

**O MULTICULTURALISMO NO PERCURSO DO  
RECONHECIMENTO:  
INDAGAÇÕES FILOSÓFICAS DE PAUL RICOEUR  
ACERCA DO PRESENTE<sup>1</sup>**

MULTICULTURALISM IN THE COURSE OF RECOGNITION:  
PHILOSOPHICAL ENQUIRIES BY PAUL RICOEUR ABOUT THE PRESENT

*Daniele Pechuti Kowalewski<sup>2</sup>*

**RESUMO**

É cada vez mais recorrente a vinculação do termo *reconhecimento* às teorias multiculturais. Interessado nesse fenômeno, o filósofo Paul Ricoeur (2006) descreve, em seu livro *Percurso do reconhecimento*, a polissemia de significados constantes na identificação de *si* e do *outro* que esse termo envolve. Para a presente análise, enfatiza-se como Ricoeur problematiza a utilização do termo *reconhecimento* na filosofia política contemporânea, destacando a leitura que o autor confere aos teóricos do multiculturalismo e a relação que ele denomina *reconhecimento* mútuo. Ao mencionar a necessidade de oferecer estatuto semelhante à concepção de *conhecimento* ao termo *reconhecimento*, Ricoeur traça sua itinerância filosófica levando em conta os significados e as utilizações desse termo presentes em dicionários, obras literárias, filosóficas, sociológicas, entre outros. A principal intenção de Ricoeur traduz-se na necessidade de pesquisar as raras experiências de paz que o *reconhecimento* pode promover. Diante disso, ganham espaço, em seu trajeto, as ideias de *dádiva* e *ágape*, utilizadas pelo autor como contraponto à relação mais usual que se costuma estabelecer entre reconhecimento e luta. Além dessa investigação, a análise proposta apresenta também uma introdução ao multiculturalismo e à retomada de Francis Fukuyama (1992), Charles Taylor (2000) e Axel Honneth (2003) do termo *reconhecimento*, que ganhou maior significação política na obra do jovem Hegel. Por fim, questiona-se o aparente contraste entre *descrição* filosófica e *prescrição* política, com base no percurso sugerido por Paul Ricoeur.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur, reconhecimento, multiculturalismo.

**ABSTRACT**

The term *recognition* is increasingly tied to multicultural theories. Interested in this phenomenon, the philosopher Paul Ricoeur (2006) describes the polysemy of meanings found in the identification of *oneself* and of the *other*, which this term involves in his book, *Course of Recognition*. For this analysis, how Ricoeur problematizes the use of the term *recognition* in contemporary political philosophy is emphasized, underscoring the reading the author gives the theoreticians of multiculturalism and the relationship he calls mutual *recognition*. By mentioning the need to offer a statute similar to the conception of *knowledge* to the term *recognition*, Ricoeur lays out his philosophical roaming taking into account the meanings and uses of this term found in dictionaries, literary, philosophical, sociological works and among others. Ricoeur's main intention translates into the need to research the rare experiences of peace *recognition* may promote. In face of this, the ideas of *gift* and *agape* gain space on his course, which are used by the author as counterpoints to the more common relationship established between recognition and fight. Besides this investigation, the proposed analysis also presents an introduction to multiculturalism and to the reuse by Francis Fukuyama (1992), Charles Taylor (2000) and Axel Honneth (2003) of the term *recognition*, which gained greater political meaning in the works of young Hegel.

<sup>1</sup> Artigo recebido em 04/02/2014 e aprovado para publicação em 10/02/2014.

<sup>2</sup> Doutoranda em Sociologia da Educação pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora de temas relacionados a educação, multiculturalismo, processos de subjetivação e sociabilidade brasileira. Bolsista CNPq. Contato: [danielepk@usp.br](mailto:danielepk@usp.br).

Finally, the apparent contract between philosophical *description* and political *prescription* is questioned, based on the course suggested by Paul Ricoeur.

**Key Words:** Paul Ricoeur, recognition and multiculturalism.

## INTRODUÇÃO

Transformações sociais, políticas e econômicas sempre representaram desafios aos intelectuais preocupados em problematizar o contemporâneo<sup>3</sup>. A derrocada do socialismo e o fim da guerra fria, somados ao alargamento dos direitos sociais, à globalização e ao advento da internet, deram origem a novas formas de reivindicações políticas, que ganham cada vez mais espaço. Exemplificativas dessa tendência são as lutas transversais por respeito e dignidade social, que subsistem com reclames por igualdade econômica. Nesse contexto, demandas de caráter subjetivo, que englobam as identidades, legitimam as crises dos sistemas de dominação anteriormente aceitos, como o etnocentrismo, o sexismo, o colonialismo, o racismo e o patriarcalismo.

Atentos a esse provocador cenário, muitos autores produzem análises descritivas ou mesmo prescrições<sup>4</sup> acerca do tempo presente. Na tentativa de compreensão dessas mudanças e arriscando pavimentar o caminho para um entendimento renovado da própria democracia, o multiculturalismo – ramificado em variadas escolas de pensamento – busca compreender e alterar as injustiças sofridas pelos grupos minoritários. Tendo por objeto desde as diversidades culturais, religiosas, étnicas e raciais até aquelas que englobam gênero e sexualidade ou ainda portadores de necessidades especiais e variadas manifestações de nacionalidades, as teorias multiculturais contornam-se como efeito e causa desse turbilhão de mudanças que as renovadas acepções de acesso aos direitos legitimam.

Para a compreensão de um importante aspecto possibilitado por esse imenso prisma da política hodierna, propõe-se aqui a análise de um tópico presente na última obra do filósofo francês Paul Ricoeur (2006), qual seja: seu veredicto acerca do multiculturalismo na obra *Percurso do reconhecimento*, composta de três respectivos

---

<sup>3</sup> Este texto corresponde à conferência apresentada durante a Jornada de Filosofia “O legado de Paul Ricoeur”, por ocasião do centenário de nascimento do filósofo, evento promovido pela Faculdade Católica de Pouso Alegre em setembro de 2013.

<sup>4</sup> Consideram-se *descritivas* as análises empreendidas por pensadores sociais preocupados em retratar o contemporâneo. Já as *prescritivas* ou engajadas referem-se às análises que, além de entenderem o presente, caracterizam-se por oferecer soluções aos problemas relatados.

estudos: “O reconhecimento como identificação”, “Reconhecer-se a si mesmo” e “O reconhecimento mútuo”. Com esse interesse, enfatiza-se seu terceiro estudo, em que o autor situa as reatualizações dos conceitos do jovem Hegel, para abarcar os usos atribuídos ao termo *reconhecimento* na política contemporânea, inclusive aquele efetuado a partir do multiculturalismo. Mesmo que Ricoeur dedique pouco espaço do seu livro à compreensão desse complexo movimento teórico, considera-se vital a força dos seus argumentos para a pavimentação do seu *percurso*.

Com o objetivo de melhor entender esse imperativo debate, que envolve diferentes concepções de reconhecimento e multiculturalismo, divide-se a presente análise em quatro partes seguidas das considerações finais. A seção 1 caracteriza-se por uma introdução sobre o multiculturalismo e o papel do reconhecimento nessa teoria. Para tanto, explicitam-se, *grosso modo*, o ponto de vista hegeliano sobre o reconhecimento na sociedade civil e as apropriações contemporâneas ao veredicto de Hegel, expostas nas obras de Francis Fukuyama (1992), Axel Honneth (2003) e Charles Taylor (2000). A seção 2 evidencia como Paul Ricoeur problematiza alguns aspectos do termo *reconhecimento*, que podem ser resumidos nas seguintes preocupações do filósofo francês: a falta de uma teoria sobre o termo e a associação, feita a partir das filosofias de Hobbes e Hegel, do *reconhecimento* à ideia de luta. Nesse importante cenário, ganham destaque as leituras que Paul Ricoeur empreende da ideia de *dom*<sup>5</sup>, presente na obra mais famosa de Marcel Mauss (1974), *Ensaio sobre a dádiva*, e, mais recentemente, na apropriação que Marcel Hénaff faz desse conceito. Na seção 3, o destaque é a leitura crítica que Ricoeur confere aos teóricos do multiculturalismo. Seu grande interlocutor é, sem dúvida, o canadense Charles Taylor (2000) e sua defesa aos direitos culturais. Já na seção 4, destacam-se as apostas de Paul Ricoeur em um estado de reconhecimento mútuo que tenha como prioridade a manutenção da paz. Para concluir, oferecem-se perguntas hiperbólicas sobre o limite das análises descritivas e prescritivas, que visam indagar o presente.

Não se ignora que, nessa última obra de Paul Ricoeur (2006), constem reflexões efetuadas alhures pelo autor, como suas noções de ética, perdão e justiça, além das influências que o filósofo recebe dos campos hermenêutico, fenomenológico e psicanalítico. Porém, na análise aqui empreendida, a obra *Percurso do reconhecimento*

---

<sup>5</sup> Nas análises de Ricoeur (2006 e 2010) e no presente artigo, os termos *dom* e *dádiva* são sinônimos.

será tomada isoladamente, com exceção da palestra proferida por Ricoeur (2010) na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) em 2004, em que já expõe as premissas do seu estudo acerca das relações entre *reconhecimento* e mutualidade entre o *si* e o *outro*.

