motivações. O caráter não é um destino que governa a pessoa”. Dito isto, o reconhecimento, para Ricoeur (2019), se relaciona necessariamente com o “visar uma vida boa em instituições justas”; para tanto, esse desejo é mediado pelas instituições representadas por um terceiro que se reveste de poder institucional que estabelece a “justa medida” e assim delimita o que pertence ao si e ao outrem.

A relação mediada pela instituição se diferencia do diálogo do “eu / tu” vai além do “outro próximo, mas se estende aos outros, cada qual, ou seja, o distante”. Sendo assim, “a estima de si só ganha sentido completo” com as três delimitações feitas pelo filósofo como “visada ética, a vida boa com e para o outro em instituições justas” (RICOEUR, 2009, p. 187) Nesta perspectiva, faz-se necessário que as organizações sociais institucionais que mediam esse reconhecimento nas mais diversas instancias primem pelo respeito e alteridade.

De acordo com Prada (2015, p.32), lidar com instituições é entrar na problemática da lei e de acordo com seu pensamento "no contexto da lei, a noção central é a pessoa". Ainda seguindo o raciocínio de Prada, neste sentido ocorre a expansão dos relacionamentos, o outro é o mesmo que eu perante a lei. "[...] não importa quem possui algo ou quem quer comprá-lo ou trocá-lo por outra coisa; não importa quem é mais forte, quem é mais rico; a lei deve garantir que todos, sem exceção, gozem das mesmas condições que todos os outros" (PRADA, 2015,32). Neste caso, de acordo com Duffy,

Para Ricoeur, a noção de justiça tornou-se um problema ético difícil porque nenhuma sociedade ainda conseguiu, ou mesmo propôs, uma distribuição igualitária, não apenas de bens e receitas, mas também de deveres e responsabilidades. É este problema de justiça em meio a ações desiguais que motivou o ensino social e a filosofia moral de muitos teólogos e filósofos além de Ricoeur. As relações sociais formais com outros, que Ricoeur descreve como sem rosto, "todos" são mediadas por instituições que atuam como estruturas de distribuição que buscam a distribuição justa de bens ao maior número possível de pessoas em uma sociedade, com especial preocupação pelos menos favorecidos do sistema. As instituições éticas devem procurar maximizar a parcela de bens para os mais vulneráveis e incapacitados na sociedade. A política trata da distribuição de poder e bens em uma determinada sociedade. Por implicação, há uma nítida distinção entre a esfera interpessoal e a das relações institucionais que Ricoeur procura

reduzir através da intervenção da misericórdia ou da caridade na esfera da vida institucional, particularmente no que diz respeito ao princípio da distribuição. (DUFFY, 2009, p.38).³⁴

Desta forma, o sujeito ético pode desenvolver suas capacidades na vida social reconhecendo que outros têm os mesmos direitos e estabelecendo uma relação que atravessa o abismo do desconhecimento para alcançar o reconhecimento mútuo. Este reconhecimento passa necessariamente pela ação, a capacidade de agir. (RICOEUR, 2006, p.148). É na escala social que os outros são reconhecidos em sua identidade. Acompanhando o pensamento de Duffy (2009), que nos esclarece que os conflitos ocorrem quando não reconhecemos o outro como uma pessoa, "o sem rosto" que não é visto pelas instituições porque elas só usam "cálculo". Há, portanto uma "clara distância entre a esfera interpessoal e as relações institucionais" (DUFFY, 2009, p. 38). Assim, o sofrimento do outro é um desafio para uma atitude concreta porque o fato de omitir, ignorar e não tentar saber, tornamo-nos parcialmente culpados e, portanto, participando mesmo que indiretamente por má vontade (RICOEUR, 2007, p.482), porque não podemos permanecer em silêncio diante da dor do outro. Este posicionamento é uma atitude do sujeito ético, que, segundo o pensamento de Taylor (2011) no livro "Ética da Autenticidade" desde da modernidade foi esvaziada de sentido.

