

# A LUTA PELO RECONHECIMENTO E O PARADIGMA DA DÁDIVA

## Uma proposta de articulação teórica

**Paulo Vitorino Fontes**

Universidade de Évora (UÉvora), Portugal. E-mail: pfontes@uevora.pt.

DOI: 10590/339709/2018

O objetivo do presente trabalho de investigação é articular a teoria do reconhecimento, incluindo os seus diferentes, mas complementares contributos, com a teoria da dádiva, que tem sido desenvolvida por um vasto grupo de cientistas sociais, inicialmente na França e posteriormente noutros contextos e latitudes que estão além do mundo ocidental.

Ao articularmos as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana, com a ideia do mútuo reconhecimento simbólico, concretizado na dádiva, pretendemos completar os estudos do reconhecimento e explorar as suas consequências no pensamento social e político contemporâneo.

Neste trabalho pretendemos articular a teoria do reconhecimento de Axel Honneth com a teoria

da dádiva, desenvolvida por vários autores, entre os quais Paul Ricoeur, Marcel Hénaff e Alain Caillé. Começaremos por abordar alguns pontos de ligação da filosofia francesa contemporânea com a teoria do reconhecimento conduzida essencialmente por Honneth.

Apesar da sua fé no caráter emancipatório do ideal de mútuo reconhecimento, Honneth revela ser muitas vezes inseguro sobre como conciliar dois discursos concorrentes – positivos e negativos – do impulso para garantir reconhecimento mútuo (Honneth, 2011 [2003]), pp. 252-253 e 273). A sua preferência pela versão positiva avança em detrimento das reflexões sobre a natureza da luta social e os seus efeitos sobre a identidade, que são anunciados pelo discurso negativo. Honneth, ao refletir sobre a indecidibilidade entre os dois discursos diferentes, aprofunda a sua teoria e mantém-se atento aos processos que o deslocam para a margem teórica (Bankovsky e Le Goff, 2012).

*Artigo recebido em 14/04/2017*

*Aprovado em 18/08/2017*

Assumindo que o primeiro impulso para assegurar o reconhecimento é emancipatório, somos conduzidos à convicção de que a “luta” pelo reconhecimento é provocada por uma experiência particular moral, ou seja, a objeção emotiva em relação ao fracasso dos outros em reconhecer certos aspectos importantes da nossa identidade (Honneth, 2011 [2003], p. 253). Esse primeiro impulso motiva-nos a procurar relações de reconhecimento que facilitam a liberdade prática de tudo, uma vez que percebemos que só podemos alcançar a nossa liberdade quando somos reconhecidos de maneira positiva por outros e outras que também são livres.

No entanto, Honneth identifica um segundo impulso para assegurar o reconhecimento, de uma natureza diferente, que se encontra em tensão com o primeiro. Esse impulso “resultaria [...] do esforço de independência antissocial que leva sempre todo o sujeito a negar a diferença do outro” (*Idem*, p. 252). Baseando-se em certos elementos da tradição psicanalítica, principalmente na teoria da relação objetual de Donald Winnicott, Honneth explica que as experiências de simbiose da primeira infância influenciam-nos ao longo da vida, compelindo-nos continuamente à revolta contra a experiência de já não ter o outro ser à nossa disposição. O impulso de se revoltar contra as normas de reconhecimento estabelecidas expressa uma tentativa de negar a independência das pessoas com quem se interage, numa tentativa de recriar a simbiose original, garantindo que a perspectiva do outro não é diferente da nossa. Honneth descreve esse processo como “antissocial”, uma vez que nega a diferença do outro, reconhecendo no outro apenas as qualidades que servem também os propósitos do sujeito.

Dessa forma, apresentam-se duas teses concorrentes – positiva e negativa – do impulso para garantir reconhecimento mútuo. A primeira tese, que Honneth (*Idem*, pp. 253) considera mais forte, apoia-se na convicção elementar de que são determinadas experiências morais que impulsionam constantemente a luta pelo reconhecimento, resultantes da sensação de injustiça por não se ser reconhecido pelos outros e outras em determinados aspectos da própria personalidade. Essa vulnerabilidade moral do ser humano só se transformará em protesto e revolta se for mediada por determi-

nadas experiências. Pelo contrário, a segunda tese, ao não estar dependente de um compromisso com o progresso moral, pressupõe uma necessidade antropológica ancorada que conduz à conflitualidade das relações de reconhecimento, a um canibalismo antissocial que leva a negar, repetidas vezes, a diferença do outro.

Quanto à forma de conciliar estes dois impulsos opostos, Honneth admite que “não consegue aprofundar mais este ponto”, uma vez que “fica inteiramente por esclarecer como aqueles impulsos antissociais do sujeito podem ser ligados às experiências morais a que nos referimos, quando falamos de sensações de reconhecimento insuficiente ou negado” (*Idem*, p. 252). Seja como for, o trabalho de Honneth encoraja-nos claramente a visualizar o percurso realizado através do reconhecimento mútuo como uma força emancipatória moral na nossa história. Essa preferência também é revelada pela desconfiança na tendência da tradição francesa em identificar reconhecimento com formas negativas de objetivação ou reificação, um contraponto à tradição alemã, que enfatiza o papel do reconhecimento positivo na produção da “Identidade autêntica” (Bankovsky e Honneth, 2012, p. 26). Como Honneth explica, a disposição francesa começa com Rousseau, que insiste que um outro olhar distrai o eu de reconhecer suas verdadeiras crenças e desejos, produzindo, assim, um “eu inautêntico” e contribuindo para o declínio social (*Idem, ibidem*). Esse discurso negativo foi então herdado por Lacan, Sartre e Althusser, para quem “interpelação” é falso reconhecimento (Bankovsky, 2012, p. 195). Privilegiando a dimensão positiva do reconhecimento sobre o seu potencial objetivado, Honneth participa claramente na tradição alemã, seguindo os passos de Hegel e Fichte (Bankovsky e Honneth, 2012, p. 26).

Miriam Bankovsky e Alice Le Goff (2012, pp. 12-15) ao contribuírem para a articulação da filosofia contemporânea francesa com a teoria do reconhecimento de tradição alemã, enfocam a sua análise nas reflexões de Honneth relativamente às dificuldades em resolver as dimensões positivas e negativas do reconhecimento. Essas dificuldades, segundo as autoras, deveriam encorajar uma abordagem ao ideal de reconhecimento mútuo que não

fosse apenas afirmativo, mas também crítico em relação à sua orientação e conteúdo. A preferência de Honneth pela versão positiva impede-o de incluir uma perspectiva crítica suficiente em relação ao seu próprio discurso. Fazê-lo requereria chamar a atenção para a imbricação de forças positivas e negativas, reconhecendo que até mesmo as formas positivas de reconhecimento amoroso concedidas por uma mãe ao seu filho, ou entre amantes, não estão isentas de impulsos possessivos, apropriativos ou antissociais, pelo que parece insuficientemente crítico falar no desenvolvimento de uma “identidade autêntica” não distorcida da criança e da pessoa moral. Nesse sentido, percebe-se a sugestão de Judith Butler (2008) ao recordar Honneth de que o “benefício” de um elo social coexiste com a sua “capacidade para a destruição” (*Idem*, p. 105, tradução livre), em que ambos os elementos juntos “produzem a ambivalente estrutura da psique com base na qual as atitudes éticas individuais e de grupo são formadas”. Para Butler (*Idem*, p. 106) não há uma trajetória moral inata no envolvimento, participação e na emotividade, uma vez que somos seres para quem, desde o início, tanto no amor como na resistência à nossa dependência, a nossa realidade psíquica nos é por definição ambivalente. A análise e o debate de Butler com Honneth sobre a teoria do reconhecimento centra-se essencialmente na base psicológica e psicanalítica que Honneth apresenta na sua construção teórica. Para Butler (*Idem*, p. 106), Honneth recorre à teoria da vinculação (attachment theory), mas de uma forma seletiva. Se, por um lado, a vinculação é uma pré-condição para o desenvolvimento dos indivíduos, e aqui ambos concordam, por outro, a diferenciação é uma tarefa que nos envolve ao longo da vida e que contribui para a estrutura persistente de um certo dilema ético: “como faço para permanecer ligado e ao mesmo tempo manter as fronteiras e a separação no mesmo eu? Como poderei viver este limite que ao mesmo tempo me fecha e me abre aos outros?” (*Idem*, p. 106, tradução livre). Butler não concorda com Honneth quando este argumenta que a vinculação precede a diferenciação, “pois para nos ligarmos a algo é necessário atravessar o fosso entre aquela coisa, aquela pessoa e eu” (*Idem*, p. 106, tradução livre). São essas as questões relativas à funda-

mentação psicanalítica da teoria do reconhecimento que, segundo Butler, Honneth não desenvolveu suficientemente na sua teoria.

