



RECONHECIMENTO MÚTUO E MEMÓRIA EM PAUL RICOEUR

ELTON MOREIRA QUADROS¹

RESUMO: Paul Ricoeur trata, em sua reflexão, sobre o tema do reconhecimento. O filósofo francês apresenta esse tema em relação ao si mesmo (reconhecimento de si) e ao outro na relação, isto é, reconhecimento mútuo. Nesse artigo, nós nos deteremos nas discussões a respeito dessa segunda forma como o reconhecimento se constitui. Para tanto, abordamos a iniciação do diálogo que Ricoeur estabelece com Hobbes e seu reconhecimento a partir do medo e com Hegel e sua visão do reconhecimento na dinamicidade. A perspectiva ricoeuriana nos ajuda a compreender que o reconhecimento mútuo se dá na relação entre o eu, o outro, o tempo, a relação, entre outros fatores, na concretude da existência pessoal e social.

PALAVRAS-CHAVE: Estima social; Mediação simbólica; Relação.

ABSTRACT: In his work, Paul Ricoeur reflects on the theme of recognition. The French philosopher presents this theme in relation to self (self-recognition) and to the other in relation, that is, mutual recognition. In this article, we will consider the discussions regarding this second way in which recognition is formed. Therefore, we approach the dialogue between Ricoeur and Hobbes (his recognition from fear) and between Ricoeur and Hegel (his vision of recognition in dynamicity). The Ricoeurian perspective helps us to understand that mutual recognition takes place in the relationship among the self, the other, the time, the relation and other variables, in the concreteness of personal and social existence.

KEYWORDS: Social esteem; Symbolic mediation; Relation.

Apesar de recorrente na história da Filosofia, o tema do reconhecimento ganhou, nas últimas décadas, um novo impulso. Talvez por conta da cada vez mais difícil discussão em torno da questão da identidade, que, com as constantes mudanças e ressignificações presentes no mundo contemporâneo, precisaram e precisam ser rediscutidos.

Nesse sentido, o pensamento de Paul Ricoeur se insere como uma retomada dessa discussão, levando-a agora para empreender diálogos necessários, estando em consonância com a necessidade de uma hermenêutica da longa duração. Nela, deve-se recuperar um processo em que, ao mesmo tempo que encontra a necessidade de retomar algumas bases da problemática em relação ao reconhecimento, precisa trazer essa discussão para o nosso tempo.

¹ Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), membro do quadro permanente do PPG em Memória: linguagem e sociedade (UESB) e coordenador do grupo de pesquisa em Fenomenologia, Memória e Justiça. Doutor em Memória: linguagem e sociedade pela UESB. E-mail: esfingico@yahoo.com.br.

Para tanto, neste artigo, acompanharemos as reflexões de Ricoeur desde a retomada da discussão sobre o reconhecimento em um embate posto entre as concepções divergentes de Hobbes, que enfatiza o medo, e de Hegel, que destaca a dinamicidade. Em um segundo momento, retomamos a discussão ricoeuriana do reconhecimento em relação à memória e, posteriormente, ao tratar do reconhecimento e da estima social, conseguimos entender a perspectiva de Ricoeur em seu diálogo com autores contemporâneos como Charles Taylor e podemos compreender que o percurso do reconhecimento se dá na concretude, no tempo e na alteridade.

Hobbes e Hegel: duas posições “dissonantes” sobre o reconhecimento

A primeira coisa que nos chama a atenção, quando falamos de reconhecimento mútuo, é que a noção de reciprocidade não é natural, evidente.

Ricoeur não pretende negar a existência de um fio de dessimetria entre o *eu* e o *outro*, a que ele chama de dessimetria originária, por isso, deixa sempre aberta à possibilidade de que “o reconhecimento recíproco corre o risco de jamais conseguir acabar com o desconhecimento, no sentido de negação de reconhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 177). Por isso, as preposições com e entre, ganham importância, uma vez que usamos expressões como ser-com e ser-entre para evocar as relações, especialmente, em sua reciprocidade.

Para afrontar mais fortemente tal questão, Ricoeur recorrerá, em *Percurso do reconhecimento*, a uma espécie de disputa filosófica, ou seja, a apresentação por Hobbes do “estado de natureza” violento e cruel e a apresentação de Hegel do conceito de *Anerkennung* (Reconhecimento) como base do viver junto e que revela “um motivo originariamente moral que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido. Será a título de teoria do *desconhecimento originário* que a teoria hobbesiana do ‘estado de natureza’ será revisitada” (RICOEUR, 2006, p. 178). Aqui, divisamos uma discussão que passa tanto pela política quando pela ética.

