



FRAGILIDADE DAS IDENTIDADES

Fragility of identities

Noeli Dutra Rossatto
UFSM

Resumo: O texto examina o tema da fragilidade das identidades em Paul Ricoeur. Nossa hipótese é que o mesmo quadro analítico utilizado no tratamento das aporias da identidade temporal, que se resolvem em termos narrativos, será aplicado no diagnóstico e no tratamento das fragilidades das identidades pessoal e coletiva. Trata-se do quadro construído com base no pressuposto de que o poder da narrativa reside na articulação dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, o *que* e o *quem*, o caráter e a promessa. A primeira tarefa consiste em saber se os desvios das variações imaginativas, que resultam da distorção ou paralisação dessa dialética de base, são os mesmos apontados nas fragilidades da memória. A segunda tarefa consiste em mostrar que as fragilidades das identidades, em especial a compulsão à repetição e a melancolia, estão caracterizadas com base na sobreposição de um desses polos ao outro. Entendemos que Ricoeur, nesse ponto, avança em relação à solução freudiana, na medida em que retoma o lado positivo da melancolia, propondo a terapia do trabalho da memória; não obstante, pretendemos dar um passo mais no sentido de complementar essa terapia pela meditação, que se orienta pela memória espacial. Por fim, examinamos a tese de que as lutas por reconhecimento das identidades deixaram de lado as reivindicações por redistribuição econômica. Concluimos que a luta por reconhecimento tem de ser limitada e corrigida naquilo que desencadeia a deposição e a morte do outro; e que, além disso, o reconhecimento pautado pela bondade e pelo dom tem de levar a uma justa distribuição econômica e aos estados de paz.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Identidades; Memória; Reconhecimento, Redistribuição.

Abstract: The paper examines the theme of fragility of identities in Paul Ricoeur. Our hypothesis is that the same analytical framework used in the treatment of paradoxes of temporal identity, which are resolved in narrative terms, is applied in the diagnosis and treatment of the weaknesses of personal and collective identities. It is the framework constructed based on the assumption that the power of the narrative lies in the dialectical articulation between *idem* and *ipse*, what and who, character and promise. The first task is to find out if the deviations from imaginative variations, which result from the distortion or paralysis of this basic dialectic, are the same ones pointed out in the weaknesses of memory. The second task is to show that the weaknesses of identities, especially the repetition compulsion and melancholy, are characterized based on the overlap of one of these poles over the other. We understand that Ricoeur, in this point, advances in relation to the Freudian solution, insofar as it resumes the positive side of melancholy, proposing the therapy of memory work; nevertheless, we intend to take a further step towards complementing this therapy through meditation, which is guided by spatial memory. Finally, we examine the thesis that struggles for the recognition of identities have put aside claims for economic redistribution. We conclude that the struggle for recognition must be limited and corrected in what triggers the deposition and death of the other; and furthermore, that recognition based on kindness and gift must lead to a just economic distribution and to states of peace.

Keys-Word: Paul Ricoeur; Identities; Memory; Recognition; Redistribution.

1. Introdução

Em um amplo sentido, entendemos que Paul Ricoeur aborda a fragilidade das identidades com base na dialética que articula pares opostos, paradoxos ou aporias, entre os quais se destacam os mais conhecidos: *idem* e *ipse* no campo da identidade, *que*

e quem no da ação, caráter e promessa no da ética. Para nosso propósito, será importante entender que, por detrás das aparentes rupturas encontradas na superfície de sua longa obra, observa-se uma continuidade de fundo no tratamento da questão das identidades, a qual se mostra mais visivelmente no encaminhamento de uma resposta pela via narrativa aos paradoxos associados a três temas principais: a identidade temporal, a identidade pessoal e a identidade cultural ou coletiva.

A primeira tarefa será examinar, de forma pontual, como os paradoxos da identidade temporal e da identidade pessoal, tratados respectivamente nos marcos de *Tempo e narrativa* e de *O si-mesmo como um outro*, recebem uma resposta narrativa. É importante retomar este tópico, ainda que brevemente, para evidenciar a estrutura homóloga que reaparece no diagnóstico da fragilidade das identidades coletivas, tanto na pequena conferência *Identidade frágil: respeito ao outro e identidade cultural* como em *A memória, a história, o esquecimento*. No entanto, ao lado deste paralelismo formal, atentamos para uma descontinuidade que se manifesta em termos de conteúdo: a relação entre tempo e imaginação aos poucos dará lugar à relação entre tempo e memória. Daí surge nossa primeira indagação: são as patologias diagnosticadas nas identidades coletivas, nas quais opera a memória, as mesmas encontradas antes nas narrativas de ficção literária, em que operava a imaginação? Ou perguntando de outro modo: podemos tomar os desvios das variações imaginativas no mesmo sentido dos casos patológicos da memória?

Na segunda parte, discutiremos duas fragilidades das identidades coletivas propriamente ditas que, a nosso ver, reproduzem mais visivelmente a manutenção do esquema construído com base no binômio tempo e imaginação, transposto agora para a relação entre tempo e memória. São as patologias freudianas da compulsão à repetição e da melancolia. Nossa contribuição neste ponto será no sentido de mostrar que Ricoeur, amparado em sua teoria narrativa, não só incorpora, mas avança em relação à solução freudiana, na medida em que passa da hermenêutica da suspeita para a hermenêutica da reconstrução do sentido; e além disso, propõe um quadro teórico que vale igualmente para traçar tanto o diagnóstico das patologias da identidade pessoal como das identidades coletivas. E ainda uma segunda contribuição: pensando com Ricoeur – e além de Ricoeur –, pretendemos retomar o lado positivo da melancolia, esta parente próxima da depressão que tanto assola a sociedade atual. No entanto, entendemos que, nesse intento, é preciso reacender a chama da dialética entre a apatia e a capacidade de meditação, não se restringindo apenas ao trabalho: trabalho do luto, trabalho da memória. E mais, ao reativar essa dialética, propomos um deslocamento que implica em nos transladar da relação entre tempo e memória, a qual se esgota na reconstrução do passado, para a relação entre espaço e memória, a fim de podermos introduzir a meditação e a reflexão como práticas eficazes na restituição da estima de si perdida e na pacificação da relação consigo mesmo e com os outros. Perguntamos: é suficiente continuar apenas com o paradigma narrativo se quisermos reintroduzir a prática da meditação como aliada na cura da melancolia? Em outros termos, significa recuperar na íntegra a velha fórmula monástica do *ora et labora*, meditar e trabalhar, utilizada por Ricoeur apenas em seu segundo termo: o trabalho.

Por fim, no terceiro momento, submeteremos brevemente o problema das identidades coletivas ao crivo das discussões atuais que articulam a seguinte equação: a excessiva busca por reconhecimento político provocou a retração das lutas por redistribuição econômica. Concluiremos que a luta por reconhecimento tem de ser corrigida e limitada em seu movimento que só tem em vista satisfazer o desejo de deposição e de morte do outro. E mais: que a correção impingida por Ricoeur à teoria do reconhecimento ainda pode ser levada em conta no que tange à busca do aperfeiçoamento da bondade humana, nas formas da economia do dom e dos estados de paz, e como antídoto ético contra os defensores e difusores dos discursos de ódio.

Partimos da primeira indagação enunciada anteriormente. Consiste em saber se as patologias das identidades coletivas são as mesmas encontradas por Ricoeur nos personagens imaginários construídos pela ficção literária. Ou se os problemas apontados

nos personagens fictícios são aqueles que reaparecem no diagnóstico das fragilidades das identidades pessoal e coletiva.