Bankovsky (2012, p. 195), apesar de acreditar que o compromisso desconstrutivo em relação à possibilidade de justiça requer abordagens semelhantes à de Honneth, que procuram ponderar cuidadosamente as condições para a construção de relações de comunicação isentas de distorções, também acredita que uma segunda orientação desconstrutiva em relação à impossibilidade de justiça requer que evitemos o excesso de confiança na nossa capacidade em construir tais relações. A tendência francesa em associar a luta por reconhecimento a formas de dominação não deve impedir a teoria social de considerar o reconhecimento mútuo como um ideal com valor, mas eliminar o excesso de confiança na nossa capacidade para superar a subjugação e a dominação (ver também Le Goff, 2012; McNay, 2012; Owen, 2012). Nesse sentido, para Bankovsky (2012, p. 196) a distinção de Honneth entre uma tradição alemã positiva e uma francesa negativa deixa de parecer tão evidente. A crescente identificação dessas dificuldades pode explicar a sua referência ao “agonismo” da luta, o que para a autora significa que a luta pelo reconhecimento não pode eliminar o conflito ou as formas negativas de dominação, de tal modo que existe, necessariamente, algo permanente na luta em si mesma.

Bankovsky (*Idem*, p. 208) insere assim Honneth num projeto de justiça desconstrutiva, em que a teoria de Honneth também implica a aceitação da importância prática das atitudes desconstrutivas presentes na filosofia francesa. Honneth, ao tentar negociar a obrigação ética e a consideração imparcial, pratica uma “responsabilidade desconstrutiva”, através da explicitação das patologias sociais que são sinónimo do fracasso das normas de justiça herdadas. Apesar de Honneth não criticar também os “limites teóricos” da sua própria defesa da identidade autêntica, a sua teoria exhibe a “boa consciência que se detém dogmaticamente antes de qualquer determinação de justiça herdada” (Derrida, 2002, p. 248, *apud* Bankovsky, 2012, p. 208).

Segundo Bankovsky (*Idem*, p. 208), a abordagem de Honneth também implica duas das três atitudes desconstrutivas que caracteriza o trabalho de

Jacques Derrida, nomeadamente, abertura e resiliência. Com respeito à última, ao começar com fracassos e ao comprometer-se com uma robusta concessão de progresso moral, não obstante os riscos que corre ao fazê-lo, Honneth encoraja atitudes de resiliência, esperando que os cidadãos e as cidadãs façam um esforço para participarem num processo de aprendizagem contínuo em relação às expectativas normativas implícitas de uns e outros, com a intenção de institucionalizar normas razoáveis.

Em relação à abertura ou à vontade de aprender através dos outros, a própria prática de Honneth indica uma tentativa de manter uma mente aberta antes de projetar um ponto de vista, atribuindo valor à singularidade dos pensamentos dos outros, numa tentativa de promover relações construtivas. O potencial cooperativo dessa disponibilidade em aprender é revelado nos efeitos que o trabalho de Honneth tem tido em atenuar a natureza algo intransigente das relações franco-alemãs contemporâneas, que a partir dos anos de 1980 dificultaram um desenvolvimento filosófico cooperativo (Bankovsky, 2012, pp. 208-209; Critchley e Honneth, 1998; Bankovsky e Honneth, 2012). Honneth não permite que a sua grande identificação com a teorização alemã em torno da teoria do reconhecimento o impossibilite de reconhecer valor na filosofia francesa. Mantém-se sensível aos efeitos negativos das relações de reconhecimento patológico em relação à liberdade cooperativa e, ao mesmo tempo, consciente da expectativa de atribuir valor onde é devido (Bankovsky e Honneth, 2012, p. 26). A sua tentativa de praticar a sua própria teoria ativamente em todo o seu empreendimento teórico, percebendo diversas correntes filosóficas como sendo expressões de liberdade dentro de um empreendimento cooperativo, pode também ser vista como uma atitude desconstrutiva, expressando a vontade de abordar com uma mente aberta a relação com os outros, desafiando as convicções herdadas (Bankovsky, 2012, p. 209).

Honneth lembra-nos que não devemos ignorar o efeito que as críticas de Habermas trouxeram à tradição francesa nos anos de 1980, pois estes, os franceses, organizaram uma série de encontros polémicos que tiveram “um efeito muito negativo e colocaram a relação franco-germânica sob as

contrastantes noções de irracionalidade versus racionalidade” (Critchley e Honneth, 1998, p. 34, tradução livre). Essa dualidade infecunda potencia “uma certa e ainda crescente subestimação da tradição francesa” (*Idem, ibidem*). Honneth, ao partir do fundamento hegeliano de que a modernidade está mais ou menos impregnada de expectativas racionais em relação à estrutura das nossas interações, pressupõe que a prática da filosofia francesa contemporânea é em si mesma uma busca intersubjetiva que também expressa exigências racionais (Bankovsky e Honneth, 2012, p. 32).

Para Bankovsky (2012, p. 209), a disponibilidade de Honneth em encontrar valor numa tradição filosófica frequentemente relegada para as margens da construção da teoria política generalizada pode ser vista como uma tentativa de reparar a relação patológica dentro da instituição da própria filosofia, uma relação que frustra a possibilidade de uma busca cooperativa. Percebe-se dessa forma que o reviver da teoria do reconhecimento fora da França no início dos anos de 1990, com o seu crescente interesse na filosofia francesa contemporânea, tenha ela mesma contribuído para a renovação de teoria crítica na França, restabelecendo a cooperação para além das fronteiras franco-alemãs. Desenham-se os contornos de uma novo estilo de filosofia política francesa, com filósofos, sociólogos, antropólogos e economistas a trabalharem em conjunto com o intuito de explorar mais profundamente as intersecções entre a teoria do reconhecimento e a sociologia da dádiva (Bankovsky e Le Goff, 2012, pp. 11-12; Ricoeur, 2006; Renault, 2004; 2007; Deranty *et al.*, 2007; Deranty e Renault, 2007; Deranty, 2009, 2012; Caillé, 2007; 2008; Lazzeri, 2010; 2012).

A tarefa que se segue pretende explorar e contribuir para um diálogo teórico entre escolas diferentes, mas no nosso ponto de vista complementares – a escola francesa inspirada na teoria da dádiva e a escola alemã inspirada na ideia hegeliana de luta pelo reconhecimento. De forma a possibilitar um amplo debate em torno da teoria do reconhecimento, Axel Honneth tem trabalhado com autores como Marcel Mauss, Alain Caillé e Marcel Hénaff, entre outros, muito discutidos no Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais (MAUSS). Segundo Filipe Campello (2010), esse movimen-

to ibero-latino-americano resulta da expansão da Associação MAUSS, fundada na França em 1981, com o objetivo de se constituir numa frente antiutilitarista contra o pensamento hegemónico que coloca o interesse mercantil e instrumental como razão e fim da prática humana. Esta frente antiutilitarista apoia-se tradicionalmente em importantes escolas de pensamento, como a de Marcel Mauss, de Karl Polanyi, de Georg Simmel e de outros intelectuais de renome, valorizando a crítica teórica a partir de categorias conceituais como as do dom, da democracia associacionista e participativa, da economia plural e social, da solidariedade e do reconhecimento. A sociologia da dádiva apresenta uma importante alternativa tanto à perspectiva utilitária das relações intersubjetivas como ao paradigma da escolha racional nas ciências sociais, que tende a explicar as relações económicas e culturais através da linguagem instrumental do autointeresse racional (Chanial, 2008).

A discussão baseia-se na famosa obra de Mauss, *Essai sur le don*, traduzido no Brasil e em Portugal como “Ensaio sobre a dádiva”, no qual Mauss ([1924] 1988) descreve as trocas como constituintes das sociedades arcaicas. Tratando-se de um texto de carácter acentuadamente antropológico, levanta-se a dificuldade de esclarecer o significado da gratuidade ou obrigação, ou seja, até que ponto a dádiva não está associada a práticas culturais correntes. O quadro que desse modo se apresenta é o de elaboração de uma teoria normativa a partir dessas práticas.