1. Hobbes

Não pretendemos discutir a formação do Estado, mas apenas deter-nos na ideia de “estado de natureza”, inclusive, alguns cientistas políticos chegam a afirmar que, no caso de Hobbes, “a chave para entender o seu pensamento – é o que ele diz do *estado de natureza*” (RIBEIRO, 1993, p. 51). Para Ricoeur, essa tese mesma constitui um exercício do pensamento, uma vez que não temos acesso ao mundo humano antes da formação dos estados ou, pelo

menos, de alguma forma de organização política mínima. Portanto, apesar de elementos que poderiam corroborar essa perspectiva, “o título do desconhecimento originário não resulta da observação de um estado de fato, mas da imaginação do que seria a vida humana sem a instituição de um governo. Essa imaginação encontra, é verdade, indícios convergentes na realidade” (RICOEUR, 2006, p. 179), quer das guerras, quer do medo cotidiano (roubos, assaltos, assassinatos, estupros, fraudes, traições etc.).

Deriva das três paixões primitivas, a saber, a competição, a desconfiança e a glória, um estado tal que somente pode ser pensado, segundo Hobbes, em uma relação dos homens de máximo confronto, que só poderia ser considerado um estado de guerra em que, naturalmente, todos lutam contra todos:

E dado que a condição do homem [...] é uma condição de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBS, 1988, p. 48).

O medo de perder a vida “encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos defendemo-nos a nós mesmos” (HOBBS, 1988, p. 48), logo, num contexto deste, seria surpreendente pensar na ideia de reconhecimento e reciprocidade, a única reciprocidade possível é a da violência. Com isso, temos a negação do reconhecimento que está permanentemente sob o signo da desconfiança; não é à toa que Hobbes descreve a vida humana como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1988, p. 46).

Ora, tendo em vista um cenário tão lóbrego da condição humana, não poderia restar ao homem o desejo de paz, daí serem conhecidas as contratualistas discussões hobbesianas para conseguir tal intento. No entanto, para nós, o que vale destacar é que, nesse cenário sombrio, o próprio desconhecimento entre si dos homens constitui um entrave para à paz desejada e tão necessária².

² Não obstante, podemos ter em vista que, apesar da descrição hobbesiana ser a mais pessimista, existem autores que compartilham de ponto semelhantes, por exemplo: “Rousseau e Kant, sem compartilharem a antropologia pessimista de Hobbes, descrevem o estado de natureza como sem lei, ou seja, sem nenhum poder de arbitragem entre reivindicações opostas. Em compensação, os princípios de justiça podem tornar-se o propósito de uma escolha comum se e apenas se a posição original é equitativa, ou seja, igual. Ora, ela só pode ser equitativa numa situação hipotética” (RICOEUR, 2014, p. 263).

Hobbes deixa claro que, para ele, a “natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito” (HOBBS, 1988, p. 45) que, para que seja possível o Estado, são necessários também o abandono de direitos, e a entrega do poder que Ricoeur acredita serem derivados de um “voluntarismo virtualmente arbitrário” (RICOEUR, 2006, p. 185). Essas renúncias em relação ao direito ou ao poder, se poderiam ser consideradas atos de reciprocidade, não deixam de carregar a marca de uma preservação de poder sob outra perspectiva. Nesse sentido, Hobbes acaba por substituir uma pessoa natural por uma artificial, quase que uma representação cênica de um desejo escamoteado. Portanto, não podemos perder de vista que não “é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta [...], mas a parte da alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato, de *covenant* [pacto]” (RICOEUR, 2006, p. 185).

Ao percorrer o caminho realizado por Hobbes para a constituição do Estado, saindo do estado de natureza, nós precisamos destacar duas coisas: a primeira é a visão originariamente solitária e, até mesmo, isolada, do homem na natureza. Na segunda, com a chegada do Estado, é constituído o homem de direitos, mas “não é somente a invenção do sujeito de direito que é importante para a nossa história conceitual da ideia de reconhecimento mútuo, mas também a junção entre ipseidade e alteridade na própria ideia do direito” (RICOEUR, 2006, p. 185). Somente a constatação de que há, da parte dos homens, uma necessidade de dar direitos e negar direitos não torna essa uma relação efetiva de reciprocidade.

E basta termos claro que o contrato social que possibilitou a existência do Estado, se estamos acompanhando a narrativa hobbesiana, não impediu, ao fim e ao cabo, o sumiço dos medos, mesmo em estados altamente civilizados, nem permitiu uma paz efetiva.

Não obstante essa ideia de um estado de natureza brutal hobbesiano nos desafia a ir em direção a uma reflexão que possibilite afirmar a existência do reconhecimento mútuo, mesmo tendo em vista a existência da dessimetria originária entre o *eu* e o *outro*, mesmo assim, ainda consideramos plausível discutir a possibilidade do reconhecimento na reciprocidade.