Segundo Taylor (2011), o individualismo, proveniente da "razão instrumental" e do "desencantamento" pelos movimentos políticos tem contribuído para agravar a situação dos "vulneráveis" na contemporaneidade, porque, segundo ele, as buscas das realizações dos próprios desejos fazem com que a patologia social decorrente do individualismo acentua de forma significativa o hiato entre a efetivação dos direitos

³⁴ For Ricoeur, the notion of justice has become a difficult ethical problem because no society has yet achieved, or has even proposed, an equal distribution, not only of goods and revenue, but also of duties and responsibilities. It is this problem of justice amid unequal shares that has motivated the social teaching and moral philosophy of many theologians and philosophers besides Ricoeur. Formal societal relations with others, whom Ricoeur describes as the faceless, 'everyone' are mediated by institutions which act as structures of distribution that seek the fair allotment of goods to as many as possible in a society, with particular concern for the least favoured in the system. Ethical institutions must seek to maximize the share of goods for the most vulnerable and incapacitated in society. Politics deals with the distribution of power and goods in a given society. By implication, there is a sharp distinction between the interpersonal sphere and that of institutional relation which Ricoeur seeks to reduce through the intervention of mercy or charity in the sphere of institutional life, particularly with regard to the principle of distribution (DUFFY, 2009, p.38).

fundamentais e a participação na esfera pública. Nesse contexto, há uma diminuição do interesse pelo social e os indivíduos não se envolvem com o político, perdendo os laços com o social. Assim, as instituições tendem a praticar mais injustiça. Grosso modo, esse é o cenário apontado por Taylor no qual os indivíduos entendem que cada um deve viver conforme lhe convém, “fazer suas próprias coisas” (TAYLOR, 2010, p. 39).

Esse comportamento egoíco não contribui para uma sociedade mais justa, conforme o pensamento de Prada (2015, p.43), “não existe um projeto autêntico possível de vida boa que não inclua o outro e que não recorra para sua realização um respaldo institucional”.³⁵ Nas instituições, as relações são distintas da relação de amizade; no modelo de instituição apresentado por Ricoeur, não são distribuídos apenas bens, mas direitos, deveres, obrigações e responsabilidades. (DUFFY, 2009, p.38). Agora, vamos analisar como Ricoeur entende esses direitos, deveres e obrigação e responsabilidade na vida prática.

3.4. As capacidades e práticas sociais

Na esfera das práticas sociais, o filósofo francês busca inspiração na historiografia francesa, com base no pensamento de Bernard Lepetit “ao referir-se às práticas sociais, enquanto componentes do agir³⁶ em comum, na esfera das representações que os homens fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade”. (RICOEUR, 2006, p.148) sendo este o local de desenvolvimento das potencialidades

³⁵ No existe un auténtico proyecto posible de vida buena que no involucre a los otros y que no requiera para su realización un respaldo institucional (PRADA, 2015, p.43).

³⁶ Esse agir visa facilitar o diálogo entre as diferenças e encontrar a justa distância na relação entre o mesmo e o outro, o próximo e o longínquo, contribuindo assim para a partilha de um fundo comum do ser dividido em múltiplas culturas. Ricoeur não prega a este respeito nem a fusão emocional, nem a postura de superioridade que ambicionaria englobar tudo. A conscientização sobre a verdadeira distância em relação ao outro constitui a condição que permite avançar na direção de uma real proximidade. Contudo, em Ricoeur, esse princípio de limitação das perspectivas, fonte de um sentido da relatividade, não se transforma em um ceticismo ou relativismo, muito menos em qualquer lamento sobre a era do vazio. Pelo contrário, representa a base de uma visão de mundo concebida como “absoluto relativo”. A dialética do próprio, do próximo e do longínquo, leva Ricoeur a fazer sua a perspectiva aristotélica da vida boa, do viver bem como fundamento das regras da comunidade civil. Desse modo, consolida a aspiração da vida boa como aquilo que deveria constituir a fonte da inspiração do viver-junto [vivre-ensemble], ao deslocar o desejo privado da felicidade para uma capacidade de realização coletiva na troca de um dar- receber. Todas as intervenções de Ricoeur na Cidade têm por finalidade revivificar, rejuvenescer, encontrar o sopro inicial do desejo de ser guiado para a ação, para o presente. É assim que a cada vez recarrega de energia, dinamismo, a deontologia da vontade, graças a uma “teleologia do desejo”. É nessa ação, sempre situada adiante do ser, que se revela a verdade atestativa [attestative], ou seja, uma concepção que não parte de uma verdade pré-estabelecida, mas que remete ao valor do testemunho provocado por um discurso ou uma ação. (DOSSE, 2017, p.534).

humanas, onde se pode desenvolver as capacidades de falar, fazer, narrar e imputar-se. Para Ricoeur, “a ação continua a ser iniciativa, capacidade de começar algo novo no mundo”. (MARCELO, 2020, p.91).