## 1. O MULTICULTURALISMO E A RETOMADA HEGELIANA NA CONTEMPORANEIDADE

Teoria social bastante complexa, o multiculturalismo teve sua origem na compreensão de conflitos sociais da América do Norte, como as desigualdades raciais vivenciadas pelos Estados Unidos da América e os problemas ocasionados pela dupla origem (francesa e inglesa) dos canadenses de Quebec. Ao se expandir para outros locais e circunstâncias, a necessidade de políticas multiculturais alcançou as mais diversas partes do globo e ganhou diferentes conotações.

Por tratar-se de um tema parcialmente definido como a luta política contrária às discriminações de conjuntos culturais minoritários, as teorias e políticas multiculturais são provenientes das mudanças ocasionadas pelas mutações da sociedade hodierna. Fruto de imensas contradições e polêmicas, essas teorias também já foram alvo de duras críticas, provenientes de variadas frentes de pensamento e movimentos sociais. Aqueles que desaprovam o multiculturalismo argumentam que seus pressupostos se desviam do princípio igualitário, levando à máxima da “cultura tolerante”<sup>6</sup>, que simplesmente aceita outras manifestações culturais. Outras críticas mais severas mencionam o potencial risco da guetificação cultural, que induziria à ideia de “essencialismo” ou “pureza” de certas culturas (cf. HAAK, 2011). Essas críticas, longe de inibirem as teorias multiculturais, possibilitaram o surgimento de variadas denominações e diferentes linhas de pensamento<sup>7</sup>, como os *estudos culturais*<sup>8</sup> ou mesmo a teoria *queer*<sup>9</sup> que contestam padrões estabelecidos por culturas denominadas hegemônicas.

---

<sup>6</sup> É o caso do sociólogo Zygmunt Bauman (2003, p. 82-99).

<sup>7</sup> Muitas são as derivações do multiculturalismo, como “pluralidade cultural”, “interculturalismo”, “multiculturalismo crítico”, “hibridações culturais” etc. Cada uma possui matrizes teóricas bastante diferenciadas. Para saber mais, ver Kowalewski (2010).

<sup>8</sup> Os *estudos culturais* surgem na Inglaterra, no final dos anos 1950, visando a uma base teórica que se distanciasse tanto do marxismo ortodoxo – principalmente de Gramsci e Althusser – quanto do ceticismo atribuído a Adorno em suas concepções sobre a cultura. Para tanto, esses estudos revalorizam Walter

A partir dessas contendas, atesta-se que os temas relacionados ao multiculturalismo são sempre polêmicos. Isso parece ocorrer por conta do seu duplo princípio constitutivo, que envolve as múltiplas militâncias políticas e as diferentes epistemologias que o alicerçam. Outra importante constatação é a de que seu privilegiado território de disputas é o campo educacional, definidor de modelos de conduta e cidadania, além de garantidor da memória histórica e cultural, entre outras coisas.

Seguindo as indicações de Andrea Semprini (1999, p. 43), pode-se argumentar que o multiculturalismo realoca três questões na explicação da convivência social e da busca por justiça: “a diferença”, “o lugar e o direito das minorias em relação à maioria”, e “o problema da identidade e seu reconhecimento”. Como indicado por Semprini (1999, p. 43), “estas três áreas de problemas se entrecortam, sem se sobreporem umas às outras”.

Dentro desse emaranhado de significações sobre as identidades de *si* e do *outro*, próprio às teorias multiculturais, é cada vez mais notório que variados autores, tentando escapar à noção de *diferença* oriunda de autores pós-estruturalistas<sup>10</sup>, tenham tornado necessária a reativação de um antigo termo filosófico: trata-se do *reconhecimento*. Exemplificativos dessa tendência são os escritos do nipo-estadunidense Francis Fukuyama (1992), do canadense Charles Taylor (2000), do alemão Axel Honneth (2003) e do francês Paul Ricoeur (2006). Mesmo que esses autores não sejam teóricos multiculturais, suas obras, que intentam indagar o presente, demarcam a importância das mudanças sociais e, por consequência, das lutas por reconhecimento contemporâneas. Com tendências epistêmicas bastante diferenciadas, os quatro apresentam como convergência o resgate filosófico do jovem Hegel, do período de Jena<sup>11</sup> (1802-1806), e a atribuição que ele confere ao *reconhecimento* na constituição da sociedade civil.

---

Benjamim e as análises de Barthes, além de utilizarem algumas vertentes pós-estruturalistas ou mesmo pós-colonialistas.

<sup>9</sup> Com base em filósofos como Foucault, Deleuze e Derrida, a antropologia proposta pelos *queers* (conceito que envolve um trocadilho entre as palavras *queen* (rainha), gíria inglesa para homossexual, e *queer* (bizarro)) visa desconstruir o binarismo homo-hetero, a fim de resistir às relações de poder implícitas nas dicotomias: masculino-feminino, heterossexual-homossexual, normal-anormal. No entanto, a teoria *queer* representa, além da afirmação da identidade homossexual, uma radical mudança epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, estendendo-se para o conhecimento e a identidade de modo geral.

<sup>10</sup> Como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault.

<sup>11</sup> Os dois fragmentos do jovem Hegel concernentes ao período de Jena são: *Sistema da vida ética* (1802-1803) e *Filosofia real* (1803-1804).

Empregam também termos expostos em obras posteriores de Hegel, como a *A fenomenologia do espírito* (1974) e *Princípios da filosofia do direito* (1997), quais sejam: *reconhecimento do direito pessoal* (HEGEL, 1997, §§ 209-210), *a necessidade de um poder universal* (§§ 231-234), *as carências subjetivas* (§ 189), *a injustiça* (§§ 82-83) ou mesmo *o bem* (§§ 129-131). Tanto Fukuyama (1992) e Taylor (2000) quanto Honneth (2003) e Ricoeur (2006) priorizam o sentido de “propriedade” atribuído a Hegel, visto muito além da materialidade. Para Hegel (1997, p. 41-42, § 40):

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas seguintes formas:

- a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;
- b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietárias existem uma para outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato;
- c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si, constitui a injustiça e o crime.

Para Hegel (1997), a satisfação das necessidades físicas, embora seja pré-condição para a integralidade da existência humana, não é suficiente para a sua liberdade. Segundo os estudos de Barros (2009, p. 50):

Se a produção do humano decorre da negação da natureza, o homem é aquilo que se constitui em contraste com o reino da necessidade. Distingue-se dos demais seres sendo livre, porém, a total liberdade é possível somente no campo da subjetividade. A condição para a plena efetivação da liberdade demanda, então, a harmonização entre o subjetivo e o objetivo: o homem realiza a liberdade no mundo a partir da reivindicação de alguma parte dele como sua. O mundo é, por princípio, estranho ao homem e a apropriação é a forma pela qual o integra a si, condição necessária para que possa tornar-se sujeito. A noção de “propriedade” está estritamente vinculada à noção de “pessoa”, que é o reconhecimento do direito de cada um de manter certa posse.

A noção de “propriedade” em Hegel implica a existência do conteúdo do *si*, pois é a contraparte objetiva da subjetividade. Disso se segue, conforme esse filósofo, que outros regimes, que não valorizaram o direito à propriedade de cada indivíduo, foram

inferiores ao atual, uma vez que o Estado moderno detém a manutenção desse direito como elemento justificativo de sua própria existência (BARROS, 2009, p. 50). Assim:

Deve a pessoa dar-se ao domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata; a pessoa é vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio de sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável (HEGEL, 1997, p. 44, § 41).

Na filosofia hegeliana, diferenciam-se as noções de “sujeito” (*subjekt*) e “pessoa” (*person*). Embora a multiplicidade de sentidos relativos aos dois termos e a correlação entre eles possam, por muitas vezes, tornar-se tênues, o importante é que qualquer ser vivo pode ser caracterizado como sujeito, porquanto tenha consciência de si. Porém, em sentido próprio, o termo “sujeito” refere-se a “ser o sujeito de suas próprias ações”. A reflexão torna o agente consciente de si como ser moral apreendendo sua singularidade. O termo “pessoa” é, em Hegel, “uma caracterização relativamente abstrata e pobre de um ser humano, como uma sugestão de pessoa meramente jurídica” (INWOOD, 1997, p. 260). Conforme indicado por Barros (2009, p. 49):

[...] se o termo “sujeito” remete à condição de moralidade do homem, “pessoa” remete historicamente à condição de “pessoa jurídica” surgida na Roma Imperial, que entendia a sociedade como um conjunto de cidadãos portadores do direito de propriedade. A origem do termo “pessoa” liga-se ao expediente jurídico que reconhece cada qual como portador de certos direitos. Porém, se para Hegel o conceito de “sujeito” é ontologicamente superior, ser “pessoa” é pré-condição para o primeiro. É o estatuto jurídico que assegura ao indivíduo a condição básica de ser portador de direitos, preservando-o como sujeito.

