

A vigência dos modelos preconizados pela modernidade parece incontestável nos seus pressupostos, mas se mostra insuficiente para combater o terrível vírus da arrogância, do orgulho desmedido, da discriminação. Seria tão somente a hýbris constitutiva da condição trágica da existência ou a pretensão ao saber absoluto, convertido em excessivo poder sobre os outros? Vale dizer, a razão por si só não nos previne do contágio dos totalitarismos e da intolerância.

**Sergio de Souza Salles
Hilda Helena Soares Bentes**

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 8, p. 76-92
jul./dez. 2012*

Fronteiras do reconhecimento: educando o si-mesmo como estrangeiro sob a ótica de Paul Ricoeur

Frontiers of recognition: educating oneself as an foreigner from the perspective of Paul Ricoeur

SERGIO DE SOUZA SALLES *
HILDA HELENA SOARES BENTES **

Resumo

Este artigo propõe-se a analisar a condição do estrangeiro considerando a visão filosófica de Paul Ricoeur no que concerne à constituição do sujeito capaz e do conceito de reconhecimento. O referencial teórico empregado contribui para verificar que historicamente o estrangeiro vivencia formas de exclusão social e política, consubstanciada na antítese gregos x bárbaros, ainda persistente no imaginário atual. O projeto educacional da construção narrativa de subjetividades voltadas para o reconhecimento do outro favorece a eliminação da discriminação contra o estrangeiro e garante a afirmação dos direitos a ele inerentes. Trata-se de ampliar as fronteiras do reconhecimento e de discutir os campos conceituais importantes para o desenvolvimento do sentimento de justiça que permeia o debate civilizatório.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Antítese gregos x bárbaros. Estrangeiro. Alteridade. Xenofobia.

Abstract

This articles aims at analyzing the foreigner's condition, according to Paul Ricoeur's philosophical view concerning the constitution of a capable subject and the concept of recognition. The theoretical reference of this research contributes to prove that historically the foreigner is exposed to several types

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ); Professor da PUC-RJ, da Universidade Católica de Petrópolis (UCP-RJ) e do Instituto de Filosofia João Paulo II, RJ. Email: sergio.salles@ucp.br

** Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Professora da Universidade Católica de Petrópolis, RJ. Email: hilda.bentes@ucp.br

of social and political exclusion, expressed by the Greek x Barbarians antithesis, which is still persistent in people's minds. The educational programme of subjectivities narrative construction related to the recognition of the other favors the elimination of discrimination against foreigners and guarantees their rights. It is an attempt to expand the boundaries of recognition and to discuss the conceptual fields relevant for the development of a feeling of justice that pervades the debate on our civilization.

Keywords: Paul Ricoeur. Greeks x barbarians antithesis. Foreigner. Alterity. Xenophobia.

Introdução

Busca-se efetuar uma reflexão sobre a condição do estrangeiro segundo o pensamento de Paul Ricoeur, especialmente no itinerário proposto para indagar a respeito do reconhecimento como exigência ética no convívio dos homens em sociedade. A questão é de uma atualidade surpreendente, porquanto a modernidade teria sido fundada para a superação do estágio mais primitivo das relações humanas. Teríamos, com a modernidade, ingressado no império da razão, fonte de conhecimento e de entendimento superior, e guia certo para reger a vida dos homens em sociedade. A racionalidade não logrou coordenar a natureza belicosa e hostil do homem, que arrosta o equilíbrio preconizado pela razão pura.

A vigência dos modelos preconizados pela modernidade parece incontestável nos seus pressupostos, mas se mostra insuficiente para combater o terrível vírus da arrogância, do orgulho desmedido, da discriminação. Seria tão somente a *hýbris* constitutiva da condição trágica da existência ou a pretensão ao saber absoluto, convertido em excessivo poder sobre os outros? Vale dizer, a razão por si só não nos previne do contágio dos totalitarismos e da intolerância.