De acordo com Ricoeur (2006), na modernidade a partir do cogito cartesiano houve um desenvolvimento das teorias sobre o si. “As filosofias transcendentais de Kant e Fichte tiveram como efeito fazer do eu e de sua reflexividade própria a pedra angular da filosofia teórica” (RICOEUR, 2006, p.106).

A proposta de Ricoeur é pensar a partir dessas teorias a “problemática reflexiva no campo prático”. Seguiremos o percurso indicado pelo filósofo na busca de saber se é possível passar filosoficamente da teoria à prática e se for possível como o filósofo faz essa transição. Ancorado no pensamento aristotélico da ação e da noção de desejo racional, Ricoeur sustenta seu argumento do “homem capaz” fazendo um desvio pelo pensamento de Jean Nabert “pelo lado objetual das experiências consideradas do ponto de vista das capacidades colocada em ação. ” (RICOEUR, 2006, p.108). O desvio consiste em passar primeiro pelo “que” e o “como” para chegar no “quem”.

Através da hermenêutica do si, filósofo desenvolve as capacidades do “eu posso”, sendo essa a forma do sujeito se autodesignar, uma autodesignação “na forma modal do verbo eu posso”. O reconhecimento reflexivo do si é mediado pela dialética da alteridade, sendo esse um conceito fundamental e que perpassa todo trajeto do reconhecimento ricoeuriano (RICOEUR, 2006, p.109).

Segundo Ricoeur, o poder de fazer está implicado no uso da palavra e no sentido de agir. Ricoeur o compara aos heróis gregos que ao recontar seus atos se reconhecem em suas capacidades. Entretanto, para Ricoeur (2006, p. 110) a classificação do discurso como ação é dada pela pragmática moderna do discurso (RICOEUR, 2006, p.110). Assim, "o quê" se refere a uma ação dizemos que a ação me pertence, a você, a ele, que depende de “cada um, que está em seu poder” (RICOEUR, 2019, p.88). Logo, o termo adscrição próprio da pragmática do discurso designa o vínculo entre a ação e seu agente, ligando o quê e o como ao quem. (RICOEUR, 2006, p.133).

Para filósofo, a capacidade de "poder fazer" está relacionada com a capacidade de poder dizer. Esta é a forma do sujeito de autodesignar e desenvolver sua "capacidade de realização no mundo físico e social". Confirmamos isto no discurso do filósofo:

O caso de poder-fazer, [...] chama o mesmo gênero de complemento que a autodesignação na dimensão do poder dizer. Os exercícios dessa capacidade de fazer os acontecimentos ocorrerem no mundo físico e social se desenvolvem em um regime de interação no qual o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de auxiliador ou cooperador, como nas ações conjuntas, nas quais às vezes é impossível isolar a contribuição de cada um. (RICOEUR, 2006, p.264).

Por pensar que o homem é suscetível ao erro onde o outro pode ser um obstáculo, Ricoeur evoca o perdão apoiado pelo pensamento de Hannah Arendt que se refere à capacidade humana de pedir perdão como uma capacidade de "ligar desligar" o sujeito da ação, sendo esta capacidade relacionada com a dialética do perdão e da promessa. (RICOEUR, 2007, p.492). Ainda segundo Ricoeur, a ação para Arendt é a forma como o sujeito interage no mundo formando sua teia de relações no ato de agir e falar. *Apud* (RICOEUR, 2007, p.493). A capacidade de perdoar e de se desligar do passado é precisamente o que favorece a continuação da "ação humana" e mantém a pessoa na esperança de se conectar à promessa, desligando-se da "falta que paralisa o poder de agir deste homem capaz".

De acordo com Dosse (2017, p.141), ao considerar o homem "frágil e falível" Ricoeur considera o respeito como o fio condutor das relações; ele não defende uma coexistência angelical, visto que é no conflito que o homem pode deliberar. Neste sentido, Wolf (2021, p. 214) diz que "na urgência da miséria do mundo", há necessidade de um trabalho de compreensão teórico e prático, sendo Ricoeur o filósofo que nos leva a pensar o lado trágico e prático da ação no mundo contemporâneo. Wolf também nos diz:

Por mais urgente e legítima que seja a consciência do sofrimento e da injustiça, Ricoeur é, no entanto, o nome de uma recusa do moralismo deontológico. É um pensamento que procura esclarecer ao máximo as tensões sócio-políticas que se opõem aos meios e fins de ação em cada contexto específico. Os dilemas associados às coordenações ou compromissos entre os meios e fins de ação convidam a uma hermenêutica do homem capaz. (WOLF, 2021, p.214).³⁷

³⁷ Aussi urgente et légitime que soit la prise de conscience de la souffrance et de l'injustice, Ricœur n'en est pas moins le nom d'un refus du moralisme déontologique. C'est une pensée qui cherche à éclaircir au maximum les tensions sociopolitiques qui opposent les moyens et les fins de l'action dans chaque contexte spécifique. Les dilemmes associés aux coordinations ou compromis entre les moyens et les fins de l'action invitent à une herméneutique de l'homme capable (WOLF, 2021, p.214).

Para Ricoeur, é no meio social que o homem se constitui e amplia suas capacidades, é o lugar onde o sujeito se manifesta através de narrativas históricas. Ricoeur evoca "outras vozes que não a da filosofia", ou seja, aquelas vozes dos historiadores e as das narrativas trágicas gregas, para efetuar esta passagem da teoria para a prática da ação. (RICOEUR, 2019, p.277). De acordo com Dosse (2017), a travessia feita por Ricoeur "da razão prática pressupõe a passagem de 'eu penso' para 'eu quero'" (DOSSE, 2017, p.141).

Assim, a ideia de capacidade de poder agir no plano social, em última instância cabe somente a pessoa. Segundo Ricoeur (2006), "o exercício efetivo da liberdade de escolher" é da coletividade, entretanto essa por sua vez, deve garantir a liberdade individual (RICOEUR, 2006, p.156).

Para elucidar a passagem do plano conceitual ao plano prático da ação, o filósofo francês, descreve aplicação efetiva da ação do economista Amartya Sen, realizada em "Bangladesh no continente indiano". O economista após uma análise conclui que as fomes dos vulneráveis não é por falta de alimentos, mas por má distribuição. Assim ele elenca algumas medidas que vão de fato contribuir para que os cidadãos possam fazer valer seus direitos. Um exemplo dado pelo filósofo é uma política que complementa, a renda das pessoas, bem como, oferecer empregos nas instituições públicas para os mais desfavorecidos (RICOEUR, 2006, p.156).

Segundo Dosse, na filosofia ricoeuriana "é impossível separa o filósofo do cidadão, porque é sempre como cidadão que se apoderará dos problemas filosóficos, restituindo-os à Cidade após um intenso trabalho de elucidação. Seu horizonte é sempre aquele das práxis, próprio já a Aristóteles" (DOSSE, 2017, p.533).

Ao dar prioridade à pluralidade e renunciar a qualquer forma de univocidade, Ricoeur aponta para a possibilidade de mutualidade não como uma coexistência pacificadora, mas sim mediada por outras entidades e instituições que respeitam múltiplas diferenças. Neste sentido, o pensamento de Prada esclarece que Ricoeur não suprime o poder institucional, visto que:

As instituições não são entendidas como simples sistemas jurídicos ou organização política caracterizados por relações de dominação, cuja origem - como em Hobbes - é apenas o medo de uma morte violenta ou o cálculo de possibilidades para defender interesses egoístas, mas sim "a estrutura de convivência em uma comunidade histórica [...], uma estrutura irreduzível às

relações interpessoais [que] é caracterizada por costumes comuns e não por regras coercivas".³⁸ (PRADA, 2015, p.44).

As instituições justas são responsáveis por reconhecer os direitos, dos indivíduos e devem primar em garantir a liberdade de expressão, de lutas, de bens, pois segundo o autor: “os trabalhos de Sen, confirmaram quando a capacidade de agir, sob sua forma mínima da capacidade de sobrevivência, não for garantida, o fenômeno da fome é desencadeado” (RICOEUR, 2006, p.157). Para Ricoeur a situação refletida por Sen, são características dos países colonizados, pois conforme seu pensamento o “empreendimento colonial é viciado desde a origem pela trapaça e pela violência” (RICOEUR, 2020, p.25).