2. Hegel

Do ponto de vista das reflexões ricoeurianas, abordaremos a ideia de *Anerkennung* (reconhecimento) no pensamento de Hegel e algumas considerações posteriores, mesmo que apresentem limitações. Essa discussão passa por três aspectos: primeiro, o *Anerkennung* assegura a possibilidade do vínculo entre o *eu* e o *outro*, na medida em que garante a

autorreflexão e a orientação para o *outro*. Aqui podemos falar de intersubjetividade, como uma espécie de duplicação da própria subjetividade (vale destacar que essas são reflexões que Hegel realizou em sua filosofia política).

Depois, o *Anerkennung* também possibilita compreender a dinâmica de que “todo o processo procede do pólo negativo rumo ao pólo positivo, do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (RICOEUR, 2006, p. 188). A filosofia hegeliana pressupõe sempre uma análise da negatividade através do processo dialético:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, 1992, p. 30).

A efetivação do ser no sujeito está no movimento e a negatividade constitui algo constitutivo do processo, portanto, há sempre um caráter regenerativo no percurso do reconhecimento que tem por base a “negatividade ética e prática [que] se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos. Assim, será reinserido em um percurso eminentemente espiritual, no sentido hegeliano da palavra, o tema hobbesiano da luta mortal” (RICOEUR, 2006, p. 188).

Por fim, no pensamento de Hegel, encontramos um aspecto de articulação entre hierarquias correspondentes a instituições. Assim, uma vida ética (*Sittlichkeit*) possibilita ultrapassar a distinção entre pessoa natural e artificial, como vimos, que está na própria criação artificial do *Leviatã*: “Na medida em que essa hierarquização é imanente ao próprio processo do reconhecimento, ela constitui a resposta por excelência ao artificialismo que, no *Leviatã*, encontra sua primeira expressão na distinção entre pessoa natural e pessoa artificial” (RICOEUR, 2006, p. 188).

As reflexões de Hegel sobre o reconhecimento prenhe de um dinamismo, demonstra que “enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica” (RICOEUR, 2006, p. 188-189), há um percurso a ser desenvolvido. Dentro do campo das relações, tendo por pressuposto uma filosofia política, seria como perceber que há

uma permanente correlação entre nível de injustiça e nível de reconhecimento, uma vez que temos mais percepção do injusto do que do justo. Há sempre uma indignação quando percebemos esse processo injustiça-justiça e, ao contrário de Hobbes, que coloca a sua passagem do estado de natureza para o estado de civilização através do medo da morte violenta, Hegel aposta que são esses processos de indignação frente às contradições do processo do desenvolvimento social que possibilitam compreender a relação entre o si e o outro, na dinâmica agora do ser reconhecido (quer como vítima, como promotor de mudanças ou como denunciante), mais que isso, “permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento [...] a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro” (RICOEUR, 2006, p. 189). Nesse sentido, na visão de Ricoeur, Hegel oferece uma alternativa à narrativa hobbesiana do “medo da morte violenta”, pois, ao propor “o desejo de ser reconhecido”, há uma substituição da luta pela sobrevivência por uma luta pelo reconhecimento recíproco.

Entre os pressupostos da exposição hegeliana, há um destaque interessante quando observamos a retomada da crença grega antiga sobre existir um primado da cidade, da *pólis*, em relação ao sujeito isolado. Com isso, recupera-se também a ideia de uma unidade entre a liberdade individual e a universal, ou seja, a “convicção de que é nos costumes existentes que se prefiguram as estruturas de excelência graças às quais as formas modernas da moralidade e do direito fazem eco às virtudes da ética dos antigos” (RICOEUR, 2006, p. 190).

Não é à toa que podemos pensar, a partir de Hegel, em uma “vida ética como relação”³. (HEGEL, 1979, p. 104).

Na obra *Sistema de vida ética*, Hegel, ainda antes de adentrar pelos caminhos do Espírito Absoluto, trata da Natureza com maior destaque em seu pensamento, por isso, podemos falar de uma dramaturgia da vida ética. Nessa dramaturgia, somos apresentados ao conjunto das multiplicidades de indivíduos que, portadores de uma pulsão (*Trieb*), que, ao partir da natureza pulsional, luta para retornar ao absoluto, por esse ângulo, os “graus de satisfação desta ou daquela relação pulsional suscitam uma hierarquia de ‘poderes’ que nos faz encontrar sucessivamente a necessidade natural, o trabalho, a diferença entre desejo e gozo” (RICOEUR, 2006, p. 191) e como isso é trabalhado na perspectiva de uma articulação entre posse e gozo e como o gozo da posse efetiva gera uma sensação de aniquilamento. Ricoeur chama a atenção para o fato de que, na contemporaneidade, gostamos de “marcar o lugar de honra atribuído ao amor, sob as figuras múltiplas do laço familiar e em proximidade com a ideia de poder natural; está aqui o núcleo de um primeiro modelo de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p.

³ “in ethical life as relation” (HEGEL, 1979, p. 104).