Do diálogo mantido entre Hénaff e Honneth (Campello, 2010) resulta como questão central a tese de que uma demanda por reconhecimento é também, de certa forma, um sacrifício, quando pretendemos compreender o que é de facto aquilo que exigimos com o reconhecimento. Percebe-se que, no plano social, Honneth procura redimensionar a teoria do reconhecimento não só entre relações intersubjetivas, como inicialmente fora mais fortemente caracterizada, mas também como relação entre grupos, discutindo uma espécie de intencionalidade coletiva de grupos. Também procura recolocar uma teoria social (e, com ela, o sentido de patologias ou do significado terapêutico da eticidade) não só no nível subjetivo, mas também coletivo,

sendo perceptível o pano de fundo hegeliano. A ideia é a de que uma teoria da dádiva deve pressupor o reconhecer e ser reconhecido como sendo uma ordem simbólica da dádiva. Segundo Honneth, a diferença em relação a Hénaff é que o nível simbólico é entendido como sendo mais instável do que em Hegel. Para Hénaff (2009, p. 68) existe uma estrutura de reciprocidade essencial à relação ética, e é essa forma de reciprocidade que parece constituir, ela mesma, o centro do problema do reconhecimento, sendo importante perceber a configuração normativa da reciprocidade estabelecida na relação de reconhecimento.

No entanto, não é só a configuração normativa da reciprocidade que conforma a relação de reconhecimento. Já anteriormente a filosofia de Emmanuel Levinas ([1980] 1988) havia ressaltado a importância da relação, do frente a frente humano, fonte de todo o sentido. Para esse autor, a abertura e a hospitalidade ao outro também são entendidas como vulnerabilidade, na relação de reconhecimento aberta entre o eu e o outro, na qual ambos estão comprometidos em aceitar e acolher, reciprocamente, a sua transcendência infinita, bem como a sua miséria existencial.

O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como “se põem as coisas em questão dando”), esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como “o senhor” numa dimensão de altura. É na generosidade que o mundo possuído por mim – mundo oferecido à fruição – é captado de um ponto de vista independente da posição egoísta. [...] A presença de Outrem equivale ao pôr em questão da minha alegre posse do mundo (*Idem*, p. 62).

A abertura ao outro, bem como o desejo e a necessidade de os seres humanos serem reconhecidos uns pelos outros, são entendidas em Levinas como hospitalidade e vulnerabilidade necessárias para acolher a procura de reconhecimento trazida

pela alteridade, ao mesmo tempo que somos avaliados por esse outro.

De forma a aprofundar o debate em torno do reconhecimento, será importante o contributo de Paul Ricoeur, que ao longo da sua última obra, *O percurso do reconhecimento* (2006), se preocupou em aprofundar e dar coerência ao tema no discurso filosófico. Ricoeur, ao sentir perplexidade em relação ao estatuto semântico do próprio termo “reconhecimento” no âmbito do discurso filosófico, uma vez que “não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento” (*Idem*, p. 9), procura “conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra ‘reconhecimento’ a coerência de uma polissemia regrada, digna de oferecer a replica à do plano lexical” (*Idem*, p. 10). Ricoeur analisa o conceito de reconhecimento a partir da língua francesa, que, tal como outras línguas latinas, incluindo a portuguesa, apresenta um conceito polissêmico da palavra “reconhecimento”, diferente do conceito alemão em que se baseiam os filósofos mais conhecidos da teoria do reconhecimento, Hegel e Honneth.

Segundo Giovanni Saavedra e Emil Sobottka (2009, p. 399), ao se abordar a questão com base na tradição alemã, “o conceito de reconhecimento tende a ser analisado apenas a partir do seu caráter intersubjetivo. Analisando o conceito a partir de uma língua latina, esse conceito parece ter uma abrangência muito maior”, tendo vários sentidos, que podem significar “identificar”, “reconhecer” e até “valorizar”, para além do seu sentido intersubjetivo.

Por meio dessa maior abrangência semântica desenvolve-se a teoria do reconhecimento de Ricoeur, com um caráter acentuadamente epistemológico. Esse percurso é acima de tudo uma “dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar” (Ricoeur, 2006, p. 10).

Com o filósofo francês abrem-se novos percursos do reconhecimento que até então não tinham sido explorados.

Ricoeur ([2004] 2010; 2006) retoma a posição de Mauss a partir da releitura feita por Hénaff no seu livro *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (2002). Nessa obra, o autor não pretende desenvolver a vertente moral do ato desinteressado da dádiva, que não espera nada em troca, mas aprofundar a dimensão cerimonial da dádiva, como ato de reconhecimento recíproco, que para ele constitui o núcleo do vínculo social. De acordo com Hénaff (2002), a dádiva deve ser recíproca. Através da dádiva, o doador investe em si próprio aquilo que dá. Para o autor, é aqui que reside a especificidade das comunidades humanas em relação aos atos de dádiva que ele estudou nas experiências de interação nas comunidades de primatas. De acordo com Hénaff, a dádiva não é nem puramente livre nem completamente obrigada. Por um lado, não sendo a dádiva moralmente desinteressada, o doador pode legitimamente esperar alguma coisa em retorno, mas só enquanto isso for uma condição imprescindível para a existência do vínculo social. Quem recebe a dádiva pode não querer retribuir nada em troca e é livre para agir em conformidade com essa forma de pensar. No entanto, isso contribui para a desintegração do vínculo social. Na relação da dádiva, o doador está desafiando o outro a responder e, nesse sentido, a dádiva é simbólica. Por isso a dádiva é até certo ponto livre e ao mesmo tempo convida o outro a retribuir. Essa questão não reside, essencialmente, nos bens trocados, uma vez que não é o mesmo bem que é dado em retorno. Trata-se de uma questão de relação de reconhecimento mútuo que é estabelecida. Através do reconhecimento do outro, eu pretendo que ele me reconheça em troca.

O contributo da obra de Hénaff é, segundo Ricoeur (2006), ter resolvido o enigma do dom recíproco cerimonial através da ideia de mútuo reconhecimento simbólico. Para Hénaff (2002), o dom cerimonial não é um ancestral arcaico, um substituto da troca mercantil, tal como propunha Lévi-Strauss, pois ele está situado num campo distinto, caracterizado por aquilo que não tem preço, tal como a dignidade humana, que tem valor mas não tem preço. De igual forma, o enigma do dom cerimonial também não reside nas coisas dadas e recebidas, como antes tinha proposto Mauss. Qual é então a solução do problema? Segundo Ricoeur, “a revolução do

pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade do intercâmbio entre protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo” (Ricoeur, 2006, p. 249).

Assim, em síntese, a tônica não reside mais nas coisas dadas e recebidas, mas na relação de mutualidade entre os participantes que dão e recebem algo. Da mesma maneira, a relação de troca não é um antecedente da economia de mercado, mas é a representação do reconhecimento mútuo entre as pessoas envolvidas. Em suma, a importância do ato de dar e receber está precisamente no reconhecimento simbólico (*reconnaissance symbolique*) que está situado além das coisas oferecidas (Ricoeur, [2004] 2010, p. 24). A ideia do mútuo reconhecimento simbólico passa a ser para Ricoeur o elemento-chave na confrontação com as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana (Nascimento e Rossato, 2010).

Nessa etapa, parece importante questionar se Ricoeur, ao opor-se à ideia de luta, rejeita o conflito nas relações interpessoais.

Há que se compreender os resultados a partir dos quais Ricoeur pretende desenvolver essa questão. Para Nascimento e Rossato (2010), é preciso assinalar, em primeiro lugar, que o autor quer, antes de tudo, tomar alguns cuidados em relação a uma dialética que inicia uma luta sem trégua de negação do outro; ou, ainda, uma dialética que só encontra a superação no plano abstrato do pensamento indiferente, resignado e, assim, infeliz. Tal dialética, como Ricoeur afirma desde o início, é o protótipo da figura hegeliana da consciência infeliz. O autor pretende inocular essa dialética que implica uma relação entre indivíduos em que um dos dois será inevitavelmente deposto. O mesmo cuidado também se alarga, num segundo sentido, aos estudos atuais que, ao retomarem o legado hegeliano, apresentam como ponto de partida as inúmeras formas de desprezo que são o móbil da luta por reconhecimento nas diferentes esferas da sociedade atual, como é o caso da proposta de Axel Honneth. Essas propostas de reconhecimento carregam consigo a marca da luta e estão inscritas desde o início pela negatividade, infelicidade e destituição do outro.

Com isso, Ricoeur ([2004] 2010, p. 358) não pretende anular esses estudos, mas, ao contrário, e de acordo com os verbos que ele mesmo utiliza, pretende apenas “corrigi-los e completá-los”.