³⁸Las instituciones no son entendidas como meros sistemas jurídicos o de organización política caracterizados por relaciones de dominación, cuyo origen –como en Hobbes– es solamente el miedo a la muerte violenta o el cálculo de posibilidades de resguardar intereses egoístas, sino «la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...], estructura irreductible a las relaciones interpersonales [que] se caracteriza por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes» (PRADA, 2015, p.44).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta principal deste trabalho foi sistematizar e analisar no pensamento do filósofo francês a questão do reconhecimento do sujeito ético em uma cultura de múltiplas identidades. Para tanto, procuramos desenvolver uma linha de raciocínio na qual coadunam diversos conceitos que são próprios do sujeito e como procedimento organizacional, seguimos a seguinte ordem: no primeiro capítulo, lançamos mãos do conceito de identidade porque segundo Ricoeur, falar de reconhecimento é falar de identidade, considerando que é ela que exige o reconhecimento tanto na esfera individual como coletiva. Ao tratar da identidade, o filósofo francês desenvolve dois conceitos: o de mesmidade e ipseidade, os quais conduzem à identidade narrativa. A primeira refere-se aos traços permanentes das identidades, quer pessoais quer coletivas, que vão desde traços genéticos a traços culturais que mediam a formação das identidades.

Quanto ao tempo se refere ao passado e está, portanto, diretamente ligado à memória, pertencendo sempre a esse conceito, a categoria da identidade numérica e a da identidade qualitativa, ambas chegam ao resgate da memória quando existe uma distância temporal e a memória já não é tão confiável, aparecendo e desaparecendo. Neste sentido, a identidade qualitativa traz as singularidades que expressam o traço de caráter do sujeito que faz a pessoa afirmar quem ele é.

No segundo conceito, a ipseidade é uma identidade mais condescendente, mais reflexiva e aberta ao diálogo. É uma identidade de promessa, ligada ao tempo futuro para estar em constante movimento, o que faz o sujeito refletir sobre as suas ações sendo responsável por elas. Por ter este caráter de interiorização, é chamado por Ricoeur como *self*. Desenvolvemos o conceito de *self* em diálogo com Charles Taylor que também partilha a ideia ricoeuriana de internalização; contudo, essa internalização difere do ego cartesiano do conceito de *self* dos filósofos acima referidos. A identidade como um *self* é constituída nas relações com o outro; é vivendo com os outros que o sujeito pode elaborar os seus conceitos e assim dar sentido à sua existência, bem como fazer as suas escolhas.

Essa ipseidade reflexiva se reconhece como um “homem capaz” que se revela através do desenvolvimento da sua capacidade de ação. Essa capacidade de falar, de fazer, de narrar e de se imputar deixa vestígios nas narrativas. A identidade narrativa é a identidade favorecida por Ricoeur, nomeadamente porque para ele, na narrativa, o *quem*

se revela com todas as suas potencialidades. Nesse processo de reconhecimento, a identidade é o elo fundamental, pois é a manifestação do ser que narra a si próprio, o sujeito capaz, que carrega as suas tristezas na construção da história de um ser singular. É este ser que atribui significados e realiza transformações; enquanto se revela, não deixa de ser ele próprio.

A dialética do reconhecimento no pensamento ricoeuriano mantém uma forte ligação com a identidade, já que a nossa finalmente quer ser reconhecida. Dessa forma, a vividez da linguagem manifestada nas histórias rompe a barreira do tempo sustentando o personagem que se revela como promessa e fenômeno mnemônico da memória, mantendo a ligação com o passado e o futuro. Dessa maneira, podemos reconhecer o “quem” da ação e atribuir-lhe a responsabilidade pelos seus atos respeitando a singularidade das histórias de cada um, visto que, cada um carrega suas histórias e são essas que possibilitam a narração, isto é, o que ressignifica o mundo.

A capacidade de ressignificar desenvolvida pela imaginação levou-nos a inferir o conceito de identidade interpretativa. Por entendermos juntamente com o pensamento de Fonseca (2016) que o projeto filosófico e hermenêutico de Ricoeur tem no seu núcleo a preocupação antropológica de “compreender o homem, saber quem somos, na historicidade”. Consequentemente, a hermenêutica não se reduz apenas à interpretação de texto, e sim da vida, da ação, dos símbolos criados pelo homem como uma forma de compreender o mundo e a si mesmo, mantendo a dialética com o outro. É somente em relação com o outro podemos pensar em reconhecimento mútuo.