Partindo desses primeiros questionamentos, propõe-se analisar as fronteiras que demarcam o percurso do estrangeiro tendo em vista a comunidade categorial do reconhecimento. A abordagem tenta refazer o caminho inicial traçado pelos gregos, caracterizado pela negação de reconhecimento, e cristalizado na célebre antítese gregos x bárbaros. Na primeira parte do artigo será abordada a origem dessa oposição, assim como as implicações advindas desse olhar hierarquizante e excludente. O legado dos gregos é considerado o pensamento matricial da nossa civilização ocidental, porém cabe averiguar as contradições presentes na postura dos gregos em face dos estrangeiros, que se prolongam nas dramáticas experiências modernas de xenofobia.

O aporte do pensamento de Paul Ricoeur sobre a constituição do sujeito capaz coloca-nos no caminho da investigação filosófica do reconhecimento e da alteridade, a ser discutida na terceira parte. Por esse viés, é possível compreender a construção narrativa da subjetividade como

um roteiro pedagógico e hermenêutico, no qual o eu precisa ser expatriado simbolicamente no outro para dar início ao processo de reconhecimento do estrangeiro. A irrecusável mediação do outro permite Ricoeur abandonar a concepção moderna do eu como dono de si mesmo para defender o que denominou de identidade *ipse*, na qual o eu torna-se discípulo da alteridade, discípulo do texto e de seus símbolos na medida em que por meio deles descobre-se a si mesmo como um outro. A descoberta narrativa do estrangeiro, por sua vez, permite a defesa da imprescindível mediação das instituições políticas na realização da justiça, como meio necessário de fortalecimento do sujeito capaz de falar, de narrar, de agir e de ser responsável por sua estória e de seu povo.

Na quarta parte, o percurso filosófico de Paul Ricoeur em torno da condição do estrangeiro permite aprofundar a reflexão ética e pedagógica em favor de resoluções práticas contrárias aos conflitos étnicos e raciais que ainda assombram a sociedade contemporânea. Embora o filósofo francês não tenha desenvolvido uma obra sistemática sobre o estrangeiro, há um conjunto de textos representativos de sua contribuição sobre o tema, desenvolvidos ora por ocasião de congressos e jornadas, ora por sua efetiva contribuição com a *Commission Hessel sur les Étrangers* (cf. RICOEUR, 2006a).

O estrangeiro é uma figura central da alteridade. Na figura do estrangeiro, habitam também as figuras do visitante, do imigrante, do refugiado. Em relação às figuras do estrangeiro, cada um pode vivenciar tanto a experiência da hospitalidade quanto o ressentimento, o sentimento de aversão, de medo ou de ódio, que estão na origem do etnocentrismo, do racismo e da xenofobia. Contra a naturalidade e a espontaneidade do ressentimento em relação ao outro, Paul Ricoeur sugere a via longa da meditação sobre o si-mesmo como um outro, marcada pelos símbolos literários que permitem a rememoração e a ressignificação das relações humanas.

I. Fronteira do não reconhecimento: a antítese gregos x bárbaros

A Atenas do século V a.C. coincide com um intenso clima de efervescência cultural, artística e política do povo grego. Deve-se ressaltar que essas manifestações correspondem, indiscutivelmente, à consolidação da *pólis*, entendida como o novo espaço cívico democraticamente estabelecido segundo uma visão dialógica e compartilhada dos ideais coletivos. A *pólis* grega apresenta peculiaridades que a diferenciam radicalmente da moderna concepção de cidade: ela é, de acordo com Sir Ernest Barker, uma cidade-estado, ou seja, "uma comunidade autogovernada" (BARKER, 1978, p. 16), ponto de convergência da vida social e política que serve de espaço para o exercício da liberdade de expressão entre cidadãos livres. Como comunidade constituída pela união de várias famílias e tribos demarcada territorialmente, a *pólis* possui extensão limitada, o que vai favorecer o intercâmbio de opiniões

e a participação dos cidadãos nos assuntos pertinentes à coletividade (cf. BARKER, 1978, p. 16-7 e 27-37).