A reversão deste processo será levada a cabo por Ricoeur, em um primeiro momento, mediante a recuperação das “formas discretas” de reconhecimento em que se manifesta a consciência feliz, surgida na ideia de economia do dom, que tem como exemplo os gestos de presentear alguém, a polidez das relações humanas ou também os ritos festivos (Ricoeur, [2004] 2010, p. 26). São estes alguns dos modos não violentos de reconhecimento do outro. Em outro momento mais sistemático, sob a denominação de estados de paz, incluídos entre eles os gestos de grandeza e de pedido de perdão ou as práticas de discriminação invertida, o autor aponta para os possíveis e diferentes percursos que o reconhecimento positivo já percorreu ou ainda percorrerá; nesse caso, o reconhecimento mútuo positivo, centrado nas práticas generosas de distribuição de dons, não deve pedir ou esperar nada em troca (Ricoeur, 2006, pp. 233 e ss.).

Através da recuperação das experiências do dom, Ricoeur pretende complementar o tema da luta por reconhecimento, uma vez que, a seu ver, contribui de certa forma para reduzir a incerteza relativa à efetiva realização de qualquer ser-reconhecido (*Idem*, p. 256). Ricoeur aprofunda essas ideias na pesquisa levada a cabo em Percurso do reconhecimento (2006), que, diferentemente de Honneth ao investigar as evidentes e comuns “formas de desprezo”, concorre para elucidar as “formas discretas” ou as “experiências raras” do reconhecimento positivo. Ricoeur ([2004] 2010, p. 366) questiona: “até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras?”. O autor sublinha a sua convicção que enquanto o ser humano tem o sentimento do sagrado e o carácter da gratuidade na cerimónia da troca, terá a promessa de ser reconhecido. Se, pelo contrário, “nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento” (*Idem, ibidem*). Serão, pois, as esparsas experiências reais que impedirão o ser humano de regredir às formas primitivas, naturais e violentas de luta por reconhecimento.

Ricoeur (2006, pp. 230-231), ao refletir sobre os modelos de reconhecimento e os limites que o modelo da luta pelo reconhecimento pode ter, formula a seguinte questão: “Quando, perguntaremos nós, um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido? [...] A exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve numa exigência indefinida, figura de um mau infinito?”. Ricoeur opõe-se a um modelo ideológico de luta por reconhecimento, em que o indivíduo egoísta pretende acumular reconhecimento tal como no sistema capitalista ele pretende acumular lucro. Esse percurso seria interminável e sem limites. De forma a se libertar deste estrangulamento ideológico, como refere Gonçalo Marcelo (2011, pp. 118-119), Ricoeur propõe a utopia do reconhecimento mútuo, que irá ser construída numa base não mercantil.

Ricoeur (2006, p. 231) pretende afastar o mal-estar de uma nova “consciência infeliz” e dos desvios que ela provoca propondo considerar a experiência efetiva dos “estados de paz e associá-los às motivações negativas e positivas de uma luta interminável”. O autor não espera que as experiências de reconhecimento pacífico substituam o conceito de luta nas perplexidades e conflitos da interação humana. A garantia que os estados de paz asseguram é a da “confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória” (*Idem*, p. 232).

A tese principal que Ricoeur defende em *Percurso do reconhecimento* (2006), de forma a completar a teoria do reconhecimento de base hegeliana, resume-se assim nas suas palavras:

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

O paradoxo da dádiva e da retribuição assume assim o lugar controverso por excelência, em que o reconhecimento pacífico na sua forma mais sublime é denominado de “ágape”, em que a sua unilateralidade, a prática generosa do dom não requer uma dádiva em retribuição, podendo exercer uma função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade. Dessa forma, Ricoeur (*Idem*, p. 234) prefere não atribuir à ideia de reconhecimento mútuo as formas lógicas da reciprocidade, preferindo o termo mutualidade para evitar apagar os traços interpessoais que constituem a relação de reconhecimento. Ele “reserva o termo mutualidade para as trocas entre indivíduos e o termo reciprocidade para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das figuras elementares da reciprocidade” (*Idem*, p. 246). Essa distinção entre reciprocidade e mutualidade passa a constituir a partir daqui um pressuposto essencial da tese centrada na ideia de reconhecimento mútuo simbólico.

De forma a possibilitar a experiência efetiva do reconhecimento mútuo, Ricoeur faz a distinção crítica entre “a boa e a má reciprocidade” (*Idem*, p. 254). O autor coloca a noção de reciprocidade num campo semântico próximo às noções de justiça, de equivalência e de mercado. Uma vez que “no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade” (*Idem*, p. 245). A sua característica essencial é a impessoalidade que conduz a uma reciprocidade cega, na qual a dádiva já não está presente nas trocas entre os indivíduos. Nessa linha de pensamento, Ricoeur, como sublinha Marcelo (2011), afasta-se da lei moral kantiana, que também é cega: “Ricoeur coloca o valor da pessoa acima do respeito pela lei. Ao falar sobre a mutualidade, ele também está enfatizando a importância do envolvimento das pessoas nas interações concretas, acima e além da natureza sistemática que a relação obriga” (*Idem*, p. 122). Dessa forma, a “mutualidade centra-se nas pessoas, a reciprocidade na relação” (*Idem, ibidem*). Ricoeur (2006) destaca que, para que essa mutualidade seja possível, devemos enfatizar a maneira certa de receber. “É na gratidão que se baseia o bom receber

que é a alma dessa separação entre a boa e a má reciprocidade” (*Idem*, pp. 255-256). Através da gratidão, expressamos o nosso sentimento moral para com a outra pessoa, envolvida no presente que nos é dado, que nos convida a reconhecê-la, pois ela já nos reconheceu. Para Ricoeur (*Idem*, p. 256) essa troca tem um caráter de “festivo”. Ricoeur introduz a noção de “festivo”, recordando os pequenos gestos de reconhecimento presentes no quotidiano das nossas vidas. Eles demonstram que a luta pelo reconhecimento realmente se esforça por algo que existe. Essas experiências de dom constituem a base empírica da abordagem de Ricoeur, o que poderia ser qualificado, numa linguagem weberiana, como ideais-tipo na medida em que constituem simultaneamente uma precisão conceitual e uma exemplificação empírica (Marcelo, 2011, p. 123).

Assim, está aberto o terreno para uma interpretação da mutualidade da dádiva fundamentada na ideia de reconhecimento simbólico. A partir daqui, Ricoeur pretende responder à questão existencial presente na ideia de luta pelo reconhecimento: quando é que um indivíduo pode considerar-se reconhecido? Poderá a luta por reconhecimento ser interminável? Ao conciliar a temática da luta pelo reconhecimento com a dos estados de paz, Ricoeur (2006, p. 257) “propõe a hipótese de que, na troca de dons, os parceiros sociais experimentam um reconhecimento efetivo”. Com a sua investigação do reconhecimento pela dádiva, o autor não pretende abolir a ideia de luta, e evoca a ideia da sua proposta constituir uma “clareira na floresta de perplexidades” (*Idem*, p. 257). Uma vez que, como Ricoeur explica, “a experiência do dom, além do seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável da sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz na sua conexão com a luta pelo reconhecimento” (*Idem, ibidem*).

Nesse diálogo com a teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth, Ricoeur coloca no centro do debate a alteridade-confrontação, em que as figuras da alteridade são imensas no plano do reconhecimento mútuo, entrecruzando a conflitualidade e a generosidade partilhada. A “clareira

na floresta de perplexidades” que Ricoeur propõe mais não é do que uma suspensão da luta pelo reconhecimento (*Idem, ibidem*). De uma luta que pode ser interminável e que Ricoeur pretende que não seja ilusória para sua motivação moral. Porque nós podemos confirmar que as experiências de reconhecimento mútuo existem e, dessa forma, sabemos que não estamos a lutar por um ideal sem sentido. Da mesma forma podemos supor a possibilidade de expandir essas experiências no sentido de um horizonte de reconciliação, mesmo sendo esse horizonte em sentido último uma utopia.

Mesmo assumindo muitas vezes posições paradoxais, Ricoeur dá-nos um contributo bem articulado e produtivo da ação humana. O reconhecimento da finitude e a esperança que coloca nas possibilidades de transformação fornecidas pela ação do ser humano estão no centro da sua construção teórica. De forma a comparar a proposta de Ricoeur com a de Honneth, no que diz respeito à teoria do reconhecimento, convocamos o contributo de Gonçalo Marcelo (2011) que se preocupou em reconstruir o debate entre a filosofia de Ricoeur, com a sua visão alternativa do conceito de reconhecimento, com um vasto grupo de perspetivas de investigação na teoria do reconhecimento.