193). Quer dizer, a família seria o primeiro momento “natural” do pôr-se no caminho do absoluto, algo “como a suprema totalidade de que a natureza é capaz” (HEGEL, 1979, p. 128)⁴, no entanto esse também seria o primeiro passo no caminho do reconhecimento. Sobre isso, comenta Reich:

O amor enquanto relação de duas unidades, um homem e uma mulher, é confirmado através do desejo de ambos de constituir uma família. Fundar uma família significa a renúncia pelo homem da sua própria subjetividade sem limites, preferindo ter obrigações objetivas para com os outros membros do que viver sozinho. Na prática, isto significa que seu consentimento livre e mútuo se concretiza na instituição do casamento. No seio da família, o amor é a unidade do sentimento onde os indivíduos se “experenciam” não mais como sujeitos isolados, mas como pertencentes a uma comunidade no interior da qual eles atingem o conhecimento de si. Isto é, no amor o sujeito se identifica no outro. É o sentido da [...] frase de Hegel: “estar consigo mesmo no outro” (REICH, 2012, p. 79).

Se a família é o momento mais alto a que a natureza pode chegar, o povo (portanto, as relações sociais e de direito) seria um momento posterior, mas, dessa vez, a vida ética estaria para além da natureza, no trajeto que, iniciado na pulsão, passa pela família e “encontra-se confrontado ao único portador dessa vida ética absoluta, o povo: é no povo (*Volk*) que essa ideia de eticidade absoluta aparece e encontra sua intuição” (RICOEUR, 2006, p. 193). Dentro das dinâmicas estabelecidas pela necessidade de governança, Hegel entenderá que há um processo de relação que põe em confrontação o *eu* e o *outro*, no entanto essa “disputa” promove uma positividade para a subjetividade e a alteridade:

Não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim [...] com isso suprimo, para objetivá-lo, o que nela há de imediato, e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual. Ora, a subjetividade que assim me é idêntica é a vontade de outrem [...]. O terreno para a existência da vontade é agora a subjetividade [...], e a vontade alheia é a estranha realidade que apresento à realização do meu fim. A realização do meu fim tem pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros, possui uma relação positiva com a vontade alheia (HEGEL, 1997, p. 101).

Ricoeur chama a atenção para o fato de que Hegel, tomando a palavra em seu sentido mais amplo, inscrever na filosofia política o tema do reconhecimento. Mesmo partindo da natureza, Hegel desenvolverá sempre a sua concepção de reconhecimento a partir da eticidade e, como assume o próprio Ricoeur, a sua pesquisa, basicamente no campo do reconhecimento

⁴ “as the supreme totality of which nature is capable” (HEGEL, 1979, p. 128).

mútuo, tenta desenvolver “a busca de uma resposta a Hobbes pela promoção de uma motivação moral originária. Hegel, nesse sentido, escolhe combater essa ideia, assumindo, como ele, que é ‘preciso sair da natureza’. A resposta a Hobbes consiste no percurso dos momentos de realização do Espírito” (RICOEUR, 2006, p. 195). Por isso, o tema do Espírito será tão importante para Ricoeur, uma vez que Hegel acredita que “a maneira pela qual o Espírito se encontra em seu outro permaneça fundamentalmente uma relação de si consigo mesmo; em outras palavras, o Espírito se torna outro a partir de sua relação consigo mesmo” (RICOEUR, 2006, p. 195-196).

Na parte ainda inicial de sua filosofia, Hegel partirá de uma noção do reconhecimento como relações de direitos, uma vez que o “direito é reconhecimento recíproco” (RICOEUR, 2006, p. 196). Esse ponto inicial abre margem para a compreensão do direito ao reconhecimento, como vimos antes, e, nesse sentido, o amor entra como o momento característico, visto que há uma percepção de ser-reconhecido, sem oposição da vontade. Se o amor é um fruto ainda da natureza, o direito estabelece que haja um reconhecimento que “igualiza o que a ofensa tornou desigual” (RICOEUR, 2006, p. 197), isto é, se, no negativo do caminho do reconhecimento, encontramos o crime e a ofensa ao outro, o direito possibilita que os singulares (ofensor-vítima), por estarem e serem tratados singularmente por uma vontade universal, expressa na vida ética, que encontra expressão imediata no exercício do direito por ser e estar reconhecidos nessa relação.

Mas, tanto para Hegel quanto para Ricoeur, o reconhecimento precisa ser efetivo, efetivado nas relações. Se, na natureza, o ponto de partida era a pulsão, nesse segundo momento, Hegel falará de desejo. Daí a noção de que faz “coincidir no ser-reconhecido a vontade do singular e a vontade do comum” (RICOEUR, 2006, p. 198). Tanto é assim que, se uma propriedade é lesada, pensa Hegel, não há uma ofensa à propriedade, mas ao proprietário. Assim, o enfoque não é a coisa, mas a pessoa que foi lesada e que precisa ser restituída e, conseqüentemente, ser reconhecida. Se a preocupação de Ricoeur é ética, isso caracteriza algo muito importante (que pode parecer muito com o ponto anterior, mas que ganha um pouco mais de complexidade no seu desenvolvimento):

[...] ao ser-reconhecido imediato segue-se o reino da lei que articula seres autônomos, quer seja no casamento, na gestão industriosa da riqueza e da pobreza, na jurisdição e no processo como execução do direito. O reconhecimento terminou sua obra no ser-reconhecido. Deixa-se um lugar para “o ato constituinte da vontade universal” (ibid., p. 261) por meio do qual um Estado é instaurado (RICOEUR, 2006, p. 198).