2. Identidade Pessoal, Identidade Coletiva

Buscar uma resposta positiva a essas indagações significa, primeiramente, avaliar o alcance que se pode dar a duas passagens da obra ricoeuriana que praticamente se repetem. Na conferência *Identidade frágil: respeito ao outro e identidade cultural* e no livro *A memória, a história, o esquecimento*, as fragilidades das identidades estão definidas igualmente como “respostas que têm a forma do *que* e não do *quem*”.¹ E mais adiante, Ricoeur confirma a mesma estrutura de base dessas respostas: “Direi que a tentação identitária, a “desrazão identitária” (*déraison identitaire*), como diz Jacques Le Goff, consiste na sobreposição da identidade *ipse* pela identidade *idem*; ou se preferirmos, consiste no deslizamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na promessa, à rigidez inflexível do caráter, no sentido quase tipográfico do termo.”²

Apesar de Ricoeur não fazer mais que essas duas menções a respeito do quadro analítico que ele aplica na especificação das fragilidades ou patologias das identidades coletivas, a julgar por essas passagens, difícil será evitar a questão: ele se mantém fiel ao mesmo diagnóstico construído ao longo de *Tempo e narrativa* e de *O si-mesmo como um outro* quando pretendia resolver os paradoxos da identidade temporal e da identidade pessoal?

Lembremos que a noção de identidade narrativa (*identité narrative*) será introduzida na conclusão de *Tempo e narrativa III*, isto é, ainda nos marcos da identidade temporal, e será retomada mais adiante em *O si-mesmo como um outro*, como a resposta mais adequada às aporias da identidade pessoal.³ Em especial, é preciso ter em vista que Ricoeur deposita todo o poder da narrativa na dialética que articula os polos da *mesmidade* (*mêmete*) e da *ipseidade* (*ipsété*).⁴ Por fim, lembremos que os diferentes casos de desvios na configuração da identidade pessoal, exemplificados pelas *variações imaginativas* da ficção literária ou científica, são claros exemplos em que, de um ou outro modo, o personagem da trama ou do experimento científico ostenta traços que resultam do desequilíbrio dessa dialética de base; e em decorrência disso, temos o excessivo acento em um dos polos em detrimento do outro.⁵

Não podemos negar que, ao aplicar esta mesma matriz dialética no interior de *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur introduz um aspecto inovador no tratamento da identidade pessoal como identidade narrativa. Trata-se da dialética entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, análoga ao par conceitual *que* e *quem*, *caráter* e *promessa*. Neste momento, seu principal alvo é a ambiguidade trazida pelo termo “idêntico” no terreno da discussão do tema da identidade pessoal. O novo vocabulário por ele construído se auxilia da terminologia latina, no intuito de distinguir o *mesmo* com o significado de *idem* do *mesmo* com o significado de *ipse*, acreditando com isso retirar a ambivalência

¹ RICOEUR, Paul. *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*. In: *Les droits de la personne en question – Europe – Europa*. Paris: FIACAT, 2000; RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 110.

² RICOEUR, Paul. *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*. In: *Les droits de la personne en question – Europe – Europa*. Paris: FIACAT, 2000, p. 2; RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 111.

³ RICOEUR, Paul. *Temps et Récit III: le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985, p. 335; RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 167ss.

⁴ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 167. Ver também o verbete “*Identité narrative*”. In: ABEL, Olivier; PORRÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007, p. 38-39; e LOUTE, Alain. *Identité narrative et résistance: le travail de la mise en intrigue*. In: *Studia Phaenomenologica*. Bucarest: v. 10, 2010, pp. 221-234.

⁵ Ver especialmente o Quinto e Sexto estudos de RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. Para as variações imaginativas na ficção literária em *Tempo e narrativa*, ver: GENTIL, Hélio Salles. Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em *Temps et récit* de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2004, p. 127ss.

do termo idêntico quando aplicado igualmente aos estados de coisas e às pessoas. O ganho com o novo uso é a articulação da dialética entre os dois polos: o polo do *idem*, remetendo-se ao *mesmo* que não muda (ou muda pouco) com o passar do tempo, em substituição à velha noção de *identidade substancial*; e o polo do *ipse*, designando o *mesmo* em sua dinâmica temporal e abertura para o outro, em contraposição às tendências que negam a identidade pessoal, sob o argumento da ilusão substancialista, tal como David Hume, Nietzsche e Derek Parfit.⁶

A segunda inovação no campo da identidade pessoal consiste na vinculação entre o *quem* e a narração. Ricoeur assume, com Hannah Arendt, que cabe à narrativa dizer a identidade pessoal, a identidade do *quem* (*the identity of the who*);⁷ ao que adverte de forma taxativa: sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está fadado ao fracasso.⁸ Mas o *quem* não é só a voz passiva na narrativa, aquele de quem se diz ou narra algo; ele é, antes disso, o sujeito da narração: é *quem* diz? Posto assim, parece que o *quem* prevalece sobre o *que*, e a identidade-*ipse* seria, e, última análise, a verdadeira identidade pessoal defendida por Ricoeur. Mas não é bem assim.

Para compreendermos melhor esse ponto, retomemos dois exemplos de identidade pessoal que distorce essa dialética de base, pois é aí que, a nosso ver, a distinção entre *que* e *quem* aparece de maneira mais visível, quase caricatural. É no pequeno artigo *A identidade narrativa* que encontramos esses dois exemplos paradigmáticos.⁹ Eles estão situados no contexto do ato de leitura. Ao voltar-se para a refiguração, mediante o ato de ler (Mimeses III), Ricoeur desestima dois tipos de leitura de textos. Desestima a leitura em que o leitor se identifica excessivamente com um personagem real (historiografia) ou fictício (literatura), a tal ponto que ocorrer uma verdadeira fusão com o outro (personagem), se impondo uma estratégia de leitura que resulta no autoengano ou na fuga de si. A propósito, lembremos que Ricoeur, na defesa da expressão “si-mesmo como um outro”, entende o “como” no sentido da analogia proveniente da poética; o que, numa perspectiva ontológica, a um só tempo, permite contemplar um núcleo comum em que *eu sou como o outro*; e introduzir uma distinção radical em que, de saída, *eu não sou o mesmo que o outro*.¹⁰ A fusão com o outro é vista como problemática, pois rompe com o polo dialético que manteria a distinção do si-mesmo em relação ao outro; e ao contrário, afirma o polo da *mesmidade* eu quero ser o mesmo que o outro. No segundo caso, ele aponta para o perigo das narrativas de ficção literária que tencionam ao máximo a perda da identidade pela imersão do personagem na experiência de abandono de si: na vacuidade, no vazio, na noite escura, no nada. Este segundo exemplo claramente coincide com o romance de fluxo de consciência em que o *idem* cede lugar ao triunfo absoluto do *ipse*.

No primeiro caso, parece admissível que a fusão com um outro, real ou fictício, está tomada como modelo ilustrativo de um desvio que leva à rigidez e à paralisia do polo do caráter. Querer ser o mesmo que o outro indica um problema no polo da *identidade-idem*, que tende a ser substituído por um *alter idem*. De qualquer modo, a fusão, por si só, mostra a falta de distanciamento hermenêutico, similar à fusão entre os horizontes do leitor e do autor, como professa a hermenêutica gadameriana da qual Ricoeur se afasta aos poucos em troca da teoria da autonomia do texto.