Convém ressaltar que os gregos desenvolvem modelos ideais de sociedade, baseados em valores compartilhados, constituindo o que os estudiosos analisam como. Esse vocábulo, traduzido para o latim como *virtus* e para o português como virtude, já impregnado de conotações moralistas, não reflete a concepção grega que carrega uma abrangência muito maior, significando o conjunto de ideais e atitudes reconhecidos por uma determinada comunidade. Configura-se o que Werner Jaeger denomina *paideia* (educação, cultura), vale dizer, “a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser” (1989, p. 10), com vistas a alcançar um patamar de universalidade e normatividade ao superar as visões particularizadas.

No entanto, o cenário da Ática do século V a. C. não se define como democrático no sentido moderno do termo. Assinalam-se situações definidas pela extrema desigualdade, sendo a *pólis* compartilhada apenas pelos cidadãos reconhecidos como aptos a participarem da esfera pública em toda sua extensão. Assiste-se, paralelamente às grandes construções da democracia nascente, uma “visão radicalmente dualista do mundo” (PESCHANSKI, 1993, p. 56), expressa pela oposição gregos x bárbaros, consolidada pelas narrativas históricas de Tucídides e Heródoto (cf. PESCHANSKI, 1993, p. 57-58).

Destaque-se, de início que essa antítese é marcada pela dissimetria entre os grupos, o que os coloca em visível desequilíbrio de forças. A superioridade grega retratada pelos grandes historiadores helênicos tem a função de dissipar as diferenças num único modelo – o grego – e, portanto de privar as outras alteridades de sua história (cf. PESCHANSKI, 1993, p. 60-61). Trata-se de um artifício de apagar os vestígios de uma narrativa, ou de demarcar as fronteiras do não reconhecimento: a dualidade instaurada é caracterizada pela relação de hostilidade e de “alteridade radical” (PESCHANSKI, 1993, p. 63). Heródoto ressalta a inteligência dos gregos em face dos bárbaros no início da sua *História*, afirmando que “diante do fato de desde os tempos mais remotos os helenos se terem distinguido sempre dos bárbaros por seu maior talento e por sua menor credulidade [...]” (1988, p. 36).

Da mesma forma procede Tucídides, agravando mais a noção de que os bárbaros são vistos como inimigos. Assim narra o episódio dos mercenários trácios, na guerra do Peloponeso, que agiram com truculência inaudita, saqueando a cidade e massacrando os habitantes, inclusive uma escola de meninos. O texto de Tucídides (2001, Livro Sétimo, 29, p. 435-436) é explícito com referência à caracterização dos bárbaros:

Consolida-se, por conseguinte uma visão discriminatória contra o povo “bárbaro”, considerado como “inimigo exterior” (cf. LORAUX, 1993, p. 80), designado igualmente por Atena nas *Eumênides*, de Ésquilo, como “inimigos estrangeiros” (v. 1145) contra os quais se deve lutar com bravura,

preservando-se os jovens valentes para a guerra externa e não para disputas intestinas, pois a deusa protetora da cidade diz claramente “[...] que não queremos ter notícia em tempo algum de pássaros lutando na mesma gaiola. [...]” (vs. 11458-1149). A imagem é bastante apropriada para expressar a concepção dualista e hierarquizante dos gregos em confronto com o inimigo de fora das fronteiras. Sedimenta-se a noção de que o estrangeiro é uma ameaça à concórdia interna da *pólis*, produto do igualitarismo dos homens livres e de espírito superior, capazes de deliberar bem acerca das coisas públicas (cf. LORAUX, 1993, p. 80).