A questão do reconhecimento mútuo foi analisada no segundo capítulo. Ricoeur entende que as relações são conflituosas e para isso, o filósofo aponta uma terceira via lançando mão do conceito antropológico de ágape desenvolvido pelos antigos como uma possibilidade de se conviver mutuamente mantendo a alteridade como mediação. Embora simbólica, se torna possível uma experiência efetiva do reconhecimento mútuo tendo o dom e o ágape como constitutivos antropológicos das relações humanas que contribuem, porque, dessa maneira, as pessoas possam viver mutuamente visando a uma vida boa em comunidades justas. Precisamente por entender que as relações são assimétricas, o conceito de alteridade atravessa todo o percurso do reconhecimento, pois dessa maneira, o sujeito sai da experiência de lutas negativas, defendida pelas teorias do reconhecimento onde o outro é visto como apenas aquele a quem deve morrer, e é elevado ao sentido de lutas positivas nas quais, através da alteridade e reciprocidade, o outro passa ser o “rosto” que interpela para ação.

Ricoeur propõe uma nova forma de pensar a partir da ideia de não-violência e opondo-se ao pensamento hobbesiano sobre o estado de natureza da guerra de todos contra todos. Para tanto, o filósofo propõe o dom como gratuidade que rompe a força lógica do mercado, assim, o filósofo faz um deslocamento de sentido; enquanto a sociedade coloca sentido no objeto, Ricoeur, seguindo a linha de pensamento de Henaff, põe sentido na ação do sujeito. Isso muda o sentido do ato; o retribuir não é uma ordem, é uma manifestação de generosidade. A transferência de sentido é a partir da lógica da superabundância que se opõe à lógica da equivalência que rege a ética da vida cotidiana. A passagem de sentido interrompe a questão do contradom, de modo que, desta forma, a violência não é devolvida com violência.

Neste nível, a luta por reconhecimento não tem o medo da morte violenta. A semelhança, no pensamento de Hobbes, separa, mata e conduz o sujeito ao abismo da violência, mantendo o estado de natureza primitivo. Em Ricoeur, é justamente a semelhança na diferença que torna os indivíduos próximos por acreditar nas capacidades humanas de tecerem relações sem violência. Embora, Ricoeur reconheça que as lutas são intermináveis, ele aponta a via da ágape como um percurso a ser trilhado pelo homem na busca de viver um estado de paz.

Ao continuarmos nosso trabalho no terceiro capítulo, nosso esforço foi analisar o conceito de perdão no contexto da anistia como uma vinculação do perdão. Ricoeur nos faz pensar nos modelos de anistia - aqueles cujo propósito é impor o esquecimento e aqueles que buscam fazer um trabalho de memória. Filósofo é a favor desse último modelo de anistia. Como exemplo prático, ele recorda-nos a comissão da verdade que aconteceu na África do Sul, a qual tinha o propósito de anistiar os culpados e realizar um trabalho de memória com as vítimas; o propósito desta comissão era compreender o que aconteceu e não punir. Seguindo a trilha social, desenvolvemos de forma sucinta os conceitos de culpabilidade, nos quais o filósofo trata da culpabilidade criminal, política, moral e metafísica; estes conceitos são uma apropriação do conceito já trabalhado pelo filósofo alemão Karl Jaspers.

Para Ricoeur, o ato de perdoar, embora difícil, é uma decisão livre a vítima pode não querer perdoar. Assim, adentramos na analogia feita pelo filósofo do dom e do perdão: ambos são ações livres sem retribuição, o que mantém o perdão na concepção supramoral e na verticalidade do hino sapiencial. Perdoar é interromper a ofensa, encerrar uma situação difícil, para que, desta forma, a memória possa prosseguir livremente em direção a novos projetos.

O filósofo francês considera que o perdão é um ato de desligamento do sujeito da má ação. Nesse sentido, a justiça precisa estabelecer uma distância justa para assegurar que o infrator pague sua dívida sem retaliação e seja então reabilitado para viver em comunidade. Dessa forma, há um acolhimento da falibilidade do outro por saber que a condição de ser falível torna o sujeito suscetível ao mal. É necessário dizer que Ricoeur não considera a falibilidade como uma justificativa para o mal porque o filósofo coloca o sujeito como capaz de fazer escolhas e assumir a responsabilidade por elas.

Esta perspectiva de falibilidade nos conduziu a outro conceito de Ricoeur, a saber, o de vulnerabilidade humana que nos interpela para ação, ou seja, para o reconhecimento. Procuramos entender como é possível o reconhecimento dos que vivem à margem social na dialética constante do “agir e do sofrer”. Para o filósofo, o fato de ignorarmos o padecimento do outro, não agir em favor de suas causas, torna-nos condescendentes com o mal. É por essa razão a qual Ricoeur culpa a população dos países colonizadores por serem responsáveis também pelo sofrimento, humilhações e todo tipo de violência que foram submetidas as nações colonizadas. No ponto de vista de Ricoeur, não é possível um projeto de vida boa no qual o outro não tenha participação.