No entanto, acreditamos ser plausível apresentar os dois exemplos de variações imaginativas problemáticas como viáveis para o estabelecimento dos marcos teóricos em

⁶ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 150ss; RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997, p. 424ss.

⁷ RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 3*. Antropologia filosófica. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, p. 260.

⁸ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997, p. 424-25.

⁹ RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 3*. Antropologia filosófica. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

¹⁰ RICOEUR, Paul. “Le problème du fondement de la morale”. In: *Sapientia: Rivista internazionale di Filosofia e di Teologia*. Bologna: Anno XXVIII, Luglio-Settembre, 1975, pp. 313-337.

que se desenvolve a falsa dialética que alterna a paralisia do *idem* com o movimento desenfreado do *ipse*; e em que, em consequência do descompasso dessa dialética, esvai-se o poder da narrativa. Se o *solo idem* está associado por Ricoeur a uma das *tentações identitárias*, como vimos antes, cremos que, de modo similar, o *solo ipse* (e nos valem aqui da própria etimologia do termo *solipsismo*, composto por *solo+ipse*) poderá caracterizar a consequente perda de si e do outro, na tentativa de ficar agarrado a si mesmo. No primeiro caso, o *ipse* é encoberto pelo *idem* – o *quem* pelo *que* –, na medida em que se afirma apenas a *mesmidade*: *eu quero ser o mesmo que outro*. No segundo, temos o apagamento ou quase apagamento do *mesmo*, restando apenas a *ipseidade* pura: um *quem* sem *que*, uma *promessa* sem o auxílio do *caráter*. No âmbito do segundo caso é que Ricoeur dirige seu ataque frontal ao romance de fluxo de consciência, apontando para o paradoxo da afirmação “eu sou nada”. Em tal afirmação, diz ele, o “nada” atribuído a um eu já é “algo”; e, além disso, sempre haveria um “*quem*” na atribuição de algo a si próprio ou a alguém (embora este algo seja “o nada”). No entanto, a conclusão é interrogativa: “Quem ainda é ‘eu’ quando o sujeito diz não ser nada?”; e a resposta, apesar de lacunar, sublinha a ausência do mesmo: “Precisamente, um si privado do socorro da *mesmidade*”.¹¹ Isto é: um *ipse* sem *idem*, um *quem* sem *que*, uma *promessa* sem a estabilidade do *caráter*.

Não vamos entrar no mérito da discussão deste segundo caso. Deixamos apenas uma observação pontual.

Parece-nos que a experiência extrema de nadificação, de desprezo e desprendimento do mundo e de si não se mostra como algo tão prejudicial assim à saúde espiritual, desde que o sujeito saiba como voltar ao equilíbrio mediante a reconfiguração de si pela leitura ou pela própria escritura (Mimesis II – Configuração). Este parece ser o problema da fenomenologia husserliana que parte do mundo-da-vida em direção às essências e não retorna mais a ele. Ou ainda, é o problema de teorias, tais como a do *tao* da Física, que apenas rejeitam o paradigma vigente sem acenar com uma alternativa positiva convincente. De modo mais salutar e produtivo, alguns autores têm se utilizado dessa estratégia, sob a denominação de *mística*, para relativizar o todo-poderoso ego moderno não só no plano da ficção literária como no próprio campo da especulação filosófica. Neste último sentido, podemos exemplificar com o texto de Ernst Tugendhat, *Egocentricidade e mística*.¹² Em qualquer caso, se fôssemos radicalizar o ataque de Ricoeur às experiências de desprendimento de si, teríamos de desestimar como não edificantes, além da leitura de *O homem sem qualidades* de Robert Musil, *A náusea* de Sartre e *O estrangeiro* de Camus, os próprios relatos místicos de Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz, de Mestre Eckhart e Francisco de Assis, entre outros casos, para não falar da *mística* oriental como o zen-budismo.

O importante disso tudo é conceder que, mesmo levando em conta essas ressalvas, nos dois casos analisados, não se alteraria o quadro analítico em que se rompe a dialética; e que é utilizado por Ricoeur para caracterizar os desvios da identidade pessoal mediante diferentes variações imaginativas. A polarização retira o verdadeiro poder da narrativa, depositado na unidade dialética da diversidade atribuída às categorias de *mesmidade* e *ipseidade*. Quer isso dizer que os desvios imaginativos servem para exemplificar o desequilíbrio da dialética de base de dois modos: ou pelo excesso de *mesmidade* e a falta de *ipseidade*; ou, o que dá no mesmo, pelo excesso de *ipseidade* e a falta de *mesmidade*. Os excessos são duplamente nocivos: de um lado, enrijecem a identidade-*idem*; permeabilizam demais a identidade-*ipse*, de outro.

Tomando por base a necessidade de manutenção dessa dialética em uma unidade do diverso, que se articula de forma narrativa, na sequência, averiguaremos em

¹¹ RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 3*. Antropologia filosófica. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, p. 279.

¹² TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidade e mística: um estudo antropológico*. São Paulo: Martins Fontes/ WMF, 2013.

que medida os desvios exemplificados pelas duas variações imaginativas, poderão caracterizar as patologias da memória nas identidades pessoal e coletiva.

Eis a questão: Ricoeur utiliza o mesmo padrão, com o qual demarcou os desvios das identidades dos personagens de ficção literária, no diagnóstico das patologias da memória?

No pequeno artigo *A identidade frágil: respeito ao outro e identidade cultural*, Ricoeur enumera dois tipos de fragilidades ou patologias, os quais serão retomados em *A memória, a história, o esquecimento*, e que agora submeteremos a uma análise comparativa com base na tipologia que retomamos de suas obras anteriores, notadamente de *Tempo e narrativa* e de *O si-mesmo como um outro*. São as patologias denominadas como compulsão à repetição e melancolia.

3. Fragilidade das Identidades

Em *A identidade frágil*, Ricoeur enumera algumas fragilidades que serão retomadas de forma mais exaustiva em *A memória, a história, o esquecimento*. Entre as principais, destacamos: a compulsão à repetição, a melancolia, o outro como ameaça, a manipulação ideológica e a violência do mito fundador do estado. Em quaisquer desses casos, ainda que a terminologia mude, e que Ricoeur não explicita a correspondência direta com seus textos anteriores, parece que estamos frente a diferentes desvios das variações imaginativas, neste caso aplicados às *tentações identitárias*. Reaparecem os mesmos problemas que afetam a capacidade de narrar, agora transpostos para a relação entre tempo e memória, e que irão reverberar na construção de uma tipologia das patologias das identidades coletivas. No que segue, daremos especial atenção aos casos de compulsão à repetição e de melancolia.

3.1. Compulsão à Repetição

As duas patologias das identidades que vamos tratar não advêm das tentativas de imposição externa de uma narrativa hegemônica, como na manipulação ideológica ou nas narrativas fundadoras, mas do colapso da própria capacidade de narrar em sua relação com a memória, o que acaba afetando nocivamente a composição da identidade pessoal e coletiva. Ao refletir sobre a psicanálise freudiana, Ricoeur aponta para dois mecanismos de defesa que entram no processo de configuração da narrativa de uma vida (e que ele aplica a vida de muitos): a repetição compulsiva e a melancolia.