Temos em Hegel que cada coisa adquirida torna-se extensão do corpo, que é a primeira propriedade, outorgada pela própria natureza. Como pura subjetividade, cada homem encontra-se desvinculado do mundo, não pertencendo à ordem material, é um puro *eu* isolado. Porquanto, como pura subjetividade, outros homens não possam estar em pé de igualdade com o indivíduo, é necessário demarcar parte do mundo como aquela que lhe pertence, é a partir dela que o indivíduo atinge o *reconhecimento* de sua singularidade perante os outros, condição necessária para o *reconhecimento de si*.

Muito influenciado pela filosofia hegeliana, a partir da interpretação oferecida por A. Kojève (2002) sobre a obra do filósofo, o cientista político Francis Fukuyama, em polêmico artigo escrito em 1989, “O fim da História?”, desencadeou uma série de debates internacionais sobre o que seria a História e se ela realmente teria alcançado seu

limite. Estimulado pela repercussão negativa de suas ideias, o autor decide publicar, três anos depois, o livro *O fim da história e o último homem*. Sua tese fundamental sustenta que, após o colapso das ditaduras de direita e esquerda, o ideário da democracia liberal teria atingido, em graus diferentes, quase todos os países. Também influenciado pela concepção de História Universal encontrada na filosofia de Hegel, o autor não sugere o fim da ocorrência dos eventos, mas sim o fim da ocorrência da História como processo evolutivo. Para ilustrar sua tese, Fukuyama (1992) explica que, em autores como Hegel e Marx, a evolução das sociedades humanas não era ilimitada, mas terminaria quando estas alcançassem uma forma societária que correspondesse às suas aspirações mais profundas e fundamentais. Se para Marx isso se daria na sociedade comunista, para Hegel o Estado liberal e suas instituições seriam o apogeu progressista da História. Retornando a uma questão que ele chama de “muito antiga”, Fukuyama (1992, p. 13) estabelece as inquietações que incentivam seu livro, diretamente relacionadas ao Estado liberal e às lutas por reconhecimento:

[...] será que no fim do século XX faz sentido falarmos novamente de uma história coerente e direcional da humanidade que, finalmente, conduzirá a maior parte dessa humanidade à democracia liberal? Minha resposta é sim, por duas razões distintas. Uma está ligada à economia, e a outra diz respeito ao que chamamos de “luta pelo reconhecimento”.

Para Fukuyama (1992, p. 185-186), voltar a Hegel e compreender a *luta por reconhecimento* é um modo muito útil e esclarecedor de ver o mundo contemporâneo, pois estamos tão acostumados, na democracia liberal, a explicações que reduzam qualquer motivação a causas econômicas, que nos surpreendemos com a descoberta de que a vida política é quase totalmente não econômica:

Na verdade, não temos sequer um vocabulário comum para falar sobre o lado afirmativo e digno da natureza humana, responsável por muitas guerras e conflitos políticos. A “luta por reconhecimento” é um conceito tão antigo quanto a filosofia política e refere-se a um fenômeno coexistente com a própria vida política. Se, para nós, hoje, parece uma expressão um tanto estranha e pouco conhecida é por causa da “economização” do nosso pensamento, ocorrida nos últimos quatrocentos anos. Contudo, a “luta por reconhecimento” é evidente em toda a parte e constitui a base dos movimentos contemporâneos pelos direitos liberais, seja na União Soviética, no Leste Europeu, na África do Sul, Ásia, América Latina, ou nos Estados Unidos.



Outro pensador extremamente interessado nas questões suscitadas pelo termo *reconhecimento* é o canadense Charles Taylor (2000). Segundo ele, Hegel tornou famosa a política da “dignidade igual” em sua dialética do senhor e do escravo, pois o exemplo torna fundamental que só florescemos na medida em que somos reconhecidos e que cada consciência busca em outra o *reconhecimento*. Com isso, a luta por *reconhecimento* só pode encontrar uma solução satisfatória, segundo Taylor (2000, p. 258-259), quando há um regime de *reconhecimento recíproco entre iguais*. Essa ideia é endossada pelo autor nas análises da linguagem feitas por G. H. Mead<sup>12</sup>, para quem as trocas são sempre dialógicas, constituindo-se como característica crucial da vida humana. Esses modos de expressão oriundos da linguagem são definidos por Taylor (2000, p. 246) como “cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor etc.”. Atribuindo grande expressão ao discurso sobre o *reconhecimento*, o autor exalta como ele tornou-se familiar tanto na esfera íntima, através da identidade, como na pública, por meio das políticas e culturas que o abarcam. Segundo seus termos:

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pelo ideal crescente de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal (TAYLOR, 2000, p. 249).

De acordo com a avaliação de Taylor (2000), o nível subjetivo, deriva do reconhecimento que pode ser formado, ou mal formado, dependendo de nosso contato com outros significados. Na esfera pública, à qual mais o autor se deterá, o reconhecimento é vital para uma sociedade democrática saudável, pois sua recusa pode gerar danos àqueles que não o têm, como no caso das mulheres e negros, considerados, não raras vezes, cidadãos de “segunda classe”. Para evitar semelhante atrocidade, Taylor afirma que a questão deva ser tratada, primeiramente, de forma filosófica e, por que não afirmar, *descritiva*.

---

<sup>12</sup> Honneth também se baseia amplamente nas ideias de psicologia social de Mead, na *dependência absoluta* de Winnicott e na psicologia infantil de Jessica Benjamim.

Charles Taylor (2000, p. 269), defensor dos direitos coletivos e comunitários, afirma ainda que, na esfera pública, o principal *locus* desse debate sobre o *reconhecimento* é o mundo da educação (em sentido amplo), o que pode ser conferido em dois níveis, segundo o autor: nos departamentos universitários de humanidades, que pressionam a inclusão no cânone autoral de mulheres e pessoas de raças e culturas não europeias; e nas escolas, que pressionam pela inserção de currículos afrocêntricos em bairros canadenses de maioria negra.

A premissa de tais exigências, segundo Taylor (2000, p. 269), é a de que o *reconhecimento* forja a identidade<sup>13</sup>. Daí decorre que alterar e ampliar o currículo escolar para outras culturas possibilitaria o devido reconhecimento daqueles que foram excluídos, criando um quadro favorável desses indivíduos. Para o autor, os currículos multiculturais teriam que revisar as inferiorizadas imagens produzidas que os agentes sociais estabeleceram de si, pelo igual respeito a todas as culturas. Bastante contrário a qualquer forma de relativismo ou crítica neonietzscheana que enfatize somente as diferenças, Taylor propõe um *meio-termo* entre a afirmação das culturas que foram inferiorizadas e os valores europeus, principalmente aqueles atrelados à democracia e aos direitos humanos.

O atual interesse que a noção de *reconhecimento* ocupa no debate filosófico contemporâneo deve-se também às reflexões do sociólogo Axel Honneth (2003). Em seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth (2003) retoma a filosofia do jovem Hegel, do período de Jena, para oferecer estatuto de luta social à filosofia do *reconhecimento*. Dessa forma, as esferas propostas por Hegel na constituição da sociedade civil, quais sejam, o *amor*, o *direito* e a *estima*, são contempladas por Honneth para a compreensão das atuais lutas que envolvem o desrespeito social e as resistências por ele possibilitadas, expressas na autoconfiança, no autorrespeito e na autoestima. A ausência de *reconhecimento* e, conseqüentemente, a falta de respeito de si e estima social, ocasionadas pela vexação social, seriam responsáveis por aquilo que Honneth denomina *fenomenologia do desprezo*.

A fim de evitar o idealismo que a filosofia hegeliana poderia provocar em uma época pós-metafísica, Honneth faz a inflexão empírica de seus pressupostos a partir das reflexões do psicólogo social George Mead. Dessa forma, o autor estabelece o

---

<sup>13</sup> Tal característica torna a identidade principal causa da percepção de *si*. A essa questão vital para a filosofia Taylor (1997) dedica sua obra principal: *As fontes do self: a construção da identidade moderna*.

reconhecimento como força moral capaz de promover desenvolvimentos e progressos na realidade social, além de fundamentar uma *eticidade*, na qual as condições intersubjetivas de integridade pessoal possam ser explicadas como condições de autorrealização (HONNETH, 2003, p. 227-228).

Fortemente provocado pelos escritos de Honneth, que liga a temática do *reconhecimento* à luta, ao conflito e à estima, o filósofo Paul Ricoeur dedica seus derradeiros trabalhos à compreensão do significado filosófico desse importante termo. Em seu último livro, *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur (2006) utiliza-se de três estudos precedentes que fez sobre esse tema para escrever um ensaio consagrado exclusivamente a esse assunto. Embora afirme que a questão da identidade está sempre no cerne do discurso sobre o *reconhecimento*, Ricoeur não coaduna totalmente com as leituras de Taylor e Honneth<sup>14</sup>. Segundo o autor, o *reconhecimento* não pode ser reduzido somente às representações identitárias, ao multiculturalismo ou às atuais lutas simbólicas. Para melhor compreender o estatuto filosófico do termo, decide traçar um “percurso” e não uma “teoria”, na intenção de construir uma “polissemia regrada que está a meio caminho da homonímia e da univocidade” (RICOEUR, 2006, p. 11).