Nesse sentido, nossa tentativa foi buscar compreender a contribuição ricoeuriana do desenvolvimento das capacidades e práticas sociais. Ancorado no pensamento de Bernard Lepetit, Ricoeur define que as práticas sociais são a capacidade do homem agir em comum e representar na esfera social. É no âmbito do social que o “homem capaz” amplia suas capacidades, ou seja, é o lugar de manifestação do sujeito que através das narrativas históricas desvela-se. Como amparo para salvaguardar os direitos de lutas e pela liberdade de expressão, Ricoeur recorre às instituições como mediação nas lutas por reconhecimento, deste modo, Ricoeur não invalida o poder institucional. No entanto, o filósofo sugere que as lutas sejam justas e que assegurem a vida boa nas comunidades com o objetivo de desenvolver suas potencialidades.

Assim, buscamos relacionar o conceito de identidade que luta por reconhecimento na perspectiva positiva tendo como horizonte os constitutivos da ágape, alteridade, dom e do perdão que favorecem a dialética das relações do sujeito falível e vulnerável enquanto “age e sofre” na busca de ser reconhecido.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Org.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. 1. ed. Teresina: *EDUFPI*, 2020.
- _____, Da suspeição do sujeito à identidade narrativa: uma hermenêutica do sujeito capaz no pensamento de Ricoeur. In *Fenomenologia e hermenêutica / Organizadores Adriano Correia et. al. São Paulo ANPOF*, 2017.
- _____, *Hermenêutica da narrativa de ficção: a intriga como mediação de sentido. Pensando – Revista de Filosofia Vol. 4, Nº 8, 2013.*
- CORÁ, Élsio José et al. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. *Revista de Ciências Humanas*, v. 45, n. 2, p. 407-423 2011.
- _____, *Reconhecimento, Intersubjetividade e Vida Ética: O Encontro com a Filosofia de Paul Ricoeur* (Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Porto Alegre, 2010.
- CORÁ, Élsio José et al. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. *Revista de Ciências Humanas*, v. 45, n. 2, p. 407-423 2011.
- _____, Mutualidade e reciprocidade: a perspectiva ricœuriana frente à luta pelo reconhecimento. *Revista Contemplação*, n. 2, 2015.
- DA COSTA OLIVEIRA, Juliano Cordeiro. Reconhecimento, religião e secularismo em Charles Taylor. *Veritas* (Porto Alegre), v. 64, n. 1, p. e30758-e30758, 2019.
- DA FONSECA, Maria de Jesus Martins. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. *Millenium-Journal of Education, Technologies, and Health*, n. 36, 2016.
- DA PENHA, Villela-Petit, Maria. Paul Ricoeur: Agir e narrar em suas dimensões ontológicas, literárias e teológicas. *Teoliteraria-Revista de Literaturas e Teologias*, v. 2, n. 4, p. 54-72, 2012.
- DE OLIVEIRA COSTA, Antônio Aurélio; SANTOS, Magda Guadalupe; RODRIGUES, Sérgio Murilo. Dossiê Paul Ricoeur. *Supere Uade*, v. 4, n. 8, p. 5-8, 2013.
- DENTZ, René Armand. Por uma teopoética do perdão a partir de Paul Ricoeur *Teoliterária V. 9 - N. 18 – 2019.*
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913 – 2005)*. São Paulo: Liberars, 2017.

DUFFY, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A narrative theory of memory and forgetting*. New York: Continuum, 2009.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas*. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2013.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur. *Impulso*, v. 24, n. 59, p. 109-119, 2014.

GUBERT, Paulo Gilberto. *Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento*. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 266 - 283, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo. Editora: Martins Fontes, 2002.

HÉNAFF, Marcel *El precio de la verdad: Don, dinero, filosofía*. -1ª.ed.-Santiago: LOM ediciones, 2017.

HENRIQUES, Fernanda. *A Alteridade como Mediação Irrecusável—Uma Leitura de Paul Ricoeur*. 2015.