A compulsão à repetição, tomada do estudo freudiano *Rememoração, repetição e perlaboração* (1914), se caracteriza como um tipo de resistência que leva uma pessoa a não se apropriar adequadamente de suas memórias. Por isso, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur irá agrupá-la sob o tópico da *memória impedida*. A resistência ao trabalho da memória toma a forma de uma compulsão à repetição, em que, ao invés da rememoração, passa-se para a ação: repetem-se os mesmos atos de maneira inconsciente ou automática, e a pessoa não consegue efetuar a configuração narrativa. A terapia consiste em tecer a trama que foi adiada ou impedida. A isso Ricoeur chama de *trabalho da memória* (*travail de memoire*), em analogia ao que Freud chamara de *Durcharbeitug* (em francês “*perlaboration*”, em português “*elaboração*” ou “*perlaboração*”; em castelhano “*perlaboración*”; e em inglês *working throught*).

Ao nível da identidade pessoal, Ricoeur encontra a correspondente análoga da compulsão à repetição na rigidez e na inflexibilidade do *caráter*, segundo ele, resultante da sobreposição da identidade-*ipse* pela identidade-*idem*, como já vimos. Com efeito, esta fragilidade está diretamente associada ao problema da má gestão do tempo pela memória, o que resulta no acesso ao passado como um bloco inerte e atemporal. O diagnóstico de Ricoeur a respeito das memórias coletivas é bastante preciso a ponto de dizer que são memórias feridas que, em seus recalques, obedecem à lógica da repetição insana das lembranças das glórias ou das humilhações pretéritas. E o que fazer para curar a compulsão repetitiva? Duas recomendações freudianas são retomadas. Em

relação ao analista, Ricoeur recomenda muita paciência; em relação ao analisando, que ele se volte para o outro, para o diverso de si; em suma, a nosso ver, segundo o vocabulário ricoeuriano, que ele se desbloqueie pela reativação da identidade-*ipse*.

3.2. Melancolia

A segunda patologia, que também é um tipo de memória impedida, está identificada com a melancolia. Ricoeur toma este conceito de outro escrito de Freud, quase da mesma época que o anterior, intitulado *Luto e melancolia* (1915). A melancolia é descrita como um sofrimento que resulta da tensão entre a perda do eu (*Ichgefühle*) ou da autoestima e a perda do outro como objeto amado e/ou odiado. O acento freudiano recai sobre a perda da estima-de-si, pois é isso que diferencia a melancolia do luto. As outras características são iguais às do luto: o profundo e doloroso desânimo, a suspensão do interesse pelo mundo exterior, a perda da capacidade de amar e a inibição da vontade.¹³ Por isso, o móbil principal da melancolia é o sentimento de perda: perda de si e perda do outro; perda de abstrações tais como a pátria, a família e a nação. Em última análise, é uma perda que não passou – ou não passou suficientemente – pelo trabalho do luto; e, em troca, sofreu um movimento reverso em que o amor se transformou em ódio contra si e contra o outro. Neste caso, como no da compulsão à repetição em relação ao trabalho da memória, Ricoeur aplica o mesmo padrão analítico do diagnóstico freudiano: *em lugar do* trabalho da memória, a compulsão repetitiva; *em lugar do* trabalho do luto, a melancolia.

No entanto, Ricoeur não explicita claramente a relação com a sua própria terminologia aplicada à identidade pessoal, como faz no caso da compulsão à repetição. Uma das pistas deixadas é a inclusão da melancolia no rol das tentações identitárias que acometem as identidades coletivas, definidas inicialmente como a sobreposição do *ipse* pelo *idem*. Estaríamos, então, frente a outro caso de enrijecimento do *caráter*? Parece que não é bem assim. Se levarmos em conta alguns aspectos da caracterização desta patologia, tais como o sentimento de amor e ódio, proveniente da perda de si e do outro, e do próprio trabalho do luto, teremos de conceder que a melancolia é uma fragilidade que afeta o polo da identidade-*ipse*: na terminologia ricoeuriana diria respeito à manutenção de si pela promessa. Neste sentido, teria de ser compreendida, mais precisamente, como a ruptura de uma *promessa* de amor ou de ódio, que não passa suficientemente pelas fases do luto. Assim, estaria em jogo o polo da identidade-*ipse*: o *quem* que perdeu a vinculação consigo mesmo (enquanto *que*) e com o outro; e com efeito, a perda do *ipse* leva consigo a própria capacidade de narrar *que*, como vimos, compete ao *quem*. É preciso ter presente que a promessa se sustenta na linguagem e na abertura para o outro: é sempre alguém que promete algo a alguém. E se considerarmos que o sentimento de perda é a principal característica da melancolia, teremos de admitir que a ruptura com o *que*, enquanto *objeto* de ódio ou de amor, dá lugar à presença absoluta do *quem*. Um *quem* que não narra com coerência, mas um *quem*. Também um *quem* que está desprovido do *que* narrar. Em suma, o trabalho do luto, que para Ricoeur não deixa de ser um trabalho da memória, viria não só aliviar o sofrimento e a dor pela perda de si (com a perda do outro), senão que também restituiria a própria capacidade narrativa.¹⁴

Poderíamos, por fim, agregar, não só a título de curiosidade, mas em reforço à nossa hipótese, que *A náusea* de Sartre, decididamente um romance de fluxo de consciência, um romance de uma existência sem essência, de um *quem* sem *que*, e que traz entre suas teses principais a de que a narrativa falsifica a vida, tem como tema principal a melancolia.¹⁵ É sabido que o título original, dado por seu autor, era *A*

¹³ FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 28.

¹⁴ RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 109.

¹⁵ Confira: ARALDI, Etiane. “A melancolia e A náusea de Jean-Paul Sartre”. In: *Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on line*. São Paulo: v. VII, n. 2, 2007, pp. 96-110.

melancolia, mas foi modificado pelo editor. Apesar disso, suas mais recentes edições estampam na capa parte da gravura *Melancolia I* de A. Dürer.¹⁶

Em relação à transposição do tratamento da melancolia da identidade pessoal para a coletiva, Ricoeur não encontra correspondência direta com a psicanálise freudiana. Por isso, deixa em aberto as seguintes questões: no caso de um grupo, nação, estado, quem fará o trabalho do analista de um grupo? E quem poderá dirigir o trabalho do luto?

Não obstante isso, ele retoma com Freud que a cura não deve se limitar à fase da lamentação passiva, ao que acrescenta: consiste no *exercício*, na *atividade*, no *trabalho* sobre a memória impedida, sem o qual não haverá reconciliação com o objeto perdido, nem mesmo a sua devida interiorização. Além disso, reconhece que Freud foi o primeiro a associar a melancolia com o luto. No entanto, ao revisitar o tratamento da melancolia no decorrer da história, Ricoeur acentua o *trabalho (labor)*, que já havia sido prescrito como um dos antídotos mais eficazes no tratamento da *acedia (taedium vitae)*, uma remanescente da melancolia que, no decorrer da Idade Média, entrou para a lista dos sete pecados capitais, e posteriormente foi substituída pela preguiça. A *acedia* ou *acídia* consiste na mistura da preguiça com a tristeza de si que, quando acometia o monge medieval, só encontrava remédio no *ora et labora*, ou seja, na meditação e no trabalho coletivos. Daí provinha o tratamento e a cura. E para arrematar, Ricoeur sugere, além do trabalho, uma lista de outros remédios para o tratamento da melancolia, a saber: a alegria, o humor, a esperança e a confiança.¹⁷

Por fim, no mesmo sentido da cura da *acídia* pela palavra, podemos agregar a *salmodia* que na vida monástica tinha um lugar central, consistindo na entoação dos *Salmos* bíblicos de louvor a Deus.¹⁸

Com isso, chegamos ao lugar adequado para inserir o passo dado por Ricoeur em uma direção diferente da suspeita freudiana.