No prefácio de seu livro, Ricoeur (2006, p. 9) explica que “a pesquisa foi suscitada por um sentimento de perplexidade concernente ao estatuto semântico do próprio termo ‘reconhecimento’ no plano do discurso filosófico”. Chama a atenção para o fato de que “não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 9). Ao escolher como fontes empíricas dicionários de língua francesa separados por um século<sup>15</sup>, o autor surpreende-se pela unidade lexical que a palavra reconhecimento possui, a despeito da multiplicidade que ela envolve. O contraste entre a dispersão do seu uso, no plano filosófico, e a *polissemia regrada* do trabalho lexicográfico<sup>16</sup> incentiva Ricoeur (2006, p. 10) ao desafio de “conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra

---

<sup>14</sup> Paul Ricoeur (2006, 2010) não cita as reflexões feitas por Francis Fukuyama (1992) acerca do reconhecimento.

<sup>15</sup> As duas grandes obras da lexicografia da língua francesa analisadas por Ricoeur (2006, p. 15-26) são o *Dictionnaire de la langue française*, composto e publicado por Émile Littré de 1859 a 1872, e o *Grand Robert de la langue française*, em sua segunda edição de 1985, sob a organização de Alain Rey. O filósofo decide recorrer à lexicografia para melhor compreender os múltiplos sentidos do termo reconhecimento, seguindo a dica de Littré para quem a chave explicativa ou a “regra a ser descoberta” das palavras seria “uma derivação dos afastamentos de sentido a partir do não-dito implícito na definição precedente” (RICOEUR, 2006, p. 16). É essa regra, confiada aos lexicógrafos, que Ricoeur chamará de *polissemia regrada*.

<sup>16</sup> Cf. nota anterior.

‘reconhecimento’ a coerência de uma polissemia regrada”. Alguns pontos desse percurso de Ricoeur e o *status* que o autor confere ao multiculturalismo serão abordados a seguir

## 2. INÍCIO DA TRAJETÓRIA DO RECONHECIMENTO

Paul Ricoeur, ao traçar um caminho que inclui desde o *reconhecimento* de Ulisses por seus próximos – em sua volta a Ítaca – até as apropriações políticas pós-hegelianas do termo, inclui muitos autores da tradição filosófica, com destaque para Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hobbes, Hegel, entre muitos outros<sup>17</sup>. É importante ressaltar que, em sua investigação, interessam-lhe as expressões filosóficas que dão sentido ao termo *reconhecimento*, como os pares *identificar/distinguir*, *conhecer/reconhecer*, *conhecido/desconhecido*, *memória/promessa*, *identidade/alteridade*. Ao longo de seus três estudos<sup>18</sup>, Ricoeur (2006, p. 28) explica sua itinerância:

Minha hipótese é a que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas. No pólo oposto da trajetória, a solicitação de reconhecimento expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político.

Com evidentes aspirações a compreensão do reconhecimento mútuo, qualificado pelo reconhecimento de si com a ajuda de outrem, Ricoeur identifica seu principal propósito no entendimento e na superação da ideia que liga, de forma imediata, reconhecimento à luta. Diante disso, seu interesse na “luta pelo reconhecimento em estados de paz” traduz-se na busca por uma alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo. Para tanto, procura por experiências de reconhecimento

---

<sup>17</sup> Ressalta-se que os autores e as teorias não são apresentados, nos estudos de Ricoeur (2006), em ordem cronológica. Prova disso é que seu primeiro estudo inicia-se pela concepção de *reconhecimento* kantiana. Variados autores de distintas áreas também são evocados em seu *percurso*, como Proust, Bergson, Luc Boltanski, Heidegger, Gadamer, Rilke, Santo Agostinho e outros.

<sup>18</sup> O título original é *Parcours de la reconnaissance – trois études*, publicado pelas Éditions Stock, de Paris, em 2004.

pacificadas, em que a base da relação de si e do outro são as mediações simbólicas, extraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis. Reconhecendo a dificuldade em encontrar essas experiências, o filósofo alude à gravidade do problema, além da força de irradiação presente nas explicações filosóficas que definem a relação entre o *si* e o *outro* como chancela de luta.

Então, para combater as premissas que definem as relações humanas como exclusivamente violentas, contratuais e mercantis, Ricoeur recorre à concepção de *dom*, definido como mutualidade entre pessoas que se reconhecem.

### 2.1. O “combate” de Ricoeur contra a ideia de luta

Em apresentação pronunciada durante a Jornada de Filosofia da Unesco, Paul Ricoeur (2010) inicia sua argumentação alertando seus interlocutores de que o título da conferência parece unir a “água” e o “fogo”, ao vincular as palavras “luta” e “dom”. Proferida em novembro de 2002, a palestra “A luta pelo reconhecimento e a economia do dom”<sup>19</sup> permite ao autor enaltecer sua tentativa de conferir ao termo *reconhecimento* um estatuto filosófico que ele ainda não tem. Para discuti-lo, Ricoeur também retoma (como outros autores interessados no tema) os escritos hegelianos de Jena e os trabalhos de Kojève, a fim de demonstrar como o núcleo tanto da obra *A fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1974) como de escritos anteriores do filósofo alemão é precisamente a luta incessante dos homens por *reconhecimento*. A fim de contemplar sua argumentação, Ricoeur (2010) utilizar-se-á da famosa imagem hegeliana da dialética entre o senhor e o escravo, que será entendida como restritiva à compreensão do reconhecimento. Segundo seus argumentos, embora senhor e escravo reconheçam sua humanidade – como seres reciprocamente pensantes –, é somente no desenvolvimento conflitivo que tal reconhecimento torna-se plausível. Para Ricoeur, se o único horizonte possível para o reconhecimento for o da luta, haverá o risco de se criar uma demanda insaciável ou, em outros termos, de uma reivindicação sem fim. Em busca de uma experiência de reconhecimento que não envolva o combate (mesmo o representacional), o autor almeja alterar a ideia violenta de *luta* pela ideia não violenta de *dom*.

Mesmo que a obra de Hegel seja pelo pensador francês entendida como estado de luta, Ricoeur (2006, 2010) afirma que ela possui um grande mérito: avançar na

---

<sup>19</sup> Para maiores informações sobre a importância dessa reflexão prévia nos três estudos sobre o reconhecimento que culminaram no último livro de Ricoeur (2006), ver Nascimento e Rossatto (2010).

compreensão do direito natural para um estágio além daquele traçado por Hobbes, em sua incessante batalha pela autoconservação. Isso se dá pela possibilidade de aprimoramento moral das instituições humanas, que foi muito bem traçada por Hegel, ainda segundo sua leitura. Em virtude disso, Ricoeur (2010, p. 11) inicia seu diálogo com a obra de Honneth e introduz sua tese complementar: a de que a ideia hegeliana de luta pelo reconhecimento deve ser devidamente “completada e corrigida”.

Como já visto, o principal argumento de Honneth (2003) é o da *fenomenologia do desprezo* e dos ecos que certos componentes negativos da afetividade comportam. De acordo com a leitura feita por Ricoeur (2010, 295), Honneth interessa-se sobretudo:

[...] pela psicanálise pós-freudiana de todos os sentimentos de abandono, de adversidade, do desprezo da primeira infância, que precedem a entrada no complexo de Édipo e que parecem ser os possíveis comentários da negatividade: a criança busca, no desejo de ser confrontada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confrontada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento. Esta aquisição da capacidade de isolamento a partir do abandono e da ameaça do abandono, constituiria, para Honneth, o melhor equivalente contemporâneo, moderno, da análise hegeliana.

Ricoeur (2010) situa a *nova gramática moral* concebida por Honneth (2003) como afirmativa da dimensão conflituosa da noção do *reconhecimento*, justamente porque é nesse conflito que essa fenomenologia encontra o seu limite, ao retomar o papel quase fundador do direito, atribuído à noção de luta, ao menos desde Maquiavel e Hobbes. Com um capítulo inteiro<sup>20</sup> dedicado às figuras contemporâneas de negação ao reconhecimento – como os sentimentos de vergonha, cólera, indignação e revolta –, Honneth (2003) estabelece pontes entre as formas de reconhecimento vinculadas à estima social, tornando claro o “nó dissimulado” (RICOEUR, 2010, p. 296) entre “a universalização ligada à conquista do jurídico e a personalização pela divisão do trabalho”. Esse “nó” traduz-se na fonte de desprezo e negação da consideração social, em que a “falta de consideração pública e o sentimento íntimo de alcance à integridade andam juntas” (RICOEUR, 2010, p. 296).

Na tentativa de dar um salto à outra extremidade do reconhecimento conflituoso, Ricoeur (2010) compreende tal “nó” como fronteira indefinida, e não necessariamente última, capaz de refletir a falta de reconhecimento social advindo da multiplicação das desigualdades nas sociedades de direitos iguais (universalistas). Ricoeur admite que

---

<sup>20</sup> A referência feita por Ricoeur encontra-se no capítulo “Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação”, na obra de Honneth (2003, p. 213-226).