O processo é bem caracterizado, da natureza à família, da família à vida ética geral, da vida ética geral ao direito, do direito ao Estado. Ricoeur se interroga: será ainda possível falar em reconhecimento, nessa teoria do nascimento do Estado, em Hegel?

Para Ricoeur, agora aparece uma outra figura importante no pensamento de Hegel, ou seja, o despojamento (cessão, desapossar). Tanto é assim que, no segundo momento anteriormente apresentado, o que caracterizava o processo do reconhecimento estava na ideia de troca mútua, no sentido de busca da justiça. Agora, com o Estado e, portanto, mais determinadamente envolvido na problemática política, o que vai predominar é a ênfase “na relação hierárquica entre vontade supostamente universal e vontade particular” (RICOEUR, 2006, p. 199). Assim, maquiavelicamente, Hegel coloca todo o peso no Estado, em um esboço da tirania e, aparentemente, a problemática do reconhecimento está superada e “Hegel não parece sentir falta da bela liberdade feliz dos gregos” (RICOEUR, 2006, p. 199). Ao homem cabe, basicamente, despojamento compreendido como formação na obediência e a constatação de que o reconhecimento, reconhecer e ser reconhecido, constitui um elemento espiritual.

O que essas três formas hegelianas trazem de importante para a reflexão do pensamento sobre o reconhecimento? Em primeiro lugar, estamos efetivamente no terreno de uma busca de compreender o reconhecimento de si e mútuo, em sua dinamicidade. Além disso, o mais importante é o projeto hegeliano de “fundar uma teoria social com conteúdo normativo. Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes” (RICOEUR, 2006, p. 202). Isso irá de encontro ao pensamento de Ricoeur ao ponto de ele manifestar a sua concordância e apenas distinguir que em seu “próprio vocabulário, trata-se de procurar no desenvolvimento das interações conflituosas a fonte da ampliação paralela das capacidades individuais [...] sob o signo do homem capaz em conquista de sua ipseidade” (RICOEUR, 2006, p. 202).

Com isso, passamos a uma reflexão sobre o reconhecimento marcado pela herança hegeliana, mas vista agora sob um novo aspecto. Um ponto chave nessa nova abordagem está no fato de que, para Ricoeur, há, da parte de Hobbes e Hegel, uma aposta na luta para descrever o processo do reconhecimento. Para isso, o filósofo francês proporá uma reflexão a partir das experiências de paz “pelas quais o reconhecimento pode, se não encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 203).

Mediação simbólica e reconhecimento mútuo

Ricoeur parte do papel existente entre a mediação simbólica e as representações e práticas sociais para que seja possível instaurar o “vínculo social e [as] modalidades de

identidade que estão ligadas a ele. As representações não são, pois, ideias flutuantes que se movem em um espaço autônomo, mas, [são] mediações simbólicas que contribuem para a instauração de vínculo social” (RICOEUR, 2006, p. 149). Isso evidencia duas questões importantes, a primeira delas é que as representações sociais acabam por simbolizar identidades que, por sua vez, acabam por configurar, de determinado modo, esses vínculos sociais e, segundo, não podemos compreender as identidades como uma “natureza”, como um dado, mas como um uso, isso fica mais claro se “deixamos precisa a ideia de instauração do vínculo social por meio da ideia de acordo, como conteúdo da busca de identidade” (RICOEUR, 2006, p. 149-150).

Essa mediação simbólica, como modo de “ser” das identidades, dá a ideia de que existem capacidades sociais que relacionam representações coletivas e práticas sociais. As representações garantem o papel de mediador simbólico das próprias entidades e as práticas legitimam os agentes das mudanças sociais, tanto no plano individual quanto coletivo.

Nesse sentido, uma outra ideia importante é a própria noção dos sujeitos da memória, como o *eu*, os próximos e os coletivos, ou seja, Ricoeur pretende trabalhar com a noção de “jogos de escalas”. Quando falamos a partir da história, podemos divisar os acontecimentos cronológicos, tratados como entrelaçamento entre estruturas e conjunturas ou da sobreposição entre a longa, média ou curta duração da vivência dos acontecimentos: “em diferentes escalas não são vistas as mesmas coisas [...] os recortes feitos em escalas diferentes da mudança social são incomensuráveis” (RICOEUR, 2006, p. 151). Na macro-história são encontradas, normalmente, estruturas anônimas dadas na longa duração e que vão relevando aquilo que será progressivamente interiorizado sem contestação ou mesmo consciência dos sujeitos da socialização, por outro lado, na micro-história, dadas na média ou curta duração, são dados os acontecimentos familiares, das aldeias e mesmo dos indivíduos. Se as realidades econômicas são opacas e anônimas na longa duração, na cotidianidade, para “esses indivíduos e seu ambiente social próximo, a questão é reduzir uma incerteza que ultrapassa a imprevisibilidade ordinária do futuro” (RICOEUR, 2006, p. 151) e enfrentar limitadamente, com escassas informações, as intempéries dos acontecimentos.