3.3. Melancolia e Meditação

Ricoeur adverte, na linha da hermenêutica da reconstrução do sentido e da ética, que é preciso entender que “os transtornos não são apenas sofridos, mas somos responsáveis por eles”; e que não basta tomar a melancolia tão somente em seu lado patológico, obscuro, sombrio, pois, como nos ensinou o neoplatonismo renascentista, especialmente com Marcilio Ficino, e depois o romantismo, ela também pode ser *generosa* ao acender o fogo criativo do gênio.¹⁹ E em sentido bastante próximo ao de Walter Benjamin, em *O drama do barroco alemão*, Ricoeur busca reabilitar a face positiva de Saturno, não ficando apenas com o lado da voracidade de *Cronos*, um deus frio e seco, voltado para o trabalho da terra, mas realçando sua posição de astro mais alto e distante, caracterizado pela meditação e a contemplação espiritual mais elevada.²⁰ Para chegar a isso, ele se remete à análise da enigmática gravura renascentista de 1514, *Melancolia I*, de Albrecht Dürer, em que destaca, entre outras coisas, o aspecto da inusitada fusão entre a geometria e a melancolia: a geometria que se abandona à melancolia e a melancolia que se dissolve na geometria.²¹

Apesar disso, Ricoeur não explora toda a potencialidade proveniente da analogia entre a melancolia e a geometria. A nosso ver, é justamente aí que sua proposta pode avançar no sentido indicado pelo outro ramo da tradição monástica. É o ramo da

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris: Gallimard, 2007.

¹⁷ RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 105.

¹⁸ HERNAN VAZQUEZ, Santiago. “La palabra como instancia terapéutica de la *acedia* en Evagrio Póntico. La palabra frente al logismós da incuria”. In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires: v. 41, n. 1, 2020, pp. 41-53.

¹⁹ RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 109.

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

²¹ RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 104.

meditação, da compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*), do ora da fórmula *ora et labora*, que ele deixara de lado ao encontrar a solução freudiana pelo *trabalho (labora)*: trabalho do luto, trabalho da memória. Nossa recusa é aceitar que o rescaldo da ética protestante do trabalho, com seus nocivos desmembramentos na atual fase do capitalismo tardio, se imponha unilateralmente como única resposta.

A meditação monástica, como nos ensina com propriedade Mary Carruthers, também está vinculada a uma técnica mnemônica.²² No entanto, diferentemente da proposta ricoeuriana, a memória não é apenas uma memória do tempo, como na tradição aristotélica, reforçada pela contribuição agostiniana, na qual a memória se reduz a uma memória “do passado”. Além disso, a interpretação platônica e neoplatônica de Agostinho reforçou o aspecto referente à memória das noções (*notiones*), como memória das palavras (*memoria vocis*), centrada no *logos* grego, identificado com o *dabar* hebraico e traduzido como *verbum* latino; é nesta tradição que o *rècit* francês, traduzido pelo termo português *narrativa*, ganha sentido e significado. O acento na memória do verbo acaba encobrendo a tradição da memória das coisas propriamente ditas (*memoria rerum*), a memória por notações (*notationes*), que não é a memória das coisas sensíveis, mas das coisas inteligíveis, no sentido matemático do termo: as medidas, os cálculos, os padrões numéricos e as construções de imagens para fins meditativos. O esquecimento dessa tradição, que também entronca em Agostinho, carrega consigo a memória das razões (*memoria rationes*), que o Livro X das *Confissões* (X,11-12) aponta como aquelas memórias que não têm origem nos sentidos, posto que não têm cor, cheiro ou sabor.²³ As *memoria rationes* são as mesmas que, no decorrer do medievo, integraram as artes dedicadas ao tratamento com as coisas (*rerum*) através do número, nas ciências compreendidas pelo *quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música); em distinção, as ciências do *trivium* se dedicam ao estudo das palavras (*vocis*), nas disciplinas da Gramática, da Lógica e da Retórica.

Em suma, a meditação monástica propõe uma tecnologia da memória que não consiste na simples repetição de palavras (*memoria vocis*), como quer Francis Yates em seu estudo sobre a memória renascentista, mas em pensar a partir de imagens mentais, esquemas ou mandalas, construídos com referência em motivos matemáticos (*memoria rerum*) tomados das narrativas bíblicas.²⁴ Neste sentido, rezar, orar e meditar não são práticas diferentes de pensar mediante a construções de modelos mentais, com base nos textos bíblicos, os quais serão recorridos como uma via, um *ductus* da memória; e que também servirão para criar, inventar, compor e proporcionar o deleite e o prazer da alma. Um dos exemplos bíblicos que serviu para este tipo de meditação ao longo da Idade Média monástica foi uma passagem de Ezequiel (Ez 40,10), que traz as medidas do modelo do templo a ser construído depois do exílio. Para Carruthers (2011, p. 18, p. 24 e p. 40), *medir o modelo* torna-se um lugar comum da meditação monástica e, além de marcar o retorno da alma exilada, é sinônimo de meditar; e meditar adquire o significado preciso de uma técnica para pensar a partir da construção espacial de imagens-modelo, com base em indícios matemáticos (números, medidas, códigos), deixados por Deus ao longo das narrativas bíblicas e que deviam ser reconstruídos e decodificados pelo leitor. Aqui podemos citar alguns exemplos de enigmas indicados como objetos de decodificação. Entre eles, temos: a planta do Mosteiro de Sant Gall, as medidas da Arca de Noé, os 318 servos empregados por Abraão no resgate de Lot e as medidas da Jerusalém eterna. E além desses, podemos acrescentar o número 1260 em Joaquim de Fiore, identificado com a enigmática expressão bíblica “um tempo, dois tempos e a metade de um tempo”; e na versão tardo-medieval ou já renascentista, temos

²² CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory. A study of memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

²³ AGOSTINHO. *Confissões. De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 270-72.

²⁴ Ver: YATES, Francis. *El arte de la memoria* (The Art of Memory, 1966). Madrid: Siruela, 2005; CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

o número 515 da *Divina comédia* (Purgatório, 33, 40-46) de Dante Alighieri, transposto para os numerais romanos DXV (e daí DVX ou DUX), interpretado como uma alusão cifrada ao Novo guia (*novus dux*) das profecias de Joaquim de Fiore.

Desta perspectiva, e em conclusão deste ponto, nos aventuramos a sugerir que a terapia da melancolia não pode ficar restrita apenas ao campo da memória temporal e de sua narrativa (*memoria verbi*), senão que poderia se abrir ao exercício da memória espacial, que opera e compõe imagens com base em motivos matemáticos, como bem sugere a própria figura geométrica do quadrado mágico da gravura de Dürer, interpretada por Ricoeur, em que os números de 1 a 16 estão dispostos de tal modo que a soma de cada uma das linhas, colunas ou diagonais resulta 34, dadas as seguintes sequências numéricas nas quatro linhas do quadrado mágico: (16-3-2-13); (5,10,11,8); (9,6,7,12); (4,15,14,1). Não obstante, na tradição, o quadrado mágico associado a Saturno é do tipo três por três, e não quatro por quatro, que é o atribuído a Júpiter. O diferente uso feito por Dürer pode indicar o espírito alegre de Júpiter atuando no combate à melancolia. Independentemente disso, o que queremos destacar é a indicação de um exercício que serve para refletir, pensar e buscar soluções, tal como ocorre com os quebra-cabeças encontrados nos jornais de hoje, e que os medievais se deparavam na leitura (*lectio*) e meditação (*meditatio*) diária dos textos bíblicos, como forma de oração (*oratio*) e ascensão espiritual (*contemplativo*).