Pode-se observar a dissimetria mencionada através da análise da distinção entre *phýsis* (natureza; processo de nascimento e crescimento; natureza de um ser; princípio originário) e *nómos* (partilha; norma ou convenção; lei escrita), decorrente da separação entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, captada com clareza pelos sofistas. Na filosofia naturalista anterior caracteriza-se por uma acentuada tendência a identificar as leis naturais com a regularidade observada na vida do homem no que diz respeito à sedimentação de normas costumeiras e de princípios norteadores de Justiça. Os sofistas irão provocar a ruptura da identificação pretendida pelos pré-socráticos e, portanto, a inevitável cisão entre as duas esferas: a natureza e a lei pertencem a domínios diferentes. A antítese *phýsis* x *nómos*, contudo, apresenta graus variáveis de aderência aos dois pólos da oposição, ou seja, alguns pensadores filiam-se à *phýsis* em detrimento da convenção ao passo que outros se postulam a supremacia do *nómos* (cf. BARKER, 1978, p. 63-64).

Já na narração dos grandes historiadores, como Tucídides, há registros da superioridade dos atenienses nas suas relações com os outros povos, sobressaindo-se a igualdade baseada na força e no poder, e a preponderância da justiça da eficácia para garantir a hegemonia de Atenas na Liga de Delos. Vale dizer, existe o predomínio da *phýsis* no seu aspecto mais primitivo, concebida como força aniquiladora do mais forte. Importa realçar que os atenienses expressam posições incongruentes com relação à concepção de Justiça e de igualdade: na *pólis* predomina o respeito ao padrão tradicional de Justiça e à distribuição equitativa de bens entre os cidadãos livres; fora da Cidade prevalece o emprego da violência pelos dominadores. Tucídides (2001, Livro Primeiro, 76, p. 44; Livro Quinto, 89, p. 347-348) narra essa contradição no episódio de Melos — que não participa da Liga nem da guerra do Peloponeso — em que os atenienses exigem a submissão da ilha, agindo com truculência em face da resistência dos mélios; os discursos abaixo transcritos revelam, com contundência, o abandono dos ideais de Justiça em face das exigências da conquista e da consolidação do império ateniense.

Neste sentido, a posição defendida por Cálicles no *Górgias*, de Platão, reflete uma das concepções mais extremas sustentadas pelos partidários da *phýsis*. Cuida-se da doutrina direito do mais forte que repele completamente

o conceito de legalidade e de igualdade. Com efeito, Cálicles considera as leis escudos protetores para os fracos que, assim, conseguem nivelar-se aos que, por natureza, lhes são superiores em força e inteligência. Por conseguinte, a desigualdade constitui a regra, não podendo as limitações legais, artificialmente impostas, frear os impulsos dos mais capazes de exercer os poderes sobre os medíocres. Cálicles é um antecessor da teoria naturalista e competitiva do *survival of the fittest*, princípio que permanece inalterável nos corações e mentes dos homens; considere-se, por exemplo, a ordem de Mr. Kurtz, personagem criado por Joseph Conrad em *Heart of darkness*: “*Exterminate all the brutes!*” (1994, p. 77), símbolo da brutal lógica do imperialismo que ainda configura vergonhosa nódoa para a humanidade.

Dois fragmentos de autoria do sofista Antifo trazem à tona trechos instrutivos acerca da separação entre a natureza e a convenção. Atribuem-se-lhe alguns tratados que versam sobre física e ética, em especial o denominado “Sobre a Verdade”, em que ele desenvolve a concepção de uma Justiça natural contraposta à lei imposta pela cidade. O sentido de natureza empregado pelo sofista apresenta duas vertentes: servem para desacreditar as leis emanadas da autoridade devido à arbitrariedade das convenções em face das imperiosas necessidades e da inexorabilidade das leis naturais; e para questionar as desigualdades estabelecidas em nome de supostas superioridades, enunciadas por quem detém o poder ou por alguns povos sobressaindo-se, por exemplo, a distinção feita entre os gregos e os “bárbaros”. Desponta o sentido humanitário do texto, indubitavelmente inédito e revolucionário na história das ideias.