Hegel já havia antecipado essa tendência em seus estudos sobre a sociedade civil e também em seu resgate da cidade grega durante a modernidade, seja através da filosofia da renascença, do período das Luzes ou mesmo das filosofias de Kant e Fichte.

No entanto, se Ricoeur adota a perspectiva hegeliana da necessidade de *reconhecimento* na sociedade civil, assim como já tinham feito Fukuyama (1992), Taylor (2000) e Honneth (2003), distancia-se deles ao sugerir dimensões outras que o possam abarcar, além da conflitiva. Para tanto, Ricoeur retoma os três níveis circunscritos por Hegel e utilizados por Honneth, do amor (esfera da afetividade), do direito (esfera jurídica) e da solidariedade (esfera ética) para inverter a fenomenologia do desprezo nas relações sociais. Com o propósito de ultrapassar essa fenomenologia pelo enigma da gratuidade presente na retribuição não violenta do *dom*, Ricoeur busca inspiração nos estudos empreendidos pelo antropólogo Marcel Mauss, nas primeiras décadas do século XX.

A venturosa realização de reconhecimento, tão almejada por Paul Ricoeur, encontra ecos na importante obra *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Nela, Mauss (1974)<sup>21</sup> trata de sociedades “primitivas”, no sentido de que elas ainda não entraram no movimento geral da civilização, conforme ele pode verificar em alguns grupos étnicos oriundos de comunidades da Polinésia, da Melanésia e do nordeste dos Estados Unidos, como os *kwakiutl*, *haida* e *tsimshian*. Preocupado em perceber as “coisas sociais em movimento”, o antropólogo analisa aquilo que nomeia por “fenômenos sociais totais” (MAUSS, 1974, p. 41), por exprimirem, de uma só vez, toda a espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais.

Ao mesmo tempo políticas, econômicas e sociais, essas instituições totais supõem formas familiares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e distribuição, além de aglutinadoras dos fenômenos estéticos. Em sua rigorosa pesquisa etnográfica, Mauss analisa um enorme conjunto de fatos, em que tudo se mistura na sua complexidade totalizante. Porém, dentro dessa abastada abundância social, considera um traço singular e intenso, traduzido pela gratuidade dos atos geradores e retributivos,

---

<sup>21</sup> *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* foi publicado em 1925. No Brasil, publicou-se a tradução – *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* – em 1974. Nessa obra, Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho do sociólogo Émile Durkheim (1858-1917), descreve as trocas como constituintes das sociedades arcaicas. Por tratar-se de um escrito de antropologia, é levantada a dificuldade de esclarecer, em português, o que significa gratuidade ou obrigação, ou seja, até que ponto o termo dádiva não está associado a práticas culturais correntes naquelas sociedades.

presentes nas trocas, nos pagamentos e nas repartições. Ao descrever tais atos de troca, profundamente formais e cerimoniais, o etnógrafo constata que:

De todos esses temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui um único traço, profundo, mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações. Elas têm tomado quase sempre a forma do presente, do regalo ofertado generosamente, mesmo quando, no gesto que acompanha a transação, há tão somente ficção, formalismo e mentira social; quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico (MAUSS, 1974, p. 41-42).

Partindo dos estudos de Cook e Malinowski, importantes antropólogos que o precederam, Mauss (1984, p. 47) nomeia essas *prestações totais de tipo agonístico* pelo termo *potlatch*<sup>22</sup>. Em todo esse sistema de reciprocidades sociais, o autor chama a atenção para o fato de que não são trocadas apenas coisas economicamente úteis, mas também bens e riquezas. O notório dessas trocas é que elas fazem circular

[...] de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente (MAUSS, 1974, p. 45).

O essencial, para Mauss (1974, p. 45), é que “essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública”. Ao visar à compreensão dessa troca, Mauss (1974, p. 42, grifo do autor) formula duas perguntas que servirão de guia em todo o seu estudo: “*Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?*” e “*que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?*”.

Nesse imbricado sistema da cultura da oferta – ou economia da dádiva – descrita pelo antropólogo, as três grandes obrigações geradas são: *dar*, *receber*, *retribuir* (MAUSS, 1974, p. 104)<sup>23</sup>. Em sua análise, destacam-se também as noções de *mana*,

---

<sup>22</sup> Chamado *kula* entre povos *trobriandeses* cujo significado é, essencialmente, “alimentar”, “consumir”.

<sup>23</sup> Segundo Mauss (1974, p. 104-114), a obrigação em *dar* é a essência do *potlatch*, representando a autoridade do chefe. Não menos coercitiva nas festas de repartição da colheita e da gordura, a obrigação de *receber* representa em si a obrigação em retribuir. Aqueles que se negam a receber já estão vencidos de antemão e devem, para retomar sua autoridade, oferecer outra festa, mas, em princípio, toda a dádiva deve ser aceita e elogiada. Já a obrigação em *retribuir* dignamente é imperativa e sustenta toda a economia da troca que dá sentido ao *potlatch*.



uma espécie de magia que envolve determinados bens, e de *hau*, o “espírito da dádiva”, que simboliza o espírito do objeto pessoal (*taonga*) ofertado. A principal especialidade dessa cultura é que se espera ver o retorno da dádiva à pessoa/ao povo de origem na forma de outro objeto (que, por sua vez, mudará o lado da obrigação). O endividar-se socialmente que essas trocas representam tem seu ponto máximo no *kula*, a mais solene expressão desse sistema. Conferido a poucos indivíduos, seu inestimável valor situa-se entre o bem material e o rito da oferta que a ele se faz.

Dedicado especialmente a analisar essa atividade da troca de presentes, Mauss (1974, p. 43) espera interligar, a partir do seu “método de comparação precisa”, a *forma permanente* da moral contratual. Em outros termos, sua investigação tem por finalidade entender como o direito permanece, ainda em nossos dias, ligado ao direito pessoal, propósito este também presente em Hegel (1997). Essa comparação permite-lhe dilatar tal característica também à atividade de troca, que subsiste, ao menos em parte, relacionada à noção de interesse individual. Ademais, emprega seu método para fazer incidir, em última instância, na busca interpretativa de elementos jurídicos, políticos e econômicos das sociedades ditas “avançadas”. Preocupado em dimensionar e entender certas permanências simbólicas, Mauss (1974, p. 184) argumenta:

Vemos como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, toda a civa social; e vê-se também como este estudo concreto pode conduzir não só a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, porém mesmo a conclusões de moral, ou antes – para retornar à velha palavra – de “civilidade”, de “civismo”, como se diz hoje. Estudos desse gênero permitem, com efeito, entrever, medir e equilibrar os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto fundamenta a sociedade e constitui a vida em comum e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático da palavra.

A releitura atual feita da obra de Mauss utilizada por Ricoeur (2006, p. 233-255) encontra-se no livro de Marcel Hénaff <sup>24</sup>, *O preço da verdade: o dom, o dinheiro, a*

---

<sup>24</sup>Antropólogo e filósofo, Marcel Hénaff é professor na Universidade da Califórnia. É considerado um dos principais intérpretes do pensamento de Claude Lévi-Strauss, autor sobre o qual publicou dois livros essenciais: *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale* (1991) e *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens* (2008). Insere-se na senda de Marcel Mauss e em particular do *Ensaio sobre a dádiva*. Sua obra principal é *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (2002). É colaborador da *Revue du M.A.U.S.S.* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), que debate a reatualização da dádiva (*dom*), além de outros temas relacionados. A sigla M.A.U.S.S. apresenta, propositadamente, um duplo sentido: para seus autores, representa uma homenagem a Marcel Mauss, com a divulgação do caráter antiutilitário da teoria da dádiva e a crença no potencial da crítica sociológica ao neoliberalismo. Essa

*filosofia*. É a partir dessa “tentativa de re-interpretação da dialética da troca do dom (dádiva) para sair de seu arcaísmo e restituir-lhe um futuro”, que interessa sobretudo a Ricoeur (2010, p. 297), que a exaltará sobretudo na terceira parte do seu *percurso*. Insistindo no caráter cerimonial da troca, Hénaff incorpora essa economia da correspondência como *dom* e não como precedente teleológico dos negócios ou mesmo da cotidianidade das trocas comerciais. O que está em jogo em sua análise é o destaque dessa troca quase enigmática, que se define pela força contida em seu retorno. Ao comentar essa apropriação de Hénaff, Ricoeur (2010, p. 297-298) afirma o seguinte:

O dom demanda o contra-dom, e o grande problema de Marcel Mauss não é tão somente “por que é necessário dar?”, mas “por que é preciso restituir?” então a retribuição do dom é o grande enigma para Marcel Mauss. A solução que ele dava era assumir a explicação fornecida pelas próprias populações. É aliás, o que Lévi-Strauss<sup>25</sup>, em *As estruturas elementares do parentesco*, e no restante de sua obra, criticou: o sociólogo ou o antropólogo assume aqui as crenças daquilo que observa. Ora o que essas crenças expressam? Que há na coisa trocada uma força mágica, que deve circular em toda a sua origem. Dar em troca é fazer retornar ao doador a força contida no dom.