Em alguns sentidos, os projetos de Ricoeur e de Honneth são muito semelhantes. O próprio Ricoeur (2006, p. 201) lembra o quanto deve à teoria de Honneth, e que pretende iniciar um diálogo com ele, com considerações antagonistas mas que poderão ser complementares na teoria do reconhecimento. Ambos autores incluem a identidade de uma forma consistente nos seus projetos e ambos se opõem aos procedimentos excessivos de formalização. Para eles, a identidade individual está sempre dependente da interação intersubjetiva e as várias identidades constituem uma rede de intersubjetividade. Nesse tema, os dois autores afastam-se da perspetiva kantiana, lembrando que a autonomia é sempre descentrada, isto é, dependente da heteronomia (Ricoeur, 1994; Honneth, 1995, pp. 261-271; Marcelo, 2011, p. 117).

Tanto Ricoeur como Honneth incorporam o sofrimento como tema central nas suas reflexões. Enquanto Ricoeur descreve a ação e o sofrimento do ser humano, Honneth analisa as inúmeras for-

mas que a falta de reconhecimento pode assumir, nas formas de desrespeito, invisibilidade social, humilhação, reificação e que causam sofrimento. Nesse sentido, o momento negativo, a falta de reconhecimento, é essencial no desenvolvimento conceitual e histórico do reconhecimento. As reações de indignação e revolta motivadas pelas experiências de desrespeito têm sido o motor da história.

Apesar das semelhanças entre os dois projetos, também existem diferenças fundamentais. Como Marcelo (2011, p. 118) elucida, em primeiro lugar, Honneth é mais radical do Ricoeur: para Honneth o reconhecimento é um conceito global e abrangente, enquanto para Ricoeur o conceito, não deixando de ser fundamental, é menos abrangente. Serve de exemplo as diferentes perspectivas que concebem da relação de forças entre conhecimento e reconhecimento. Para Honneth o reconhecimento precede o conhecimento, na medida em que qualquer relação cognitiva com um objeto ou com o mundo só é possível depois de ter sido estabelecida uma relação primária de reconhecimento, de caráter antropológico. Nesse ponto, Ricoeur apresenta uma proposta de sentido oposto, propondo o conceito de reconhecimento como identificação que precede conceitualmente o reconhecimento mútuo e o reconhecimento de si próprio. Para Ricoeur, só podemos reconhecer no sentido de identificar aquilo que já previamente conhecemos.

Nesse debate no seio da teoria do reconhecimento, como sublinha Marcelo (2011, p. 123), Honneth entende a singularidade da perspectiva de Ricoeur: o que Ricoeur tem em mente é um ato volitivo unilateral de reconhecimento, ainda que esse ato também exija uma resposta. No entanto, para Honneth, isso não é possível sem a existência de uma relação de reconhecimento recíproco anteriormente estabelecida. A importância desse debate revela-se nos diferentes pontos de partida que os dois autores adotam. Para Honneth, o reconhecimento recíproco antecede sempre a constituição da identidade individual. Assim, cada ato volitivo de reconhecimento tem um processo de reconhecimento recíproco como condição imprescindível para a sua realização. Em relação à ipseidade de Ricoeur, esta também é formada intersubjetivamente, mas a identidade de cada pessoa não fica aí encerrada,

continuando a ter capacidade para agir de forma intencional. Aqui reside o caráter moral do ato intencional de dar e de reconhecer como ponto de partida da ação do ser humano.

A originalidade e a relevância da proposta de Ricoeur não se encontram apenas na tentativa de dar relevância filosófica ao conceito de reconhecimento. Para além disso, a sua abordagem crítica à procura insaciável pelo reconhecimento denuncia a ideologia de mercado que pode estar presente no modelo da luta pelo reconhecimento. Como Marcelo (2011, p. 124) resume, a crítica de Ricoeur complementa a teoria do reconhecimento no sentido de evitar as formas reificadas da identidade. Apesar de Honneth também se ter preocupado com as formas degeneradas da identidade, Ricoeur vai mais longe, “ao insistir que a identidade não é uniformidade, mas ipseidade, e que tem uma narrativa, mudando de personagem [...] e que também devemos esforçar-nos pelo reconhecimento das capacidades e não das identidades reificadas” (*Idem, ibidem*). Ricoeur afasta-se da opressão ideológica que poderá estar presente no discurso sobre o reconhecimento e propõe uma utopia ética do reconhecimento, impulsionada pela esperança.

A interpretação de Ricoeur da mutualidade da relação da dádiva, ou da troca de presentes como um processo de reconhecimento simbólico situa-se entre o sentido cerimonial e o sentido moral. O autor, ao denunciar a “consciência infeliz” ou o “mau infinito” que um sujeito sempre exigente pode ter, “está a dizer-nos, de certa forma, que antes de exigir o reconhecimento, devemos alegremente concedê-lo. [...] Reconhecer, antes de exigir o reconhecimento para si próprio” (*Idem, p. 123*). Ao introduzir a dissimetria no centro da reciprocidade, Ricoeur não só afirma a diferença entre as pessoas, como coloca o outro antes de si mesmo. E se o reconhecimento nos for concedido, devemos agir com gratidão, reconhecer em troca. Mesmo não sendo obrigado a retribuir, como nos mostra Hénaff, se não o fizer posso quebrar o vínculo social. Assim, “Ricoeur propõe uma relação assimétrica, altruísta de reconhecimento através da qual o outro assume uma certa verticalidade: Eu devo reconhecer o outro em primeiro lugar” (*Idem, ibidem*). Essa verticalidade na relação com o outro

não o torna inacessível. Pois o caráter cerimonial do reconhecimento possibilita a horizontalidade nas interações humanas. Dessa forma, ao propor uma subjetividade altruísta, Ricoeur constrói uma ética pura do reconhecimento, assente nos estados de paz, nas práticas de dom que constituem uma esfera de sentido e nos dão um suplemento normativo, como ideal regulador da nossa ação. A relação intersubjetiva de reconhecimento surge como algo que mistura o subjetivo e o coletivo, a moral e a ética, a singularidade e o comum.

Longe de consolidar o profundo contributo de autores como Hénaff e Ricoeur à teoria do reconhecimento, é importante explorar a articulação da teoria do reconhecimento de tradição alemã com a filosofia francesa mais recente, sobretudo na complementaridade que as experiências pacíficas e generosas de reconhecimento mútuo trazem ao tema da luta pelo reconhecimento.

Prosseguindo nos contributos à problemática do reconhecimento, segundo Alain Caillé (2008), uma das razões do sucesso contemporâneo das teorias do reconhecimento, desenvolvidas na sua configuração atual por Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser é que elas estão relacionadas com os novos tempos e as novas problemáticas, do mesmo modo que parecem contribuir para a ultrapassagem efetiva da oposição entre holismo e individualismo. Partindo da hipótese que os atores sociais se encontram em “luta de ou para o reconhecimento permite, de fato, fazer justiça a um só tempo ao momento da ação – representado pela insistência na luta – e ao momento da socialidade” (Caillé, 2008, p. 152), entendendo que pretender ser reconhecido é forçosamente ser reconhecido pelos outros e não a si mesmo. O reconhecimento é atribuído pelos outros com quem convivemos na esfera da intimidade ou em outras mais alargadas, como a do trabalho. Ser reconhecido pelo outro, aquele que incorpora a cultura e os valores partilhados, “significa agir para fazer sentido a si mesmo e aos outros, ou pelo menos aos olhos dos outros” (*Idem, ibidem*).

Caillé pretende mapear as dificuldades levantadas pelas formulações contemporâneas da problemática do reconhecimento. De uma forma, ainda que exploratória e experimental, reformula alguns dos temas centrais da tradição sociológica nos ter-

mos da linguagem do reconhecimento. O seu objetivo é esboçar algumas hipóteses sobre o percurso a seguir, de modo que as teorias do reconhecimento contribuam de uma forma consistente para um paradigma sociológico da ação social.

O contributo desse autor parece-nos importante na problematização da teoria do reconhecimento, ao enunciar dois problemas gerais revelados pelos diversos teóricos. Em primeiro lugar surge a preocupação, do ponto de vista positivo e cognitivo, se as diversas teorias do reconhecimento serão uma alternativa consistente aos modelos explicativos dominantes. O segundo problema diz respeito à perpétua questão da passagem do positivo para o normativo, do ser para o dever ser (*Idem*, p. 155). Lembrando o autor que da necessidade de reconhecimento não deriva obrigatoriamente que todos os seres humanos deverão ser da mesma forma. Questões como: quem deve ser reconhecido? Por quem? O que deve ser reconhecido? E, por último, o que significa a ideia de reconhecimento? Essas questões levantam outras interrogações ao autor, como, por exemplo, o que deve ser reconhecido: o indivíduo singular, a pessoa particular, o crente, o cidadão ou o homem universal?