_____. A Ficção literária na perspectiva da identidade narrativa em Paul Ricoeur. *Prometeus filosofia*, v. 6, n. 12, 2013.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento A gramática moral dos conflitos sociais*. 1.ed. São Paulo: Editora 34 –SP 2003.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*, São Paulo. Editora: Paulus, 2011

JESUS, Valdinei Vicente de. *O uso poético-metafórico do imperativo kantiano, sob a perspectiva do respeito e do reconhecimento, na aplicação da ética em Paul Ricoeur*. (Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 2018.

LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Élcio José (Org.). *O Legado de Ricoeur*. Guarapava, PR: Unicentro, 2011. 371 p.

MARCELO, Gonçalo. A Filosofia Social de Paul Ricoeur. In Portocarrero, Maria Luísa; Beato, José (orgs.). *Ricoeur em Coimbra: Recepção Filosófica da sua Obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. ISBN 978-989-26-1090-0. p. 81-98

MARCELO, Gonçalo. *A atualidade de Paul Ricoeur numa perspectiva Ibero-Americana*. Imprensa da Universidade de Coimbra et al. *Ricœuriana*. Coimbra University Press, 2017.

MARCOS, Maria Lucília. Identidade narrativa e ética do reconhecimento. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 2, No 2, pp. 63-74, 2011.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. (Tese apresentada a banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica São Paulo sob a orientação da professora doutora Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo. SP 2007.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Identidade pessoal e ética em Paul Ricoeur: da Identidade narrativa à promessa e à responsabilidade. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 2, No. 2, pp. 48-62 .2011.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; ROSSATTO, Noeli Dutra. Reconhecimento Simbólico e Dom. *Ethic@ - Florianópolis* v. 9, n. 2 p. 347 - 356 Dez 2010.

PAULO, Gustavo Vargas de *O self como uma construção narrativa: identidade e ilusão na constituição do eu* (Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2018.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Nova direita? Guerras de memória em tempos de Comissão da Verdade (2012-2014)*. 2015.

PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 26, n. 85, 1999.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. *Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica*. Linha [acessado em 01/de março 2021]: http://www.uc.t/fluc/lif/publicações/textos_online/pdf/conceito_herm,2010.

PRADA LONDOÑO, Manuel Alejandro. *Entre disimetria y reciprocidad: El reconocimiento mútuo según Paul Ricoeur*. Bogotá: Aula de Humanidades- Editorial Bonaventuriana, 2017.

_____. La idea de reconocimiento en Hegel de Jena: Una lectura con Paul Ricoeur. *Franciscanum*, Bogotá, n. LVII, p. 21-49, 1 jan. 2015.

QUELQUEJEU, Bernard. Reconnaître les identités collectives. Un aperçu de la pensée de Paul Ricoeur. *Diasporiques / n°2 nouvelle série / juin 2008*.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?* Tradutor: José Rosa. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/> Acesso em: 10 jul. 2020.

_____. *Amor e Justiça*. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.

_____. *O si mesmo como outro*. 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. 1. ed. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

_____. *Percurso do Reconhecimento*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

- _____. *La lectura del tiempo pasado: Memória y olvido*. Madri: Arrecife, 1999.
- _____. *The Philosophy of Paul Ricoeur: Intellectual Autobiography*. Chicago: Open Court, 1995.
- _____. *O Conflitos das Interpretações*. Editora Rés, 1988.
- _____. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 1986.
- SAAVEDRA, Giovani A.; SOBOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos do reconhecimento. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3, 2009.
- SALDANHA, Fernando Acílio Maia. Alteridade e reconhecimento em ‘Parcours de la Reconnaissance’ de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra* Vol.22, n. 44, 1. 2013.
- _____. Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável Editora: *Imprensa da Universidade de Coimbra* 2016 URI: <http://hdl.handle.net/10316.2/38788>.
- SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a lógica do perdão. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 414-435, 2019.
- _____. Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 39, n. 124, p. 259-278, 2012.
- _____. Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras. *Utopia y Praxis Latino-americana* [online]. 2009, vol.14, n.47, pp. 41-58. ISSN 1315-5216.
- SOBOTTKA, Emil A.; SAAVEDRA, Giovani A. Justificação, reconhecimento e justiça: Tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 12, n. 1, 2012.
- TAVARES, Manuel. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 7, n. 1, p. 34-55, 2018.
- TAYLOR, Charles. *A Ética da autenticidade*. São Paulo: Editora: É Realizações, 2017.
- _____. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.