Com isso, se a macro-história atinge a vida das pessoas, mas à revelia delas, a micro-história nos possibilita perceber que os indivíduos, os pequenos grupos, as comunidades percorrem, também, um percurso de reconhecimento e não podemos perder de vista que toda “instauração é potencialmente de natureza reconstrutiva, desde que ela não permaneça congelada na repetição e que se revele inovadora de alguma forma” (RICOEUR, 2006, p. 153).

Portanto, “a reflexão sobre as identidades coletivas não pode escapar a uma sofisticação de grau mais elevado que a identidade-ipseidade dos sujeitos individuais da ação” (RICOEUR, 2006, p. 152). Inclusive, por conta de que a liberdade individual não deixa de ser uma responsabilidade social, quando tomada a partir da compreensão de que a liberdade é a capacidade de escolhas de vida.

[no] prosseguimento do percurso do reconhecimento é que a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da ideia de reconhecimento, não mudou apenas do alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela ideia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial (RICOEUR, 2006, p. 164).

O reconhecimento mútuo é uma capacidade dada aos humanos pela via simbólica, para Ricoeur, “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).

Reconhecimento mútuo e estima social

Quando pensamos a partir de um reconhecimento baseado na identidade, há uma exclusão do outro, na tentativa de uma afirmação somente do *eu* (*self* lockeano, por exemplo); quando damos um passo adiante e tratamos o reconhecimento através da ipseidade, podemos compreender que o mesmo e o *outro* podem ser, pelo menos, afetados mutuamente. Agora, chegamos ao momento de “tomar como meta a dialética da reflexividade e da alteridade sob a figura do reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p. 164).

Ao termos em conta a possibilidade de pensar o mundo a partir da ideia da dignidade humana, não surpreende que, nessa reinterpretação das noções hegelianas sobre o reconhecimento mútuo, o que venha a ser destacado seja a “dimensão social do político em sentido amplo [...]. Nesse sentido, é o conceito hegeliano de ‘eticidade’ que é tomado como termo de referência em todo o seu alcance; é nesse plano que a ‘vida ética’ se revela irreduzível às relações jurídicas” (RICOEUR, 2006, p. 216).

Se o respeito de si está na ponta inicial do processo do reconhecimento, a estima social está no que excede também todas as esferas básicas do direito. Aqui, o que importa realmente é um campo comum de valores, é “ao mesmo tempo a dimensão axiológica da estima mútua que é enfatizada” (RICOEUR, 2006, p. 216). É a partir de valores e objetivos comuns que os

sujeitos avaliam as próprias qualidades para a vida em comum, em relação aos outros. Não podemos perder de vista também que as mediações sociais são multidimensionais e estão em relação, por seu caráter propriamente simbólico, com a cultura e as épocas históricas, portanto, a noção de uma pessoa estimável está, por conseguinte, relacionado com a dinâmica dessas relações na duração e na cultura.

Consideramos importante marcar dois pontos antes de prosseguirmos. Primeiro, o reconhecimento pode, como vimos anteriormente, se dar na limitação e, até mesmo, na perfídia que destaca a diferença que macula as relações. Nesse sentido, ao falarmos de reconhecimento mútuo, essas possibilidades dos desvios (negatividade) também não podem ser esquecidas. Segundo, por isso mesmo, podemos falar que o outro sempre recebe uma espécie de reconhecimento, até mesmo quando ainda não é conhecido. Do ponto de vista social, isso pode implicar que há sempre uma responsabilidade a ser exigida, pois “as relações dos homens entre si não deixam de incluir as relações do homem com a natureza, assim como com os mortos, guardiões do olhar sobre o passado” (RICOEUR, 2006, p. 218). Isto posto, quando propomos uma discussão que tenha a ideia de reconhecimento e responsabilidade em *pari passu*, estamos pensando nas relações (eu-outro, eu-mundo, eu-tempo, nós-sociedade, nós-mundo, nós-tempo) na duração e, por isso, a expressão luta pelo reconhecimento e encontra consonância com a ideia de um dever de memória, de uma luta contra os abusos da memória que constitui desafios também ao reconhecimento de si e ao reconhecimento mútuo.