Antifo enquadra-se, portanto, na corrente postulada pelos defensores da *phýsis*. Os fragmentos demonstram com clareza que as leis da Cidade são convenções arbitrariamente formuladas pelos homens. Por oposição, as leis da natureza são necessárias, ou seja, constituem o reino da verdade, da realidade (“*di’ alétheian*”), em que qualquer transgressão a suas regras causa uma reação inevitável ao usurpador: a sua punição é inexorável. São as leis naturais que devem ser respeitadas e obedecidas. Os *nómoi*, ao contrário, impõem-se pela coerção, podendo ser violados desde que se preserve a aparência da não transgressão; o castigo, nessa hipótese, não sobrevém porque as leis humanas são apenas artifícios para coordenar a vida do homem na sociedade: a ficção não imita a natureza, que representa, em última instância, a medida definidora do direito (cf. CASSIN, 1995, p. 165-71).

Convém mencionar, entretanto, que as palavras de Antifo não devem ser interpretadas como um prenúncio do igualitarismo entre os homens, mas como uma advertência de que a distinção entre gregos e bárbaros repousa sobre uma diferença cultural criada pelos homens, e não como um fato da natureza (cf. CASSIN, 1993, p. 106-107). Trata-se do repúdio a uma visão etnocêntrica, construída na base de uma suposta hierarquia de povos que se consideram superiores.

No tocante à crítica sugerida por Antífo sobre a desigualdade entre os povos, verifica-se em Hípias a mesma adesão à *phýsis*, utilizada como recurso argumentativo para comprovar a igualdade inata de todos os homens. Cuida-se de uma manifesta repulsa a qualquer tipo de discriminação com base em diferenças étnicas erroneamente estabelecidas por cada grupo social, e não por critérios verdadeiros, impostos de forma igualitária pela natureza para moldar a humanidade. Sobreleva o sentido cosmopolista de convivência humana e a visão universalista da lei natural, que supera as particularidades dos *nómoi* restritos a cada comunidade. Hípias exprime esse “princípio de igualdade e fraternidade humana” (1971, p. 157), como corretamente define Rodolfo Mondolfo, em notável passagem no *Protágoras* de Platão acerca da antítese *phýsis* x *nómos*:

[...] Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei [...], mas pela natureza [...]; porque o semelhante é por natureza [...] igual ao semelhante, ao passo que a lei [...], como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza [...]. [...] (337 d).

A fronteira do não reconhecimento, calcada na antítese gregos x bárbaros, subsiste de forma contundente nos tempos modernos nas diversas manifestações de aversão a raças, povos, grupos étnicos, além da expressão incoercível do imperialismo. Todas essas formas de negação dos direitos humanos refletem uma visão distorcida de homens que desejam provar uma pretensa superioridade e “barbarizam” outros seres humanos com o intuito de rebaixá-los a um nível de total desrespeito da sua condição humana. O problema só poderá ser resolvido por meio de um projeto ético-educacional de grandes proporções que contemple valores como a justiça e a tolerância. Cuida-se de um desafio a ser construído na cidade (*pólis*) com vistas a acolher o estrangeiro e a superar o arraigado antagonismo gregos x bárbaros, que vem deixando um lastro de ódio e de lutas sangrentas no nosso planeta.

II. Fronteira do reconhecimento: afirmação da alteridade

Para Paul Ricoeur, a constituição do juízo pressupõe o reconhecimento de um sujeito capaz, categoria extraída da dimensão ética e moral do si-mesmo (cf. RICOEUR, 1991; 1996, p. 163-180), o que torna o homem passível de imputação ético-jurídica, conforme se revela no texto “quem é o sujeito do direito?” do livro *O justo 1* (cf. RICOEUR, 2008, p. 21-31).