A segunda questão acima enunciada: reconhecido por quem? Desenvolve-se na seguinte: por quem os sujeitos humanos desejam e devem ser reconhecidos? Essa questão conduz-nos a uma dialética entre “lutas pelo reconhecimento” e “lutas de reconhecimento”, devido ao fato, segundo Caillé, “de não se poder ser plenamente reconhecido, a não ser por um sujeito que supostamente pode reconhecer” (*Idem*, p. 156), pois depende de se desejamos ser reconhecidos pelo outro ou se mudamos as regras, para nos tornarmos reconhecedores, de forma a estigmatizar aqueles que nos desprezaram.

Por fim, nesse questionamento, em relação a “o que é que deve ser reconhecido”, o autor introduz um termo mediador entre o reconhecimento e os sujeitos: o conceito de valor, de modo a saber o que faz o valor dos sujeitos, aquilo que eles esperam ver reconhecido. Para Caillé, a questão central no debate sobre a luta pelo reconhecimento é saber em que consiste o valor das pessoas. O autor, inspirando-se em Marcel Mauss e no seu famoso *Essai sur le don* ([1924] 1988), no seu conceito fundamental

de dádiva como fato social total (dar, receber, retribuir), introduz a questão: “pode haver bases objetivas, ou objetiváveis do valor dos sujeitos?” (Caillé, 2008, p. 157). Caillé levanta uma questão pertinente: o que forma o valor social das pessoas? Na perspectiva dele, à semelhança da economia clássica ao constituir-se como uma teoria do valor das mercadorias, a sociologia tem falhado na explicitação da questão do reconhecimento, embora trabalhe essa temática desde o seu início. O autor lembra algumas questões centrais no debate contemporâneo sobre o reconhecimento: se reconhecer consiste em reconhecer como verdadeiro um valor preexistente, presente no sujeito, ou se é o próprio ato de reconhecer que cria seu valor? O valor reconhecido é intrínseco ou extrínseco? Substancial ou formal? “Natural” ou construído?

Caillé, ao problematizar a trilogia de Honneth – as esferas do Amor, Respeito e Estima –, propõe analisar se o conceito de reconhecimento é de fato aquele que inclui essas três esferas, ou, de outra forma, se o reconhecimento pode ser imaginado como tal, independentemente das suas formas particulares de manifestação. O mesmo autor salienta a pertinência da questão anterior, uma vez que o amor, a dignidade e as remunerações sociais materiais e simbólicas funcionam de forma inversa.

“O Direito reconhece a dignidade de todos os sujeitos igualmente, afirmando a sua humanidade comum, ao passo que o Amor escolhe um sujeito imposto como preferível a todos os outros e as remunerações materiais ou simbólicas testemunham o grau de superioridade de um sujeito sobre os outros” (*Idem, ibidem*). Caillé afirma que as pessoas, ao dizerem “respeito”, ao precisarem o reconhecimento que atribuem a alguém, se referem às três dimensões do conceito de reconhecimento hegeliano-honnethiano, e não apenas a uma. O autor acrescenta uma terceira dimensão ao significado do reconhecimento, a gratidão, pouco mencionada no debate atual, possivelmente, como foi mencionado anteriormente, por não estar presente na língua inglesa e alemã. “Dar o reconhecimento não é apenas identificar ou valorizar, é também e talvez inicialmente provar e testemunhar nossa gratidão” (*Idem, p. 158*). Nesse sentido, reconhecer também é aceitar que houve uma dádiva e que somos devedores,

permanecendo a nossa interação com o doador, somos convidados a retribuir quando chegar a nossa vez. Entramos assim na análise de Mauss, em que “reconhecer uma pessoa é admitir o seu valor social e lhe oferecer qualquer coisa em retorno” (*Idem, ibidem*). Em que consiste então esse valor?

Caillé avança, como uma primeira hipótese, com a possibilidade de o valor dos sujeitos sociais ser medido através da sua capacidade de dar, o que implica a reciprocidade. Mas aqui o autor encontra uma série de dificuldades. A principal dificuldade reside em saber “se o que faz o valor dos sujeitos é o conjunto de dons que eles efetivamente realizaram ou o conjunto de dons que eles são capazes ou suscetíveis de fazer, ou seja, suas potencialidades de dom?” (*Idem, p. 159*). Essa dualidade entre a dádiva e a capacidade de dar conduz Caillé a distinguir dois modos fundamentais da dádiva. O primeiro está relacionado com o modelo de dádiva analisado por Mauss: o benefício da dádiva, com oferta de bens e de bondades, que é ao mesmo tempo livre e obrigada, desinteressada e interessada, conclui a aliança entre as pessoas, transformando os inimigos em amigos. Esse tipo de dádiva não esclarece a importância da intenção manifesta, para além do valor intrínseco do que é dado. Aqui surge outra dimensão da dádiva, incluída na primeira, mas ultrapassando os seus limites. Para Caillé, a criatividade, a beleza, a graça e o carisma também têm relação com a dádiva. Para além do que o doador fez ou poderia fazer, também existe o que se pode chamar do dom do próprio doador, que ele recebeu de alguém ou de algo invisível, como da natureza, de Deus ou da vida. Aquilo que de certa forma ultrapassa o existente.

“Tal dádiva tem relação com o que a tradição fenomenológica chama de doação (das Ergebnis). Chamemo-lo, portanto, dom-doação. E coloquemos, de forma ainda bastante vaga e exploratória, que o valor dos sujeitos se situa e se determina em algum lugar na interseção entre o dom da generosidade e o dom-doação, de sua capacidade de dar e seus dons efetivos” (*Idem, pp. 159-160*). Mas não será o verbo “dar” muito geral e indeterminado para criar um valor social? Não será necessário definir o modo e a medida da dádiva que cria um valor social? No sentido de responder a estas questões,

Caillé (*Idem*, p. 160) recorre não só a Marcel Mauss ([1924] 1988) como a Hannah Arendt ([1958] 2007). Da análise de Mauss resulta que a dádiva “é algo híbrido: ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado”. A dádiva tem valor e valoriza quem doou desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação e que, aliás, “a dimensão do desinteressamento, do para outros, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do para si. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador” (Caillé, 2008, p. 160). Da mesma forma, o autor depreende do vocabulário de Arendt, na sua análise ao trabalho, que este não constitui um valor social para o trabalhador se não for regido por algo que ultrapasse a obrigação ou necessidade. Invocando a sociedade antiga, em que o valor era respeitado se permanecesse escondido e reservado, também a obra, em que a liberdade já não ultrapassa a obrigação, é de certa forma socialmente neutra. “Apenas a ação, a capacidade de fazer acontecer de novo, de gerar o possível, reveste o valor propriamente social” (*Idem, ibidem*).

Dessa forma, Caillé delinea uma primeira tipologia do reconhecimento:

Consideram-se estimados e/ou amados aqueles que acessam o registro do dom, da doação e da ação – para os quais a parte da liberdade-generatividade e do *para outros* se impõe sobre a parte da obrigação e do *para si* – ou que se consideram suscetíveis de fazê-lo. Ou ainda, aqueles cuja ação testemunha um excesso da liberdade sobre a necessidade. Consideram-se respeitados aqueles para quem a liberdade e a necessidade se equilibram. Consideram-se desprezados ou invisíveis aqueles para quem a parte da necessidade se mostra maior do que a da liberdade (*Idem, ibidem*).

Ele continua por definir quem julga e quem mede, e de que modo, o que é do dom, da doação e da ação. Caillé não quer inclinar-se para uma teoria subjetivista e empírica do valor social, tal como no modo capitalista, que resolveria o problema afirmando que nada existe com tal valor, nem as pessoas nem os bens, mas unicamente os preços,

indefinidamente variáveis (*Idem*, p. 161). Para tal, reflete nas dificuldades que uma teoria sociológica enfrenta ao pretender objetivar o valor dos sujeitos de uma forma equivalente a uma teoria marxista, em que o valor não deveria mais depender do tempo de trabalho abstrato socialmente necessário, mas da capacidade de dar e das dádivas realizadas. A primeira dificuldade prende-se com os vários significados que o conceito de dom tem, não sendo homogêneo, bem como em relação ao conceito de trabalho socialmente necessário, este também é vago e abstrato. A segunda dificuldade resulta da ambivalência do dom, que só é efetivo se for reconhecido como tal. Pois, definitivamente, é aquele que recebe, o donatário, que ao mostrar a sua gratidão com o seu reconhecimento, atesta que a dádiva é um bem e que existe, não sendo apenas uma fantasia do doador.