Na interpretação de Hénaff, o importante não é a coisa dada ou mesmo seu “valor”, mas a relação “doador-recebedor”. Dessa maneira, o dom não consiste

---

crítica parece ser considerada por Ricoeur como muito pertinente. Ademais, de forma curiosa, muitos antropólogos pós-modernos, como Clifford Gertz, apostam na obra de Mauss para criticar a noção de sistema, ao negar as totalidades sociais. Porém, esses autores desconsideram o fato de que ele julgava-se um positivista ou, nas palavras de Lévi-Strauss (1974, p. 36), um pesquisador que perseguia o preceito de Auguste Comte (1798-1857), segundo o qual, “a vida psicológica só pode adquirir um sentido em dois planos: o do social, que é o da linguagem; o do fisiológico, ou seja, a outra forma, a forma muda, da necessidade do que vive”. A *Revue du M.A.U.S.S.* está disponível em: <http://www.revuedumauss.com/>. Acesso em: 2 jan. 2014.

<sup>25</sup> Segundo Lévi-Strauss (1908-2009), um dos grandes méritos do trabalho de Mauss foi o fato de que, a partir de suas pesquisas, pôde-se, pela primeira vez no pensamento etnológico, transcender a experiência empírica – da descrição e comparação erudita ou anedótica – para formas sociais comparáveis entre si. Analisar e classificar o caráter comum dessas formas possibilita a inauguração de uma nova era das ciências sociais, profundamente explorada por ele em seu estudo estruturalista sobre *As estruturas elementares do parentesco* (1982). Maior discípulo de Mauss, Claude Lévi-Strauss (1974, p. 14) afirma que, no texto *Ensaio sobre a dádiva*, impõe-se a noção de “fato social total”. Na sua visão, este apresenta um caráter tridimensional, fazendo coincidir uma tríplice abordagem, somente possível nos indivíduos: 1. a dimensão sociológica e seus múltiplos aspectos sincrônicos, 2. a dimensão histórica ou diacrônica e 3. a dimensão fisiopsicológica. Embora reconheça as inúmeras qualidades do ensaio de Mauss, Lévi-Strauss (1974, p. 24) interessa-se em compreender por que um texto que tinha tudo para ser tornar o “*Novum Organum* das ciências sociais do século XX, que dele poderia ter sido esperado e do qual ele segurava todos os fios condutores, só se revelou em torno de fragmentos”. Para ele, a resposta residia na seguinte pista, retomada por Ricoeur (2006, p. 240; 2010, p. 297): “Não nos encontramos aqui diante de um desses casos (que não são raros) em que o etnólogo deixa mistificar-se pelo indígena? Não tanto pelo indígena em geral, que não existe, mas por um grupo indígena determinado, sobre cujos problemas especialistas já se debruçaram, colocaram questões e tentaram respondê-las” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 25).

simplesmente em uma força mágica que, em si, já conteria o retorno. Sua qualidade inerente é ser garantidor de um reconhecimento tácito (simbolicamente figurado), que está no ato mesmo de presentear, o que só é possível a partir da troca decorrente da *dádiva*. Ou seja, aquilo que se ofertou (sejam pérolas ou trocas matrimoniais) é dado a si mesmo, através da garantia da restituição. É a partir dessa possibilidade de um *reconhecimento* simbólico que Ricoeur aproveitará para arguir as análises de luta e conflito oriundas de Hegel. Em seus termos:

Parece-me que não é a coisa dada que, pela sua força, exige retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o receptor (RICOEUR, 2010, p. 298).

Ainda mais expressivo para Ricoeur é o princípio antimaterialista que Hénaff aborda, possibilitado pela incorporação desse reconhecimento mútuo, entre aquele que oferta e aquele que retribui. Dele, subentende-se uma relação de gratuidade entre os “primitivos” – como eram chamados à época de Mauss –, mas também a experiência grega ligada à verdade, que é a descoberta dos “sem preço”, de onde resulta o título do livro de Hénaff, que relata a história de “inimizade” do dinheiro perante a verdade. Reproduzindo as ideias desse livro, Ricoeur (2010) explica que a experiência fundadora dos “sem preço” é a declaração de Sócrates aos sofistas: “eu ensino a verdade sem cobrar por isso”. A partir disso, Hénaff denuncia como o dinheiro passou de simples índice de equivalência a coisa de valor, sob a forma do capital. Esse seria o mérito das análises marxistas sobre a mais-valia e a mistificação, que demonstram o misterioso ato do dinheiro em transformar-se em mais dinheiro.

Titular de todo o processo de universalização, o dinheiro (como já denunciava Simmel ou mesmo Horácio e os estoicos), produz a vontade de ter mais, regida pela insaciabilidade. Diante disso surge, segundo Ricoeur (2010), uma indulgente interrogação aventada pela revista *Esprit*: “Existem ainda bens não-comercializáveis?”. A sugestão do autor é que, nos atuais modos de troca cerimonial de presentes, possamos encontrar uma prática de reconhecimento não violento, uma “experiência viva” que, por algum tipo de pequena felicidade, caracteriza-se por reconhecer e ser reconhecido.

Em suas pesquisas sobre a definição do termo *reconhecimento* em dicionários da língua francesa, Ricoeur (2006, 2010) depara com dois significados principais: ser

reconhecido por quem somos (nossa identidade), mas também como prova de gratidão (conforme ocorre na troca dos presentes). Daí, conclui sua palestra na Unesco com a seguinte interrogação: “até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras?” (RICOEUR, 2010, p. 300). Ele responde que, enquanto o sentimento do sagrado e o caráter da não recompensa estiverem presentes nas cerimônias de troca, teremos a promessa do *reconhecimento*, por mais rara que seja. Do contrário, restarão as incessantes lutas pelo *reconhecimento*, somente evitadas por essas infrequentes experimentações baseadas no dom, que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência, tão característica do estado de natureza hobbesiano. Para evitar esse retorno, Ricoeur aposta na réplica do trabalho de Honneth (2003) sobre as formas de desprezo. No entanto, a investigação proposta por ele baseia-se em dois preceitos: a reprodução do método do sociólogo alemão com a mudança de objeto: em vez de investigar o desprezo, Ricoeur propõe a busca por formas discretas de reconhecimento na polidez e na festividade. De acordo com as interpelações de Ricoeur (2010, p. 299):

Será que a diferença entre os dias trabalhados, como dizemos, e as festas comemorativas não guardam uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido?

Para cingir as possíveis (porém incomuns) práticas de *reconhecimento* na era da globalização, Ricoeur (2006) examina a atuação política da teoria que mais invoca esse termo na contemporaneidade: o multiculturalismo.

### **3. RECONHECIMENTO E MULTICULTURALISMO**

Conforme exposto anteriormente, as teorias multiculturais contestam a hegemonia ocidental por meio de demandas que incluem desde a distribuição do poder territorial até as relações entre justiça redistributiva e justiça cultural. O multiculturalismo estende-se também a teorias da subjetividade, da diferença e do estatuto do *reconhecimento* de si e do outro.

Bastante atento às variadas apropriações do termo *reconhecimento*, o filósofo Paul Ricoeur (2006) dedica parte do seu *percurso* à compreensão de como alguns

teóricos do multiculturalismo utilizam-se desse termo. Embora sua análise seja bastante restrita, tanto em volume como em autores, o autor alude à necessidade de esquadramento do papel político das chamadas minorias, próprias às sociedades liberais. Essas sociedades são classificadas, em sua análise, a partir do tratamento dispensado aos grupos minoritários, definindo políticas e direitos aos seus membros. Ricoeur define o multiculturalismo como conjunto de exigências por igual respeito, provenientes de culturas efetivamente desenvolvidas no interior de um mesmo quadro institucional desfavorecido. Ligado prioritariamente a “feministas, minorias negras ou conjuntos culturais minoritários”, que têm em comum os reclames convergentes pelo reconhecimento identitário:

Trata-se pois de identidade, mas no plano coletivo e em uma dimensão temporal que abarca discriminações exercidas contra esses grupos em um passado que pode ser secular, como na história da escravidão, até mesmo multissecular, como na condição feminina. Essa reivindicação, que diz respeito à igualdade no plano social, coloca em jogo a auto-estima, mediatizada pelas instituições públicas ligadas à sociedade civil, como a universidade, e por fim a própria instituição política (RICOEUR, 2006, p. 227).

Todas as importantes requisições dos grupos sociais minoritários, que já datam de mais de meio século e atingem esferas filosóficas, políticas, jurídicas e institucionais, são, de acordo com Ricoeur (2006, p. 227), a maneira de luta pelo *reconhecimento* que, sem dúvida, mais contribuiu para a popularização do termo, correndo o risco de torná-lo banal, segundo seu julgamento.