Ricoeur põe ênfase na pergunta “quem?”, fonte de identificação do sujeito, visando à formação de um sujeito de pleno direito. Dessa primeira interrogação, o conceito de *capacidade* adquire maior densidade, pois

pressupõe a condição de o indivíduo ser o autor de suas ações, o que o torna portador de direitos e deveres decorrentes desse “poder-fazer” (RICOEUR, 2008, p. 23), apto a agir livre e conscientemente segundo seu juízo. O realce de Ricoeur na pergunta “quem?” abre a possibilidade de o homem designar-se como autor de seus atos e de sua história. Essa marca identificadora é primordial para a estruturação do núcleo do *si* (*self*, *ipse*) e das atribuições morais e jurídicas que caracterizam o agir humano. Exige-se que o homem capaz assuma as responsabilidades por seus atos, ou seja, venha a constituir-se em sujeito responsável.

A percepção do sujeito capaz decorrente da pergunta “quem?” desloca-se para a locução verbal “eu posso”, nas seguintes modalidades: “poder dizer”, “poder fazer”, “poder narrar e narrar-se”. Existe uma complementariedade entre a pergunta “quem?” e a locução “eu posso”, porquanto o ponto nodal da indagação é a identificação do sujeito da fala, da ação e da narrativa. Busca-se, assim, a autoria desses predicados, ou seja, o homem capaz de construir as suas próprias enunciações, narrativas e, conseqüentemente, a sua identidade pessoal, o seu *si-mesmo* (*ipse*).

Ricoeur (1996, p. 164) denomina “hermenêutica da pessoa” ao itinerário percorrido pelo indivíduo no desenvolvimento da identidade pessoal e da capacidade, especificando quatro estágios, que compõem uma estrutura ternária: linguagem, ação, narrativa, vida ética, equivalentes às proposições “o homem falante, o homem que age (e acrescentarei o homem que sofre), o homem narrador e personagem de sua narrativa de vida, finalmente o homem responsável. [...]” (RICOEUR, 1996, p. 164).

Ressalte-se que o plano da pragmática do discurso desempenha um papel crucial na formação do homem capaz em razão da importância do ato ilocutório, que implica a noção de engajamento do ser falante (cf. RICOEUR, 1996, p. 170-171). Essa condição humana de colocar-se na linguagem, envolvendo-se e comprometendo-se no discurso, significa a afirmação de um sujeito capaz de dizer algo e de ser, ao mesmo tempo, reconhecido pelo ouvinte. A fala instaura a relação com o outro, a interlocução, e, em consequência, o ato de reconhecer e de ser reconhecido (cf. RICOEUR, 1996, p. 171-172; 2008, p. 26).

O conceito de justiça radica-se na direção do outro, em assumir a alteridade. Ricoeur, ao interrogar quem é o sujeito do direito, eleva a discussão para o plano do reconhecimento ético, meio de identificar o outro – apesar das particularidades e das diferenças étnicas e culturais – como pessoa digna de ser *si-mesma* e de ser outra. Das implicações linguísticas peculiares a essa abordagem utilizada, Ricoeur destaca o papel de protagonista que o sujeito capaz desempenha na narrativa de sua história.

Ínsito no reconhecimento do outro está o princípio da reciprocidade, o qual, no pensamento ricoeuriano, pressupõe não somente aplicar a regra jurídica, mas ampliar a legalidade, ou seja, estende-se também às relações pessoais, sociais e institucionais. Na hipótese de a regra não ser observada,

ocorrerá o predomínio da violência, com a conseqüente aniquilação da autoestima do outro. Em *O si-mesmo como um outro* (1991, p. 257-258) evidencia-se o efeito arrasador que o “poder-sobre”, segundo denominação de Ricoeur, provoca na mente da vítima da violência, sob as múltiplas formas em que esse mal se manifesta.

Sobressai a dimensão ética na constituição do homem capaz na proporção que a estima de si forja-se no intercâmbio com os outros. Solicitude constitui o termo privilegiado por Ricoeur (1996, p. 165) para caracterizar o movimento do si ao encontro do outro na busca da reciprocidade e do reconhecimento. A percepção do outro como meu semelhante rompe com o ciclo da violência, que cria uma clivagem profunda entre os homens, os quais, movidos pela vontade de poder absoluto, elaboram critérios de diferenciação calcados em falsas crenças e na ânsia de rebaixar os outros.