Deixaremos em aberto o tipo de terapia decorrente da aplicação da técnica da meditação, flexionada com base no binômio espaço e memória, no campo psicanalítico. Parece-nos que a terapia não mais se reduziria ao trabalho oposto ao ócio (nas formas do tédio, apatia, angústia, depressão), mas a uma atividade criativa do pensamento em que meditar se reveste do significado de uma tarefa prazerosa e inventiva que consiste em construir e resolver problemas, codificar e decodificar enigmas. É certo que a tarefa do psicanalista continua sendo, num sentido análogo que remonta ao próprio Freud, a de tomar, literalmente, pela mão a narrativa paralisada ou impedida e ajudar a tecê-la com os novos fios do sentido. O fortalecimento deste tipo de estratégia possibilita ativar a identidade-*idem* pela identidade-*ipse*, o que implica na abertura e passagem pela instância do outro. Não obstante, a isso devemos acrescentar a tarefa que consiste na proposição de enigmas ou problemas para serem resolvidos mediante a meditação e a reflexão. Esta estratégia permite não só fortalecer o núcleo quase essencial da identidade-*idem*, senão que acionar positivamente o polo existencial e reflexivo da identidade-*ipse*.

Com isso, passamos ao último tópico.

4. Reconhecimento, Redistribuição e Bondade

Nesse terceiro tópico, trataremos brevemente o problema do desequilíbrio apontado por alguns autores no que diz respeito às reivindicações das identidades coletivas, em que se sobressai uma estranha equação: a crescente luta por reconhecimento político é inversamente proporcional ao abandono das lutas por redistribuição econômica. Em outros termos, o problema gira em torno da constatação de que, na atual sociedade globalizada, as reivindicações políticas dos movimentos sociais, aos poucos, deram o lugar às lutas por reconhecimento das identidades coletivas (de gênero, étnicas, culturais, nacionais, entre outras).

O que se pode dizer a respeito deste problema à luz do pensamento ricoeuriano?

Começemos por um pequeno histórico do problema. A polarização entre redistribuição e reconhecimento ganhou certa visibilidade acadêmica com o livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica*, de Nancy Fraser e Axel Honneth.²⁵ A obra traz um diagnóstico do atual cenário globalizado em que aponta para um duplo movimento: de um lado, temos a luta por reconhecimento, que

²⁵ FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition. A political-philosophical Exchange*. London - New York: Verso, 2003.

levou à politização das múltiplas identidades, reunidas em torno das diferenças étnicas, culturais, religiosas e de gênero; de outro, a conseqüente despolitização da economia, que era o lugar em que até então se erguiam as bandeiras da redistribuição. No caso de Honneth, a solução viria do desenvolvimento de uma nova gramática moral para compreensão das lutas políticas por reconhecimento. Para Fraser, a solução reside nas distintas possibilidades de integração da dimensão econômica da redistribuição com as mobilizações por reconhecimento político.²⁶

Ricoeur, por sua vez, não deixou um texto que trate especificamente o tema da redistribuição, o que poderia ser tomado no sentido da comprovação da tese acima apresentada, mas disso não deve decorrer necessariamente que ele tenha ignorado o assunto por completo. De outro modo, o termo “reconhecimento” está estampado no título de dois de seus últimos estudos, escritos no mesmo período das controvérsias assinaladas. Trata-se da conferência de 2002, *A luta por reconhecimento e a economia do dom*, e de seu último livro *Percurso do reconhecimento*, de 2004.²⁷

Nesses dois textos, Ricoeur retoma uma tese específica na qual, a nosso ver, reside sua principal contribuição: a ideia de luta não pode continuar com a última palavra na dialética do reconhecimento do outro. Ao contrário, a luta deve ser “completada e corrigida” pela ideia não violenta de dom.²⁸ Esta tese, enunciada no interior de sua conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom*, logo será retocada de forma mais cuidadosa. Em *Percurso do reconhecimento*, ele confessa expressamente estar guiado pelo mesmo propósito: o de “completar a problemática da luta por meio da evocação das experiências de paz pelas quais o reconhecimento pode, senão encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento”.²⁹

Vamos nos deter brevemente no que significa “completar” e “corrigir” a luta por reconhecimento pelas experiências de paz e de não violência, sem deixar de ter em vista a “derrota da negação do reconhecimento”; e ainda, de outra parte, sem desconsiderar o tema da redistribuição.

No plano interno de sua obra, Ricoeur acena para o tema do reconhecimento em seu artigo *Simpatia e respeito*, de 1954, ocasião em que, talvez por primeira vez, aparece a tese que o acompanhará pelo resto da vida: que o reconhecimento pela luta, desencadeado no interior da fenomenologia (com Hegel, Kojève e Sartre mais precisamente), pressupõe a deposição do outro.³⁰ Mais tarde, na exposição de sua ética em *O si-mesmo como um outro* (1990), o reconhecimento se insere na discussão da problemática da alteridade, tendo duas implicações principais.³¹ Em um sentido, implica em retomar a tese acima mencionada, direcionando-a para o enfraquecimento e mesmo a redefinição do lugar do reconhecimento negativo pautado pela luta. Em outro, avança em direção do reconhecimento positivo, situando-o no âmbito da relação *com* e *para* o outro, em que, respectivamente, as categorias de amizade (*philia*) e de solicitude (*sollicitude*) cumprem com uma função análoga à do reconhecimento no campo da ética;

²⁶ Ver FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento. Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: n. 14/15, 2006, pp. 231-339; FRASER, Nancy. “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação.” In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: n. 63, 2002, pp. 7-29.

²⁷ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004; RICOEUR, Paul. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. In: *Ethic@*. Florianópolis: v. 9, n. 2, 2010, pp. 357-367; RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. Ver também: REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio; ROSSATTO, Noeli Dutra. “Reconhecimento simbólico e dom.” In: *Ethic@*. Florianópolis, v. 9, n. 2, 2010, pp. 347-356; GUBERT, Paulo Gilberto. “Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento.” In: *Sapere Aude*. Belo Horizonte: v. 4, n. 8, 2013, p. 266-238.

²⁸ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 11.

²⁹ RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203.

³⁰ Ver RICOEUR, Paul. *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconda personne*. In: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004; ROSSATTO, Noeli Dutra. “O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur”. In: *Dissertatio*. Pelotas: Volume Suplementar n. 8, 2018, pp. 125-139.

³¹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

e as categorias de respeito mútuo ou respeito ao outro, no campo da moral. Em *A memória, a história, o esquecimento*, a luta por reconhecimento reaparece de forma mais discreta em duas das fragilidades da identidade coletiva, caracterizadas como a ameaça do outro ressentido e a herança da violência fundadora; de outra parte, o reconhecimento está pensado na perspectiva da vitória sobre o esquecimento.³² A primeira fragilidade não é distinta daquela derivada do esquema da dialética hegeliana do senhor e do escravo e da fenomenologia dos sentimentos negativos de medo, vergonha e ódio, assumida por Sartre; a segunda, por sua vez, evoca a guerra de todos contra todos, derivada da filosofia política hobbesiana.