Tendo isso em vista, a possibilidade da negatividade e a necessidade da luta, podemos também vislumbrar uma positividade e –Ricoeur chega a falar a partir de uma economia da grandeza – não mais pensar a partir das trocas comerciais ou simplesmente jurídicas, mas, fundamentalmente, ter o reconhecimento visto como “operação de qualificação das pessoas em relação à situação que elas ocupam na escala de grandezas”⁵ (RICOEUR, 2006, p. 219). E, mesmo tendo em vista a possibilidade da discórdia nessas qualificações, a capacidade de compromisso que pode advir desse pensar e agir a partir das grandezas, possibilita suspender a discórdia mesmo que essa não esteja resolvida em função de vislumbrarmos um bem comum: “A fragilidade do compromisso fala também sobre a fragilidade do próprio bem comum em busca da justificação própria” (RICOEUR, 2006, p. 224). Mesmo que seja acusado pelos

⁵ Uma questão que pode parecer complexa ao pensarmos num reconhecimento que tem em vistas a escala de grandeza é ter uma visão fechada sobre autoridade, uma vez que o geral de nossas reflexões, bem como as de Ricoeur, tem em vista a noção mesmo de um reconhecimento na horizontalidade que a estima social implicaria. No entanto, se pensarmos a autoridade numa perspectiva de “reconhecimento da superioridade”, podemos ter em vista a necessidade de “reconhecer que há uma relação circular entre a superioridade dos valores [...] nesse quadro limitado e o ato do reconhecimento que se expressa na participação nas provas de qualificação ao longo de todo o processo [...]” (RICOEUR, 2006, p. 226).

panfletários como comprometimento ou possa ser percebido como uma desilusão relativista, por conta de sua fragilidade, o compromisso pode servir para desenvolver nas pessoas

[...] a capacidade de reconhecer-se como uma figura da passagem de um regime de grandeza para outro, sem se deixar encerrar na oscilação [...] nada dispensará os atores sociais de remeter-se à sabedoria fronética, que não separa justiça de justeza na busca, em todas as situações, da *ação adequada* (RICOEUR, 2006, p. 224).

Neste ponto, Ricoeur toma para si o engajamento na discussão do reconhecimento mútuo através da noção de multiculturalismo⁶, entendida como uma reivindicação de uma igualdade no plano social, uma vez que demonstra a busca do reconhecimento a partir das identidades das minorias culturais. Apesar de partir da noção de identidade, o multiculturalismo coloca o reconhecimento em destaque por conta de sua possibilidade de pensar essa identidade sendo reconhecida ou não, por isso, poderíamos falar que os danos a um não reconhecimento ou um reconhecimento equivocado dessa identidade atinge a imagem que os grupos (e, por consequência, cada um dos membros) possuem de si mesmos, a “gravidade da falta de reconhecimento de que os membros desses grupos se sentem vítimas provêm da interiorização dessa imagem sob a forma de autodepreciação” (RICOEUR, 2006, p. 228).

O processo de reconhecimento gradativo que foi possibilitando o aparecimento, na contemporaneidade, dentro das difíceis hierarquias sociais da noção de dignidade da pessoa humana, fará com que haja o “caráter essencialmente ‘dialogal’ de uma reivindicação que assume uma dimensão francamente coletiva: é coletivamente, poder-se-ia dizer, que se exige um reconhecimento singularizante” (RICOEUR, 2006, p. 228). Por isso, a discussão de Taylor sobre a necessidade de pensar numa política que leve em consideração a diferença, fundada na pretensão de universalismo da era das Luzes, abre margem para um entendimento também no campo político de que

Deve haver algo a meio caminho entre o autêntico e homogeneização, por um lado, a demanda por reconhecimento dos iguais vale, por outro, o auto-emparedamento dentro das normas etnocêntricas. Existem outras culturas, e nós temos que viver juntos mais e mais, tanto em escala mundial e misturados em cada sociedade individual (TAYLOR, 1994, p. 72)⁷.

⁶ Como ideia global, simbólica até, já que relações de exclusão e não reconhecimento se dão também no interior das próprias culturas.

⁷ There must be something midway between the inauthentic and homogenizing demand for recognition of equal worth, on the one hand, and the self-immurement within ethnocentric standards, on the other. There are other cultures, and we have to live together more and more, both on a world scale and commingled in each individual society (TAYLOR, 1994, p. 72).

E, mais adiante, o próprio Taylor chama a atenção para o fenômeno de que, ao longo do tempo, houve sempre uma positividade na diversidade cultural das civilizações, quer internamente, quer em relação:

[...] é razoável supor que as culturas que apresentaram o horizonte de sentido para um grande número de seres humanos, de diversos personagens e temperamentos, durante um longo período de tempo e que articulou o seu sentido do bem, do santo, do admirável certamente terão algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo se isso foi acompanhado por muita coisa que nós temos que abominar e rejeitar. Talvez se possa dizer de outra maneira: seria uma suprema arrogância descontar essa possibilidade *a priori* (TAYLOR, 1994, p. 72-73).⁸

Cada vez mais, estamos em tempos em que o tratamento dado ao diferente caracteriza a política de reconhecimento de nossa sociedade.