A estima de si conjugada com a solicitude serão complementadas com o conceito de instituições justas. Nesse sentido, Ricoeur amplia o percurso inicial para abarcar nessa etapa de formação do homem capaz o horizonte do viver em instituições inequivocamente justas na medida, em que “o outro é aquele que está face a face, só que sem rosto, o *cada um* de uma distribuição justa. [...]” (1996, p. 166, grifos do autor), detentores também de direitos e deveres, convivendo na comunidade heterogênea de pessoas que se associam não apenas pela amizade. Nessa dimensão política, Ricoeur reafirma a necessidade de reconhecimento no convívio plural com os outros. Considera a justiça como o valor que deve prevalecer no espaço público, sublinhando que na fórmula “cada qual” está implícita a ideia do sujeito digno de respeito, apto a deliberar e a ser estimado no processo de distribuição da justiça (cf. RICOEUR, 2008, p. 29-30).

Em consonância com as exigências da justiça e das ordens do reconhecimento de que fala Ricoeur, convém recordar a admoestação de Hannah Arendt no que tange à negação dos direitos fundamentais, elaborada no livro *Origens do totalitarismo*. De fato, suas análises sobre os regimes totalitários e as formas de exclusão do homem ao “direito de ter direitos” (ARENDR, 1990, p. 330) não refletem apenas tragédias episódicas e genocídios monstruosos. Servem de sinal de alerta para qualquer grave violação dos direitos do homem. Ou seja, mostram o desenho sombrio do aniquilamento da condição humana, cujo potencial destrutivo encontra-se enraizado nas formas de exclusão, como a efetuada contra o estrangeiro, o “bárbaro” ameaçador. A advertência de Hannah Arendt é a memória viva pela luta da dignidade do ser humano (1990, p. 330-331).

Uma comunidade que autoriza atos de humilhação a seus membros, ou que se abstém de punir os agentes por suas atrocidades, contribui para o estiolamento de suas instituições e promove a perda da humanidade de seus membros e dos membros de outras comunidades. Fortalece uma legião de sub-humanos, de cidadãos de segunda classe, excluídos dos direitos mais elementares. Cuida-se, sem dúvida, de um debate sobre a justiça e os

direitos do homem, em que o estrangeiro deve fazer parte desta pauta na luta pelo reconhecimento da sua condição de sujeito capaz, digno de ser estimado e acolhido em sua própria condição de estrangeiro.

III. O reconhecimento do estrangeiro

A partir das análises anteriores, é possível prolongar a reflexão de Ricoeur na forma de um percurso de reconhecimento do estrangeiro, que assume como base o itinerário em três etapas proposto na conferência *Étranger, moi-même*. A primeira etapa considera a certeza de ser si-mesmo numa suposta ignorância do estrangeiro ainda não reconhecido. A segunda etapa chama atenção para a incerteza de ser si-mesmo, para a estraneidade do si-mesmo, ou melhor, para a descoberta do si-mesmo como estrangeiro. Essa segunda etapa pressupõe que não se pode reconhecer o estrangeiro em sua alteridade sem reconhecer-se a si mesmo como estrangeiro. Enfim, a terceira etapa redescobre o dever e o direito de hospitalidade através da recondução do problema do estrangeiro à linguagem, na forma da tradução e da recordação simbólica das heranças culturais que conservam a sabedoria prática e prudencial da hospitalidade.

Quanto à primeira etapa, o ponto de partida do itinerário ricoeuriano é o seguro sentimento de ser si mesmo que é acompanhado pelo sentimento estável de pertença a uma comunidade, a uma nação, a um Estado. Esse ponto de partida pressupõe a questão “quem sou?”, ou melhor, “a que pertencço?”. Afinal, se não sabemos quem somos tampouco sabemos a que pertencemos, de qual comunidade somos membros.