Se apenas enfatizarmos a ideia que todas as pessoas têm igualmente direito ao reconhecimento, isso implicaria a rejeição de toda a problemática relativa ao valor dos sujeitos. “Para salvaguardar a perspectiva de um reconhecimento dos sujeitos à igualdade é realmente necessário postular o caráter arbitrário, flutuante e indeterminado do que é reconhecido” (*Idem, ibidem*). Consciente dos problemas que essa solução transporta, Caillé considera que se o objeto do reconhecimento for uma pura construção arbitrária, parecida com a norma mercantil, então, depois da afirmação do direito igual ao reconhecimento jurídico a ideia de reconhecimento perderia a sua importância. Pois estávamos situados num enorme mercado especulativo do reconhecimento, no qual não existiria mais nenhum valor fundamental para além de estimativas instantâneas e fugazes. Dessa forma, em vez de o discurso do reconhecimento ser libertador, tornar-se-ia um fator de alienação (*Idem*, p. 162).

Numa tentativa de conciliação teórica, o autor propõe uma teoria reflexiva do valor social: “Uma teoria que mostra: 1) que de facto o que é reconhecido deve se relacionar à dádiva; 2) que o dom e as posições de doador e donatário são construções historicamente variáveis; e 3) que além ou aquém dessa variabilidade existe certa universalidade transcultural que dosa valores do dom e da doação” (*Idem, ibidem*).

Dessa análise do percurso de Caillé, que se prolonga no mesmo sentido de Ricoeur, importa reter algumas ideias fundamentais. Em primeiro lugar salienta-se a introdução de um terceiro componente aos dois sentidos mais usuais da palavra “reconhecimento”. Além da identificação e da valorização, salienta-se a gratidão, o “reconhecimento de uma dádiva”. Fazendo uma ponte com Honneth, no raciocínio de Caillé, verifica-se uma certa primazia hierárquica do reconhecimento-valorização sobre o reconhecimento-identificação, já que só é possível ver aquilo que damos importância; tal como existe uma primazia hierárquica do reconhecimento-gratidão sobre o reconhecimento-valorização, uma vez que só podemos valorizar alguma coisa ou alguém por meio da gratidão (*Idem*, p. 163).

A segunda ideia, embora não tão desenvolvida aqui, no seguimento do pensamento de Caillé, “é que as lutas pelo reconhecimento misturam estreitamente reconhecimento individual e reconhecimento coletivo” (*Idem*, p. 162). Da mesma forma que em toda a ação social “os sujeitos intervem paralelamente, mas em proporções e segundo modalidades variáveis, como indivíduos, pessoas, cidadãos/crentes ou representante da humanidade” (*Idem, ibidem*). Verificando-se que essas quatro faces de ação do sujeito são tanto complementares como contraditórias.

Por último, de forma a relacionar e a contrapor as diferentes faces da ação, o autor considera importante distinguir duas grandes versões do discurso do reconhecimento. A primeira, ligada às teorias da justiça, na qual se pode incluir Nancy Fraser, “permanece prisioneira de uma axiomática do interesse, apresenta o reconhecimento como um bem desejável, apropriável e redistribuível, [...] expondo-se ao risco da autorrefutação e da recuperação pela valorização mercantil e jurídica na concorrência das vítimas” (*Idem, ibidem*). A segunda versão do discurso do reconhecimento, na qual Caillé se inclui e certamente podemos incluir Ricoeur, afasta-se das teorias da justiça, não considerando o reconhecimento como um objetivo de tipo instrumental, mas um objetivo de significado intersubjetivo, que faça sentido a nós e aos outros. Nesse sentido, uma sociedade justa, ou pelo menos uma sociedade decente, como diria Margalit, não é

aquela que distribui reconhecimento, mas que contribui para que os seus membros atribuam valor a si próprios e aos outros, ou seja, “uma sociedade que aumenta nos indivíduos a capacidade de doação” (*Idem, ibidem*).

Caillé (2004; 2008; 2011), ao propor a inclusão da dádiva na discussão do reconhecimento, como Ricoeur ([2004] 2010; 2006) também o fez, passou a enfatizar a circularidade de bens ou símbolos, o fato social total da dádiva: dar-receber-retribuir, transmitido por Mauss, que enforma as relações de reconhecimento mútuo. Por sua vez, Honneth pensa o reconhecimento num plano totalmente distinto de uma circulação. Para esse autor, “por reconhecimento deveremos entender um comportamento reativo com o qual respondemos de modo racional às propriedades de valor que aprendemos a perceber em sujeitos humanos na medida da integração na segunda natureza do nosso mundo da vida” (Honneth, [2003] 2011, p. 266).

Por outro lado, algo que necessita ser sublinhado é como o reconhecimento nesses três autores, bem como em Levinas, está ancorado em atos de comunicação intersubjetiva através dos quais os interlocutores se constituem como tais, em que ter voz e visibilidade não assegura por si só a paridade e a reciprocidade da relação, atos que constroem um comum e instauram a comunidade pela via do dom.

Reconhecer outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o “em minha casa” em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal (Levinas, [1980] 1988, p. 63).

Nesse sentido, importa realçar a relação entre comunicação intersubjetiva, produção de comum/

comunidade e dádiva na configuração dessas abordagens do conceito de reconhecimento. Como já foi enunciado, importa evidenciar a estrutura político-comunicacional presente tanto nos autores franceses como em Honneth, da mesma forma que a dimensão de conflito e luta também existe em Ricoeur e Caillé, precisamente na característica agonística da interpelação requerida pela dádiva.

Ambos os autores estão interessados no aparecer do sujeito da vida pública como parte integrante do progresso moral das sociedades. Mais do que ganhar visibilidade, importa aos sujeitos tornarem-se interlocutores de fato: podendo falar, ser ouvidos e considerados como parceiros em debates coletivos. Caillé enfatiza que o aparecer do sujeito na cena pública corresponde à sua entrada na ordem do discurso, construindo a sua identidade narrativa. O valor dos sujeitos depende do modo como essa identidade narrativa vai destacar as suas capacidades e as suas ações. É pela dádiva que é permitida a articulação eu-nós, num balanço entre potência e ato, entre dom de capacidade e dom de doação, capaz de emergir algo novo, espontâneo, para além de causalidades instituídas, uma abertura ao possível e ao modo como a dádiva transforma o sujeito e o seu entorno.

### Considerações finais

Ao longo deste artigo tentamos articular a teoria do reconhecimento baseada na ideia de luta com o paradigma da dádiva de inspiração francesa. Em forma de síntese, na nossa opinião, os projetos de reconhecimento de Honneth, Ricoeur e Caillé, apesar das suas diferenças, têm um caráter normativo inerente. Um caráter normativo que não está afastado da realidade, mas reflete um conjunto de práticas e de sentidos de justiça que já estão presentes nas nossas vidas. As suas teorias, ao condenarem a injustiça e, ao analisarem conceitualmente a necessidade de reconhecimento, contribuem de alguma maneira para a mudança social. Elas contêm, ainda que de uma forma embrionária, a expectativa normativa duma expansão das práticas de reconhecimento já institucionalizadas, constituindo assim projetos de melhoria e de expansão das práticas

existentes. Os três autores parecem ter muito mais em comum do que é geralmente reconhecido, prevenindo e contribuindo para a possibilidade de uma sociedade em que todas as pessoas sejam devidamente reconhecidas.

Em última análise, esses autores mostram, embora de formas diferentes, que quando se trata de reconhecimento o percurso a fazer é longo e será feito passo a passo. Se queremos reconhecimento, com Honneth devemos lutar por ele, com Ricoeur e Caillé devemos concedê-lo. Duas abordagens diferentes, pelo menos no ponto de partida, mas que podem ser complementares: a luta por reconhecimento no nível político com a atribuição de valor a si e aos outros no nível ético.

A aproximação e o contributo de Ricoeur e de Caillé para a teoria de Honneth revelam-se profícuos à reflexão social e política, colaborando para uma sociedade em que todas as pessoas sejam devidamente reconhecidas. Parece-nos importante participar na construção de um segundo discurso sobre o reconhecimento, que não se limita à perspetiva da luta nem à consideração de um objetivo instrumental, mas que procura o sentido que o componente da gratidão e da dádiva vem trazer à problemática do reconhecimento.

### BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. ([1958] 2007), *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- BANKOVSKY, Miriam. (2012), *Perfecting justice in Rawls, Habermas e Honneth: a deconstructive perspective*. Londres/Nova York, Continuum.
- BANKOVSKY, Miriam & HONNETH, Axel (2012), “The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview”, in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- BANKOVSKY, Miriam & LE GOFF, Alice. (2012), “Deepening critical theory: French contributions to theories of recognition”, in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition*

- theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- BUTLER, Judith. (2008), "Taking another's view: ambivalent implications", in A. Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, org. M. Jay, trad. J. Ganahl, Nova York, Oxford University Press.
- CAILLÉ, Alain. (2004), "Présentation". *Revue du Mauss – De la reconnaissance: don, identité et estime de soi*, 23: 5-28. Disponível em [www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-5.htm](http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-5.htm), consultado a 15/5/2016.
- CAILLÉ, Alain (org.). (2007), *La quête de reconnaissance: nouveau phenomene social total*. Paris, Éditions la Découverte.
- CAILLÉ, Alain. (2008), "Reconhecimento e sociologia". Trad. Máira Albuquerque. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (66): 151-163.
- CAILLÉ, Alain. (2011), "Capital social, reconhecimento e dádiva", in A. Marques e H. Matos (orgs.), *Comunicação e política: capital social, reconhecimento e deliberação pública*, São Paulo, Summus.
- CAMPELLO, Filipe. (2010), "Reconhecimento e dádiva". *Distropia*. Disponível em [distropia.wordpress.com/2010/02/01/reconhecimento-e-dadiva](http://distropia.wordpress.com/2010/02/01/reconhecimento-e-dadiva), consultado em 20/6/2012.
- CHANIAL, Philippe (org.). (2008), *La societe vue du don: manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*. Paris, La Découverte.
- CRITCHLEY, Simon & HONNETH, Axel. (1998), "Philosophy in Germany". *Radical Philosophy*, 89: 27-39.
- DERANTY, Jean-Philippe. (2009), *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden, Brill.
- DERANTY, Jean-Philippe. (2012), "The theory of social action in Merleau-Ponty and Honneth", in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- DERANTY, Jean-Philippe & RENAULT, Emmanuel. (2007), "Politicising Honneth's ethics of recognition". *Thesis Eleven*, 88, (1); 92-111.
- DERANTY, Jean-Philippe; PETHERBRIDGE, Danielle; RUNDELL, John & SINNERBRINK, Robert (orgs.), (2007), *Recognition, work, politics: new directions in French critical theory*. Leiden, Brill.
- DERRIDA, Jacques. (2002), *Negotiations: interventions and interviews 1971-2001*. Org. e trad. Elizabeth Rottenberg. Stanford (CA), Stanford University Press.
- HENAFF, Marcel. (2009), "Echanges cérémoniels, logique marchande et reconnaissance sociale", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65: 47-72.
- HENAFF, Marcel. (2002), *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil.
- HONNETH, Axel. (1995), *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. Org. e trad. Charles W. Wright. Albany (NY), State University of Nova York Press.
- HONNETH, Axel. ([1992] 2011), *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa, Edições 70.
- HONNETH, Axel. ([2003] 2011), "O fundamento do reconhecimento: uma réplica a questões críticas" [posfácio], in A. Honneth, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa, Edições 70.
- LAZZERI, Christian. (2010), *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris, CNRS.
- LAZZERI, Christian. (2012), "Conflicts of recognition and critical sociology", trad. J. Roffe, in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- LAZZERI, Christian & CAILLÉ, Alain. (2004), "La reconnaissance aujourd'hui: enjeux du concept". *Revue du Mauss – De la reconnaissance: don, identité et estime de soi*, 23: 88-115. Disponível em [www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-88.htm](http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-88.htm), consultado em 15/5/2016.
- LE GOFF, Alice. (2012), "Sartre and Honneth on conflict and recognition", in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.

- LEVINAS, Emmanuel. ([1980] 1988), *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70.
- MARCELO, Gonçalo. (2011), “Paul Ricoeur and the utopia of mutual recognition”. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 2 (1): 110-133. Disponível em [ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/69/20](http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/69/20), consultado em 7/8/2014.
- MAUSS, Marcel. ([1924] 1988), *Ensaio sobre a dádiva*. Trad. António Filipe Marques. Lisboa, Edições 70.
- McNAY, Lois. (2012), “The politics of suffering and recognition: Foucault contra Honneth”, in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- NASCIMENTO, Cláudio & ROSSATTO, Noeli. (2010), “Reconhecimento simbólico e dom”. *Ethic@ – Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 9 (2): 347-356.
- OWEN, David. (2012), “Tully, Foucault and agonistic struggles over recognition”, in M. Bankovsky e A. Le Goff (orgs.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press.
- RENAULT, Emmanuel. (2004), *L'expérience de l'injustice: reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris, La Découverte.
- RENAULT, Emmanuel. (2007), “Le discours du respect”, in A. Caillé (org.), *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte.
- RICOEUR, Paul. (1994), “Thénomie et/ou autonomie”. *Archivio di Filosofia*, n. 1-3.
- RICOEUR, Paul. (2006), *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola.
- RICOEUR, Paul. ([2004] 2010), “A luta pelo reconhecimento e a economia do dom”. Trad. Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@ – Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 9 (2): 357-367.
- SAAVEDRA, Giovanni & SOBOTTKA, Emil. (2009), “Discursos filosóficos do reconhecimento”. *Civitas*, 9 (3): 386-401.

**A LUTA PELO RECONHECIMENTO E O PARADIGMA DA DÁDIVA: UMA PROPOSTA DE ARTICULAÇÃO TEÓRICA**

Paulo Vitorino Fontes

**Palavras-chave:** Reconhecimento; Dádiva; Honneth; Ricoeur; Caillé.

Neste artigo pretendemos articular a teoria do reconhecimento de Axel Honneth com a teoria da dádiva, desenvolvida por vários autores, entre os quais Paul Ricoeur, Marcel Hénaff e Alain Caillé. Desse diálogo entre a tradição alemã e a filosofia contemporânea francesa resulta a tese de que uma demanda por reconhecimento é também um sacrifício, uma dádiva. A ideia é a de que uma teoria da dádiva pressupõe o reconhecer e ser reconhecido como sendo uma ordem simbólica da dádiva. Ao articularmos as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana com a ideia do mútuo reconhecimento simbólico, concretizado na dádiva, pretendemos completar os estudos do reconhecimento e explorar as suas consequências no pensamento social e político contemporâneo.

**THE STRUGGLE FOR RECOGNITION AND THE GIFT PARADIGM: A PROPOSAL FOR THEORETICAL ARTICULATION**

Paulo Vitorino Fontes

**Keywords:** Recognition; Gift; Honneth; Ricoeur; Caillé.

In this article we intend to articulate Axel Honneth's Theory of Recognition with the Gift Theory, developed by several authors, among them Paul Ricoeur, Marcel Hénaff and Alain Caillé. From this dialogue between German tradition and contemporary French philosophy results the thesis that a demand for recognition is also a sacrifice, a gift. The idea is that a theory of giving presupposes recognizing it and being recognized as being a symbolic order of the gift. In articulating the proposals of agonistic or conquest recognition, derived from the Hegelian current, with the idea of mutual symbolic recognition, concretized in the gift, we intend to complete the studies of recognition and explore its consequences in contemporary social and political thought.

**LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE ET LE PARADIGME DU DON: UNE PROPOSITION D'ARTICULATION THÉORIQUE**

Paulo Vitorino Fontes

**Mots-clés:** Reconnaissance; Don; Honneth; Ricoeur; Caillé.

Nous proposons, dans cet article, une articulation de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth avec la théorie du don, mis au point par divers auteurs, parmi lesquels Paul Ricoeur, Marcel Hénaff et Alain Caillé. De ce dialogue entre la tradition allemande et la philosophie contemporaine française résulte la thèse selon laquelle une demande de reconnaissance est aussi un sacrifice, un don. L'idée est qu'une théorie du don présuppose reconnaître et être reconnu comme un ordre symbolique du don. Grâce à l'articulation entre les propositions de la reconnaissance agonistique ou par conquête, dérivées du courant hégélien de la reconnaissance mutuelle symbolique, concrétisée par le don, nous proposons de compléter les études de la reconnaissance et d'explorer ses conséquences dans la pensée sociale et politique contemporaine.