Mas, para Ricoeur, ainda é importante refletir sobre uma coisa: quando pensamos no reconhecimento, especialmente, entendido com luta pelo reconhecimento. Se a vereda que iniciamos ao discutir o reconhecimento mútuo estava sob a tutela de Hobbes e Hegel, que dão destaque para a luta, Ricoeur acredita que nem todo o percurso do reconhecimento está e deve estar sob o signo da disputa, do confronto

a exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve em uma exigência indefinida, figura de um "mau infinito"? A questão não diz respeito apenas aos sentimentos negativos de falta de reconhecimento, mas também às capacidades conquistadas, assim entregues a uma busca insaciável. Há aqui a tentação de uma nova forma ele "consciência infeliz", sob a forma seja de um sentimento incurável de vitimização, seja de uma incansável postulação de ideais inatingíveis (RICOEUR, [2004] 2006, p. 231).

A isso Ricoeur propõe a consideração sobre a possibilidade dos estados de paz, que estariam dominados pela figura do amor (quer *philia*, *eros* ou *agápe*), em uma lógica da reciprocidade do dom e do contradom. Mas, tanto para Ricoeur quanto para nós, como já enunciamos na introdução deste trabalho, a lógica do amor está um passo adiante no percurso ético e no nosso desejo, aqui, de refletir na e para a *pólis*, por isso, mesmo que consideremos

⁸ it is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time—that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable—are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject. Perhaps one could put it another way: it would take a supreme arrogance to discount this possibility *a priori* (TAYLOR, 1994, p. 72-73).

justas as pretensões circunscritas aos estados de paz, pensamos que seriam momentos de tréguas, pequenas tréguas que podem trazer “melhorias, dir-se-ia de ‘clareiras’, nas quais o sentido da ação sai do nevoeiro da dúvida com a estampa da ação conveniente” (RICOEUR, 2006, p. 232). Porém, no momento, não constituem reflexões necessários para a compreensão da nossa apresentação das conexões entre o reconhecimento de si e (do) mútuo.

Considerações finais

Discuti a questão do reconhecimento mútuo, que pressupõe, no pensamento de Ricoeur, tratar da relação entre este e o reconhecimento de si. Há, no pensamento do autor, uma efetiva ligação, uma vez que, o ser pessoa se dá na relação. No entanto, neste artigo, abordamos com maior ênfase a questão o reconhecimento mútuo tendo em vista a importância dessa questão, bem como as implicações sociais em tal abordagem.

Partindo do debate entre Hobbes e Hegel, Ricoeur possibilita pensar em um reconhecimento mútuo que possa estar não em um estado de violência natural, como pensara o filósofo inglês, mas no sentido de um percurso de caráter espiritual, moral, ético. Com isso, o reconhecimento ganha em desenvolvimento. Em um primeiro momento, pensando com Hegel, podemos falar de um reconhecimento no interior da família ou nos círculos em que o amor (amizade, relacionamento, pais e filhos etc.) é a tônica das relações e, por isso, possibilita não só o reconhecer-se pertencente àquele agrupamento, mas também ser reconhecido por ele. No segundo momento, chegamos a ponto de pensar o reconhecimento como uma estima social, ou seja, quando inserimos no nosso pensamento a possibilidade de reconhecer a dignidade humana – muito mais que pensar —somente a partir dos direitos, da *dura lex*, há aqui um ultrapassamento em direção a uma estima mútua que indica um desejo de responsabilidade pelo outro, responsabilidade que se coloca como um valor na luta pelo reconhecimento do diferente, especialmente nas sociedades contemporâneas mundializadas.

Ao encerramos esse artigo, compreendemos que o percurso do reconhecimento se dá no tempo e na realidade concreta, tanto das angústias e alegrias pessoais quanto do confronto e do encontro com o *outro*. Quando, no presente vivo da existência, somos confrontados com a vida, estamos sempre em relação conosco, com os outros, com o tempo, com as narrativas (pessoais ou coletivas), com as promessas de futuro e, certamente, com a memória, que pode nos ajudar a sermos nós mesmos na dinamicidade da duração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006. (Edição original: 1805).

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. (Edição original: 1807).

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Edição original: 1820).

_____. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4)*. New York: State University of New York Press, 1979. (Edição original: 1802/3).

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. Edição original: 1651.

REICH, E. E. O reconhecimento em Hegel. Dissertação de mestrado Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Disponível em:

<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100571/308044.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 28 de janeiro de 2021.

RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. C. *Os clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Edição original: 2004).

_____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Edição original: 1990).

_____. *Tempo e narrativa I*. São Paulo: Papyrus, 1994. (Edição original: 1983).

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, A. (Org.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.