A despeito de sua grande viabilidade na cena pública, o multiculturalismo será propositadamente guardado para o final pelo autor. Considerado por Ricoeur (2006) como extremamente controversa, essa teoria torna difícil a manutenção da postura descritiva que ele havia assumido ao longo de todo o seu *percurso*. Para exemplificar essa complicação analítica própria às reflexões sobre o alcance do *reconhecimento* no multiculturalismo, o autor analisa o ensaio do filósofo canadense Charles Taylor (2000) intitulado justamente “A política do reconhecimento”. Nele, Ricoeur (2006, p. 227) depara com aquilo que define por “argumentação cruzada”, pois encontra seus limites em uma situação polêmica, na qual o autor está “pessoalmente engajado”.

Ricoeur (2006) comenta que, ao tomar por questão um problema político vivenciado no Quebec francófono, o filósofo canadense teria encontrado,

primeiramente, o espetáculo das lutas pelo *reconhecimento* conduzidas por grupos minoritários ou subalternos, o que confirma a tese de Taylor (2000), segundo a qual nossa identidade é, em parte, formada pelo *reconhecimento* ou por sua ausência, ou melhor, pela percepção equivocada que os outros possuem dela. A falta de *reconhecimento* seria então responsável por diversos danos à autopercepção, oriundos de imagens interiorizadas de autodepreciação dos membros de grupos que se sentem vitimados. Charles Taylor (2000), depois seguido por Honneth (2003), argumenta que a preocupação com o reconhecimento é eminentemente moderna, pois somente com o desmoronamento de certas hierarquias sociais, que cederam espaço para princípios universalizantes e individualistas, foi possível reforçar o caráter “dialogal” de uma reivindicação que, a partir de dimensão coletiva, exige um reconhecimento singularizante.

Ainda segundo Ricoeur (2006, p. 227-228), preocupado em manter uma boa argumentação, Taylor teria se concentrado no debate entre “políticas da diferença” e “a política fundamentada no princípio da igualdade universal”. Admitindo mais um deslocamento do que uma oposição entre ambas, o autor canadense afirma algo bastante interessante para Ricoeur: a mudança de definição que o estatuto igualitário demanda, quando atrelado à ideia de dignidade, faz com que a exigência por igualdade reforce um tratamento diferenciado. Tal mudança insere no plano institucional as regras e os procedimentos de *discriminação invertida*<sup>26</sup>.

A principal crítica apresentada ao universalismo abstrato, de acordo com Taylor (2000) e retomada por Ricoeur (2006), é a de ser “cega às diferenças”, ou ainda mais grave: “a afirmação de um pretensão potencial humano universal sendo ela própria considerada a simples expressão de uma cultura hegemônica, a do homem branco, do sexo masculino, em seu apogeu na era das Luzes” (RICOEUR, 2006, p. 229). O limite dessa argumentação é o de que o próprio universalismo abstrato é discriminatório, como

---

<sup>26</sup> No Brasil, utiliza-se com mais frequência a expressão “discriminação positiva” ou “ação afirmativa” para definir processos de igualdade de acesso a grupos historicamente excluídos de equivalentes oportunidades no Estado de direito. As ações mais adotadas no Brasil são as cotas (reservas de vagas) em concursos públicos, partidos políticos, universidades ou vagas de trabalho. As maiores polêmicas, em âmbito nacional, referem-se às cotas que têm por critério os quesitos “raça” e “etnia”. Já aquelas condicionadas a situações de “pobreza”, “gênero” e “pessoas com deficiência” (motora e/ou intelectual) costumam ser mais aceitas, embora também possam gerar controvérsias, baseadas no argumento meritocrático.

um particularismo que assumisse a aparência de universal. Na leitura que Ricoeur (2006, p. 229) fornece de Taylor, o ponto de resistência estaria então

[...] na recusa em reconhecer na idéia de diferentes projetos coletivos e no direito à sobrevivência, como no caso de Québec, uma espécie de legitimidade distinta da que está na Constituição e no conceito aferente de direitos constitucionais. Em nossos dias, é nas instituições de ensino e nas regras de comércio que se enfrentam, no mundo saxão e particularmente no Canadá, a política da diferença e a do universalismo liberal.

É patente, no *percurso* proposto por Ricoeur, seu desgosto a essa forma engajada de *reconhecimento*, pois, mesmo que Taylor (2000) proponha um “acordo razoável” entre as políticas universalistas e as comunitárias – a fim de evitar o desenvolvimento das “políticas diferencialistas” ou mesmo o relativismo que negassem ideia de Bem –, um observador menos envolvido que Taylor sofreria, segundo Ricoeur (2006, p. 229), a tentação de transpor para os conflitos de legitimidade o “modelo de compromisso proposto anteriormente, favorável a um tipo de conflito no qual as fidelidades não assumem a forma de destino coletivo, e ainda menos de direito à sobrevivência”. Com isso, Ricoeur ratifica que restaria à testemunha engajada pedir a seus contraditores que apresentem nos debates, como ela própria fez, seus melhores argumentos. E é exatamente isso que Ricoeur faz na sua crítica ao multiculturalismo: constrói um argumento contestatório aos preceitos de Taylor. O canadense, por sua vez, considera sua análise puramente *descritiva*, ou melhor, “eminentemente filosófica”. Esse localizado episódio de disputa epistêmica é bastante elucidativo da evidente, inegável e conturbada relação que envolve *reconhecimento* e multiculturalismo.

#### 4. APOSTA NAS RARIDADES DE ÁGAPE<sup>27</sup> E *DOM*

Ao final de seu *percurso do reconhecimento*, Paul Ricoeur (2006) retoma sua argumentação contrária à luta, em todos os seus estágios, para reafirmar sua hipótese de que o *reconhecimento*, a *confiança em si mesmo*, o *respeito* e a *autoestima* não podem ser vinculados às motivações negativas de “lutas intermináveis” com “ideais inatingíveis”, próprios de uma nova forma insaciável de “consciência infeliz”,

---

<sup>27</sup> A palavra ágape é derivada do grego *agápe* e significa desde “amor incondicional”, “amor reflexivo”, “banquete” ou ainda “refeições compartilhadas entre os primeiros cristãos”. Na edição brasileira do livro de Ricoeur (2006) optou-se por manter a grafia *agápe*, sem transliteração para o português.

designada por ele como “sentimento incurável”. O filósofo admite, entretanto, que a motivação moral das lutas pelo *reconhecimento* nada tem de ilusórias. Munido dessa certeza e disposto a buscar “tréguas”, “melhorias” e, por que não dizer, “clareiras”, para usar as palavras do próprio Ricoeur (2006, p. 232), este afirma que sua proposta é uma “ação convincente”, que serviria de saída do “nevoeiro da dúvida”, próprio aos atuais sentidos das ações políticas. Equipado dessa premissa em seu plano de ação, resume seu terceiro estudo sobre o *reconhecimento* da seguinte maneira:

[...] a alternativa à idéia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta (RICOEUR, 2006, p. 233).

Conforme já explicitado, Ricoeur (2006, 2010) aposta na reciprocidade própria ao *dom*, derivado das análises de Mauss (1974) e Hénaff (in RICOEUR, 2006, p. 233-255) para impedir que as relações humanas sejam exclusivamente entendidas como pautadas pelas leis da guerra e do mercado. No entanto, o filósofo propõe<sup>28</sup>, como último deslocamento em seu percurso, uma reflexão sobre o amor ágape. Para evitar que o leitor adote seu ponto de vista de forma apressada, Ricoeur (2006, p. 234) informa que são dois os principais obstáculos a seu argumento. O primeiro liga-se, em nossa cultura, ao entendimento dos estados de paz conhecidos sob a denominação grega de *philia* (no sentido aristotélico), *éros* (no sentido platônico), ágape (em sentido bíblico e pós-bíblico), dos quais o último refuta a ideia de *reconhecimento mútuo* (que vai muito além da circularidade autônoma da reciprocidade, própria aos amigos), pois não pressupõe a retribuição tão característica da dádiva. O segundo obstáculo consiste na polêmica estabelecida a partir do paradoxo do *dom* e do *contradom*, no qual a unilateralidade de ágape será habilitada a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os discretos gestos dos indivíduos na situação de troca de dons.

Apesar de todos os elogios que Ricoeur (2006, p. 241-245) atribui à reciprocidade da dádiva como “novidade da interpretação por uma forma de

---

<sup>28</sup> Com base nos estudos do sociólogo Luc Boltanski em *L'amour et la justice comme compétences* (RICOEUR, 2006, p. 219-264).



reconhecimento que se quer imanente às transações interpessoais”, ressalta que alguma coisa do dar sem retribuição, próprio de ágape, poderá ser mantida como prática também retributiva. Esse pressuposto abre a possibilidade interpretativa da mutualidade do dom fundamentada na ideia de reconhecimento simbólico, uma vez que ágape, através de sua generosidade do dom inicial, não implica equivalência, suspendendo a disputa e esquecendo as ofensas, até mesmo na justiça. O filósofo recorre a essa configuração de amor ágape – que não necessita de correspondência – para contemplar os três sentidos que sua pesquisa aos dicionários<sup>29</sup> revelou sobre a palavra reconhecimento: aprender pela mente; aceitar, considerar verdadeiro; demonstrar gratidão.