Ao entender que a dissimetria nas relações interpessoais e sociais são uma espécie de deficiência radicada na falta de solicitude, de reconhecimento e de respeito mútuo, Ricoeur, em troca, apresenta um tipo de relação que não tem mais por alvo a eliminação do outro. E, junto a isso, ao rejeitar a luta como motivo mais alto das relações interpessoais – e que deve valer igualmente para as relações entre grupos –, investe nas formas positivas de reconhecimento, pois que, neste momento de sua obra, a luta por reconhecimento e a deposição do outro se revestem das anomalias derivadas do enrijecimento da identidade-*idem*. É em nome de uma identidade fechada, rígida e nada reflexiva que se professa a eliminação do outro (individual ou coletivo). Por isso, de saída, a proposta ricoeuriana tem vista não só em corrigir a dialética hegeliana e a fenomenologia dos sentimentos morais, tanto positivos quanto negativo, igualmente propulsora da fusão (empatia, simpatia) como da rejeição do outro (ódio, vergonha, medo), senão que a própria noção de luta de classes marxiana e marxista. Em sua ótica, essas teorias procuraram resolver o problema da relação com o outro mediante a deposição da própria alteridade, culminando com um trágico desfecho em que só se satisfaz o “desejo de solidão mediante a morte do outro”.³³ É neste sentido que lemos a seguinte advertência de Ricoeur: “se nós permanecemos somente no horizonte da luta por reconhecimento, criaremos uma demanda insaciável, um tipo de nova consciência infeliz, uma reivindicação sem fim.”³⁴

Estes mesmos pressupostos reaparecem nos dois sentidos principais tomados pela leitura que Ricoeur faz da obra de Axel Honneth, *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*.³⁵ Primeiro, no sentido que dá especial atenção à relação entre o nível afetivo ou pré-jurídico e o social. Neste particular, Ricoeur concede, com Honneth, que o desprezo, no sentido dado pela psicologia pós-freudiana, carrega consigo os sentimentos negativos de abandono, de adversidade e de infelicidade que, quando vívidos insatisfatoriamente na primeira infância, desenvolvem a capacidade de isolamento e de desconfiança em relação ao outro. E, a seu ver, a desconfiança é o melhor equivalente contemporâneo que atualiza a noção hegeliana de desprezo.

O segundo sentido reside na dimensão situada entre nível jurídico e o pós-jurídico. Aquilo que Hegel apontava como sendo uma contradição social, geradora do desprezo e do abandono, tem seu equivalente na estranha equação gerada no interior da sociedade industrial, em que quanto mais se produz riqueza maior é o desequilíbrio econômico. Desta forma, a contradição social, assinalada como consequência do desprezo e da negação do reconhecimento, revela para Ricoeur um desequilíbrio mais profundo na sociedade atual, em que o verdadeiro conflito reside no descompasso entre a igual atribuição de direitos (nível jurídico) e a desigual distribuição de bens (pós-jurídico); esse é o verdadeiro nó dissimulado entre o universalismo jurídico e a

³² RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 96ss e p. 104; também GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Os impedimentos da memória.” In: *Estudos Avançados*. São Paulo: v. 34, n. 98, 2020, pp. 201-217.

³³ Ver RICOEUR, Paul. “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”. In: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004; ROSSATTO, Noeli Dutra. “O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur”. In: *Dissertatio*. Pelotas: Volume Suplementar n. 8, 2018, pp. 125-139.

³⁴ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 11.

³⁵ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais (Kampf um Anerkennung, 1992)*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

personalização da divisão do trabalho, pois, na realidade são as relações industriais que produzem a pobreza, e as garantias jurídicas não têm força para mudar essa ordem produtora e reprodutora da desigualdade.³⁶ O resultado disso é a frustração da estima social, pois, na prática, o que se vê é cada vez mais aumentar a distância entre as garantias formais asseguradas pela igualdade jurídica (todos têm iguais direitos) e as crescentes desigualdades sociais e econômicas, geradoras da vergonha, da indignação, da revolta e da própria luta por reconhecimento.

É justamente por causa deste fosso criado entre a negação da estima social pela desigualdade e o reconhecimento formal da igualdade de direitos, que Ricoeur continua a alimentar sua desconfiança a respeito de continuar simplesmente com a ideia hegeliana de luta por reconhecimento. Aliás, ele confessa abertamente que as releituras contemporâneas dos textos do jovem Hegel, entre elas a de Honneth, ao invés de trazerem alento, acabaram conduzindo-o a um estado de perplexidade, tendo em vista que, a seu ver, a luta por reconhecimento desencadeia uma insatisfação sem limites, própria da consciência infeliz.³⁷

É aqui que, em nosso juízo, Ricoeur vislumbra, como alternativa viável frente aos impasses gerados tanto pela luta interminável (Hegel) quanto pela análise interminável (Freud), um caminho complementar que passa, em suas palavras, pelas “experiências sem dúvida raras, embora preciosas, das felizes realizações do reconhecimento”.³⁸ Assim, a tarefa de *corrigir* e *completar* a herança hegeliana – e também freudiana – do reconhecimento, conquistado pela luta sem trégua – ou a análise infinita –, traz consigo a indicação de outra perspectiva: a do reconhecimento positivo trazido pela economia do dom e pelos estados de paz.

A tentativa de reverter esse processo, levado a cabo por uma luta interminável, em um primeiro momento, implica na recuperação das “formas discretas” de reconhecimento em que se manifesta a consciência feliz, decorrente da ideia de economia do dom, a qual se concretiza nos exemplos dos gestos de presentear alguém, na polidez nas relações humanas e nas celebrações festivas.³⁹ São os modos não violentos de reconhecimento do outro. Em outro momento, sob a denominação de estados de paz, Ricoeur evoca os exemplos contidos nos gestos de grandeza, nos pedidos de perdão e nas práticas de discriminação invertida. Neste caso, o reconhecimento mútuo positivo, centrado nas práticas generosas da distribuição de bens, não deve pedir ou esperar nada em troca.⁴⁰

A propósito da redistribuição, também é preciso ter presente que, na estrutura geral da ética ricoeuriana, a perspectiva da vida boa se apresenta como elemento modulador das diferentes figuras e pessoas morais. Está presente não só na relação *com* e *para* o outro, nas figuras da solicitude e do respeito mútuo, na segunda pessoa, senão que, ao nível institucional da terceira pessoa, nas figuras do senso de justiça e dos princípios da justiça. Nessas figuras da ética e da moral, estão previstos tanto os mecanismos da redistribuição econômica como os dispositivos capazes de levar à diminuição das desigualdades sociais e políticas, pois a distribuição justa de bens está diretamente relacionada com a realização do reconhecimento individual e social. Por isso, da perspectiva da justiça, a bondade e a igualdade se apresentam como qualidades éticas que cobrem todo a extensão da ação, demarcando assim o campo da própria teleologia. Mesmo assim, é importante ter presente outro movimento. Se, de um lado, a igualdade instituída é análoga à igualdade exigida pela solicitude no campo das relações interpessoais, de outro elas não se confundem e dissolvem uma na outra. O alcance da solicitude não extrapola a igualdade e bondade depositadas na relação entre duas pessoas apenas; a justiça institucional tem de garantir a igualdade e a bondade na

³⁶ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 19-20.

³⁷ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 21.

³⁸ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 21.

³⁹ RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004, p. 26.

⁴⁰ RICOEUR, Paul. *Curso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 233ss.

relação de cada um dos envolvidos.⁴¹ Os dois casos atuam no sentido da diminuição do hiato provocado pelo distanciamento entre as garantias de igualdade jurídica e o consequente aumento da desigualdade econômica, contribuindo conquanto para a ruptura da lógica da ordem capitalista da sociedade industrial que, ao particularizar as relações de trabalho e universalizar as jurídicas, mantém intacto o sistema de produção e reprodução de desigualdades.

5. Conclusões

Para concluir, retomamos nosso esquema inicial a partir do final.

Entendemos que a contribuição para o debate polarizado entre o aumento da desigualdade social e econômica e as lutas por reconhecimento político, passa pela correção de uma dialética que se resolve pela luta em três sentidos precisos. No sentido de conter a luta interminável, sem tréguas, sem limites, produzida e produtora de uma consciência infeliz, que se nutre da incessante busca de reafirmação de um sujeito ensimesmado, isolado, e que, em última instância, tem por escopo a eliminação do outro. E no sentido de que a negação do reconhecimento do outro não radica simplesmente na esfera psicológica ou jurídica apenas, mas na perversão das próprias relações de trabalho na sociedade industrial atual, que se retroalimenta desde uma lógica em que a capacidade de produzir riquezas está vinculada à reprodução das desigualdades sociais e econômicas. Por isso, a redistribuição, indispensável para a própria permanência física da pessoa no tempo, como singular de base em que se ancora a identidade-*idem*, tem de caminhar junto com o polo do reconhecimento social e político, o qual é impulsionado pelo momento reflexivo da identidade-*ipse*. A má distribuição de riqueza alimenta o curto-circuito da falta de reconhecimento ou mesmo do reconhecimento negativo, os quais incidem de igual modo no distanciamento de si pelo distanciamento do outro, e da confecção de instituições injustas. E, por fim, no sentido de *completar* a luta por reconhecimento, a proposta ricoeuriana que podemos assumir sem reparos é a de reativar o polo dialético do reconhecimento mútuo positivo, que se orienta eticamente pela perspectiva da bondade, alicerçada na *phronesis* ou sabedoria prática da ética aristotélica, e limitada pelo respeito de si e do outro, retomados da moral kantiana. De qualquer modo, o aperfeiçoamento da bondade, nas relações *com* e *para* o outro e no âmbito das instituições justas, terá de impactar positivamente na redistribuição de bens e na consequente diminuição das desigualdades. A injusta distribuição de bens não apenas impede a efetivação das diferentes formas de reconhecimento, senão que também ameaça a própria segurança, felicidade e paz dos mais e dos menos favorecidos na balança da desigualdade.

A propósito do segundo momento de nosso esquema inicial, concluímos que a ausência de identidade-*ipse* e o excesso de identidade-*idem* resultam igualmente nocivos para a configuração das identidades pessoais e coletivas. Em um sentido mais visível, Ricoeur identifica a fragilidade com a rigidez do caráter e a incessante repetição das mesmas narrativas que rememoram os feitos ou derrotas individuais ou coletivas, sendo um tipo de patologia associada à falta de maleabilidade e de renovação decorrentes do descompasso no exercício reflexivo. Em outro sentido, a reflexão desenfreada pode desencadear a melancolia, como figura da própria consciência infeliz hegeliana e freudiana, que tudo questiona e tudo descredita, perdendo não só a si mesma como também a amizade, a solicitude, o respeito dos outros e o próprio senso de justiça. Neste ponto, sugerimos que a recuperação da saúde mental reside no reequilíbrio do pêndulo dialético, mediante a correção da narrativa e pela narrativa, além da recuperação saudável da capacidade de meditar, a tal ponto de poder utilizar as fragilidades em benefício próprio e coletivo. O restabelecimento do salutar movimento dialético não só contribui para a eliminação das fragilidades como também para o fortalecimento das identidades e a volta à vida boa e feliz.

⁴¹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 211-27.

Por fim, no primeiro tópico, entendemos que uma mesma estrutura homóloga foi utilizada por Ricoeur na análise das identidades (temporal, pessoal e coletiva) no decorrer de suas obras, reforçando nosso pressuposto de que a tipificação das patologias resulta das diferentes polarizações ou desproporções nas identidades pessoal e coletiva, e a cura reside na devolução do reequilíbrio do pêndulo dialético pela narrativa. Com base nisso, respondemos que as fragilidades das identidades, tanto no campo da imaginação como no da memória, leva a dois desequilíbrios principais dessa dialética em que o pêndulo tende unilateralmente ou para a identidade-*idem* ou para a identidade-*ipse*. Em relação a isso, advertimos a respeito de algumas posições atuais que, em nome da rejeição da metafísica da substância, acabam advogando em favor de uma metafísica não substancial, que desemboca inevitavelmente no discurso do apagamento total das identidades ou na defesa de identificações de fluxo contínuo. Tais posições, é preciso sublinhar, não se distinguem daquelas rejeitadas por Ricoeur nas teses defendidas por Hume e Nietzsche, reeditadas por Parfit, sob a argumentação geral de que a identidade pessoal é uma ilusão ou não importante. Com base na dialética que reequilibra os polos *idem* e *ipse*, tal defesa não se distingue da posição metafísica que deposita todo o peso no polo da *ipseidade*. Se uma metafísica exagera ao professar uma espécie de identitarismo ou substancialismo, que transpõe o modelo rígido utilizado para o conhecimento das coisas na compreensão das pessoas, em que nada muda com o passar do tempo, a outra peca igualmente ao professar a total dissolução da pessoalidade e das coletividades humanas, em que de manhã se é um, ao meio-dia outro e a tarde totalmente outro.

Referências

- ABEL, Olivier; PORRÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007.
- AGOSTINHO. Confissões. *De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ARALDI, Etiane. *A melancolia e A náusea de Jean-Paul Sartre*. *Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on line*, VII, 2, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory. A study of memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Os impedimentos da memória." In: *Estudos Avançados*. São Paulo: v. 34, n. 98, 2020, pp. 201-217.
- GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HERNAN VAZQUEZ, Santiago. "La palabra como instancia terapéutica de la acedia en Evagrio Póntico. La palabra frente al logismós da incuria". In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires: v. 41, n. 1, 2020, pp. 41-53.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais (Kampf um Anerkennung, 1992)*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- LOUTE, Alain. *Identité narrative et resistance: le travail de la mise en intrigue*. In: *Studia Phaenomenologica*. Bucarest: v. 10, 2010, pp. 221-234.

RICOEUR, Paul. “Le problème du fondement de la morale”. In: *Sapienza*. Rivista internazionale di Filosofia e di Teologia. Bologna: Anno XXVIII, Luglio-Settembre, 1975, pp. 313-337.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 3*. Antropologia filosófica. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle. In: *Les droits de la personne en question – Europe – Europa*. Paris: FIACAT, 2000.

RICOEUR, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit III: le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

ROSSATTO, Noeli Dutra. “O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur”. In: *Dissertatio*. Pelotas: Volume Suplementar n. 8, 2018, pp. 125-139.

SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris: Gallimard, 2007.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidade e mística: um estudo antropológico*. São Paulo: Martins Fontes/ WMF, 2013.

YATES, Francis. *El arte de la memoria* (The Art of Memory, 1966). Madrid: Siruela, 2005.

Doutorado em Filosofia (UB, Espanha)
Professor Titular do Departamento de Filosofia (UFSM)
Professor do PPG de Filosofia (UFSM).

E-mail: rossatto.dutra@gmail.com