A *polissemia regradada* própria à palavra *reconhecimento*, tão aludida por Ricoeur, conjura o *outro* a verbalizar a verdade sobre *si*. Essa importante alteração que a palavra evoca entre a voz ativa, que se manifesta no sentido semântico de “reconhecer algo”, e a voz passiva, identificada na utilização de “eu sou reconhecido”, já seria suficiente para justificar o interesse pelo termo, segundo Ricoeur. Ademais, as necessárias investigações sugeridas pelo autor acerca das modestas e raras experiências de *reconhecimento* mútuo possibilitariam, de acordo com seu veredicto, “a possibilidade de confrontar a experiência viva do dom com a luta pelo reconhecimento e com a incerteza de sua realização em um ser reconhecido-efetivo” (RICOEUR, 2006, p. 256).

Em busca de uma “clareira na floresta das perplexidades”, Paul Ricoeur (2006, p. 257) demonstra as aporias suscitadas pela análise do dom. Mesmo em sua excepcionalidade, a dádiva carregaria conflitos potenciais, ligados à tensão gerada durante a reciprocidade generosa e a retribuição. Mesmo assim, a experiência festiva da troca de dom confere, para o entusiasta Ricoeur, a garantia de que nem toda a economia de troca é fruto do apetite pelo poder ou pela fascinação pela violência.

---

<sup>29</sup> Ver nota 13.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *percurso do reconhecimento* de Paul Ricoeur (2006, 2010) é direcionado por duas questões principais:

- Quando um indivíduo pode considerar-se reconhecido?
- A exigência do reconhecimento pode suscitar a busca interminável?

Para averiguar essas perguntas, o trajeto proposto pelo autor enaltece toda a complexidade que o termo *reconhecimento* suscita. As enigmáticas circunstâncias que o envolvem interligam relações entre o *si* e o(s) *outro(s)*, durante o corriqueiro, antigo e imprescindível ato de conhecer, conhecer-se, conhecerem-se, ou seja, conhecer novamente, re-conhecer.

Ao nomear *percurso* sua sequência de estudos, Ricoeur (2006, p. 259) o situa como aquém de uma teoria sobre o *reconhecimento* e mais do que uma simples rapsódia de ideias. Sua itinerância tem por meta: a deslocação da identidade em suas separações (primeiro estudo), a retomada do sentido lógico da identificação em seu sentido existencial (segundo estudo) e sua recapitulação no ser-reconhecido, graças às experiências de luta pelo reconhecimento e pela possibilidade dos estados de paz (terceiro estudo).

Conforme se pode constatar em seu último estudo apresentado, Paul Ricoeur é bastante crítico quanto à utilização do termo *reconhecimento* nas teorias multiculturais. Importante questão política do presente, o multiculturalismo é caracterizado por Ricoeur como necessário na luta contrária a determinadas injustiças sofridas por algumas minorias, tendo por base a identificação. No entanto, os paradoxos que o multiculturalismo evoca sobre o reconhecimento são definidos por Ricoeur (2006), em sua leitura de Taylor (2000), como pertinentes a certa utilização engajada e não *descritiva* (como é o caso do seu percurso) do termo reconhecimento.

Se, conforme os estudos de Ricoeur, o ato de reconhecer-se acontece sempre a partir de uma dupla condição— o tempo e o outro—, o par constituído pela *memória* e pela *promessa* revela—o complexo arranjo que a mutualidade do reconhecimento exige. Talvez seja por isso que, ao menos nesse ponto, tanto Ricoeur (2006, p. 227) como Taylor (2000, p. 269) percebem que é na escola, instituição *per se* da promessa e geradora da memória, que as polêmicas características do multiculturalismo mais

ganham destaque, seja na alteração curricular, seja na reserva de vagas a determinados grupos ou setores populacionais. De caráter mais político do que econômico, o multiculturalismo demonstra a fragilidade sentida hoje pelos Estados-nações que depararam com problemas que seus mapas não abarcavam, como exemplificado pelos conflitos decorrentes das diferenças etnoculturais (RICOEUR, 2006, p. 229).

A mudança política surgida da perspectiva multicultural representa uma curva nas formas contemporâneas de entendimento sobre o liberalismo, pois questiona a concepção do universalismo abstrato através do reconhecimento das particularidades. Rumo à atualização, as investigações sobre as diversidades culturais intentam escapar à possível armadilha que exige a escolha entre universalismo e relativismo. Além disso, seu desenvolvimento epistemológico tem como pressuposto uma interessante característica: torna necessário o diálogo entre as variadas e díspares teorias construídas em torno da alteridade. Isso faz com que seu próprio conceito fundador, o multiculturalismo, seja um receptáculo das mais diversas influências e mudanças. Mesmo nesse cenário de reinvenção, uma característica permanece com o destaque inalterado: a demanda por *reconhecimento*, presente mesmo nas teorias de cunho diferencialista que negam a identidade.

A partir da leitura empreendida por Ricoeur a propósito das teorias multiculturais, podem-se ainda explorar os limites das análises descritivas e prescritivas, quando os intelectuais avaliam ou ajuízam seu próprio presente. Seria possível evitar aquilo que Raymond Aron (1981) chamou de “observador engajado”? Ou mesmo a “mistificação pelos indígenas”, que Lévi-Strauss (1974) afirmou ser o maior equívoco da análise de Mauss? Os pensadores sociais conseguem abordar uma temática sem envolvimento, mesmo epistêmico? Sem a mínima intencionalidade de oferecer respostas ou mesmo pretensão de reacender o debate sobre a neutralidade nas ciências e na filosofia, pretende-se indagar sobre os limites da análise crítica do próprio presente. É possível empreendê-la e ainda escapar (ao risco, à tentação ou à necessidade) da prescrição? Existe crítica social sem enunciados de melhores formas ou formas outras de se viver o presente? Será que, mesmo afirmando-se *descritivo* e não intencionando engajamentos, Paul Ricoeur também não prescreveria ágape em lugar de luta? Os pensadores sociais não chamariam *prescritivas* as análises e leituras que contradizem aquilo que eles afirmam?

Como um movimento orbital, em que um corpo gira para retornar à mesma posição, porém transformado, o *reconhecimento* define-se como o início e a finalidade da vida social. Na tentativa de ressaltar suas variadas utilizações, avizinham-se, respectivamente, parte da epígrafe utilizada por Marcel Mauss (1974) em *Ensaio sobre a dádiva* e parte do epílogo de Paul Ricoeur (2006) no encerramento do seu percurso, para que se possa exemplificar, no trajeto desses autores, a inextrincável conformidade entre o conhecimento de si e de outrem, presente nas variadas acepções que o ato de reconhecer evoca e produz:

Tu o sabes: se tens um amigo  
no qual tens confiança  
e queres obter bom resultado,  
é preciso misturar tua alma à dele  
e trocar presentes  
e visitá-lo amiúde. [...]

Os homens generosos e valorosos  
têm a melhor vida;  
não têm medo algum.  
Mas um poltrão tem medo de tudo;  
o avaro tem sempre medo dos presentes. [...]

Estrofes 44 e 145 do Havamal, um dos velhos poemas do Edda escandinavo (MAUSS, 1974, p. 40-41).

Antes de Simone Weil, defendendo a distância na proximidade do amor e da amizade, Montaigne, sob o peso do luto de La Boétie, escrevia as seguintes linhas no capítulo da amizade no livro I dos Ensaios: “Na mistura tão universal que elas apagam e não encontram mais a costura que as uniu. Se me instigarem a dizer por que eu o amava, creio que isso só pode ser expresso respondendo: porque era ele, porque era eu” (RICOEUR, 2006, p. 273).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARON, R. **Le spectateur engagé** – entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton. Paris, Julliard, 1981.

BARROS, J. N. da S. **Herbert Marcuse**: utopia e dialética da libertação. São Paulo Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=10386](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=10386)>. Acesso em: 8 set. 2013.

BAUMAN, B. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

FUKUYAMA, F. “The End of History?” In: **The National Interest**, Summer 1989. Disponível em: <<http://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>>. Acesso em 02 jan. 2014.

\_\_\_\_\_. **O fim da história e último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HAAK, S. **Manifesto de uma moderada apaixonada**: ensaios contra a moda irracionalista. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e São Paulo: Edições Loyola, 2011

HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

INWOOD, M. “Propriedade, posse e pessoa”. In: \_\_\_\_\_. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 259-264.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOWALEWSKI, D. P. **Diferenças culturais na educação**: discursos, desentendimentos e tensões. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-11062010-104834/pt-br.php>>. Acesso em: 2 ago. 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974, v. II, p. 1-36.

\_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco**. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. Com introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Edusp, 1974, v. II, p. 40-184.

NASCIMENTO, C. R. do; ROSSATO, N. D. “Reconhecimento simbólico e dom”. **Ethic@**. Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010, p. 347-356. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>.

Acesso em: 15 jul. 2013.

RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. **Ethic@**. Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010, p. 281-301. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>.

Acesso em: 15 jul. 2013.

SEMPRINI, A. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: Edusc, 1999.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. “A política do reconhecimento”. In: \_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.