A segurança de ser si mesmo, de pertencer ou ser membro de uma comunidade, nação ou Estado só parece ser questionada por um membro de uma comunidade quando interpelado pelo outro enquanto estrangeiro. Ricoeur observa que a noção ou sentimento de pertença à comunidade, à nação e ao Estado é forte o suficiente para que se defina negativamente o estrangeiro como o que não é membro de, o que não pertence ou o que se considera como não pertencente ao círculo de identidade, à esfera da qual o si-mesmo já faz parte.

Esse sentimento de pertença, que Ricoeur quer abalar pela lembrança simbólica do si-mesmo como estrangeiro, tem suas raízes políticas no princípio jurídico da soberania, que articula o direito nacional sobre o direito internacional. E, sobretudo, permite ao Estado definir discricionariamente as regras de pertença à sua comunidade, delimitando o círculo de seus próprios membros e instituindo a oposição binária entre o nacional e o estrangeiro. Em síntese, a nacionalidade nada mais é do que um bem que o Estado atribui soberanamente e unilateralmente de acordo com seus próprios princípios e regras, ou seja, a nacionalidade é um bem já possuído ou que só pode ser possuído a critério exclusivo do Estado.

Paul Ricoeur infere três corolários ou aplicações do princípio da soberania política no plano jurídico. O primeiro corolário sustenta que há uma

ligação imediata entre um Estado, seu território e sua população. Assim, em sua própria constituição, o Estado delimita seu território, seu espaço de jurisdição e suas fronteiras físicas, jurídicas e políticas que tornam a nação um país, uma entidade limitada. O segundo corolário diz respeito ao vínculo entre nacionalidade e cidadania, entendida como a capacidade de participar do poder político, em particular pela eleição que confere a cada cidadão um “átomo de soberania”. Enfim, o terceiro corolário exprime-se na carteira de identidade, ou melhor, no fato de que a pertença ao Estado e à nacionalidade constituem uma parte da própria identidade pessoal.

De acordo com Ricoeur, os três corolários manifestam a regra de exclusão que lhes corresponde na definição do estrangeiro. O primeiro corolário compreende o estrangeiro como o que está fora do espaço nacional, de suas fronteiras, enquanto o segundo corolário o define como o incapaz politicamente e o terceiro como o que não pertence à identidade pessoal dos que habitam a mesma nação, o mesmo Estado. Em nova síntese, observa Ricoeur que pertence tão fortemente à estrutura do Estado o binário nacional-estrangeiro que os direitos do estrangeiro ao reconhecimento e à hospitalidade são definidos via de regra nos termos estreitos das fronteiras jurídicas e políticas, que são aparentemente intransponíveis.

Entretanto, o itinerário de Ricoeur avança no sentido de procurar desestabilizar a identidade e a certeza de ser si-mesmo, que supõe em última instância o questionamento da ideia do mesmo e do diferente, do idêntico e do diverso, base da estrutura nacional-estrangeiro sobre a qual se sustentam as relações jurídicas e políticas do Estado.

Para Ricoeur, o que torna possível a desestabilização do si-mesmo é a memória simbólica ou real do si-mesmo já ter sido estrangeiro. Ou seja, pela rememoração da ausência final de raízes últimas à base da existência humana, pode-se justificar a parcialidade e a insuficiência das definições anteriores de estrangeiro, oriundas de regras jurídicas e políticas excludentes. Esse percurso de rememoração simbólica ou real é a pedra de toque da reflexão do si-mesmo como estrangeiro, já que, por meio dela, Ricoeur procura justificar a irrecusável hospitalidade decorrente do reconhecimento do si-mesmo como outro.

A descoberta da própria condição de ser estrangeiro supõe que ninguém pode fornecer a si mesmo a razão última da noção e do sentimento de pertença a essa ou aquela comunidade, nação ou Estado. Para sustentar esse passo de sua argumentação, Ricoeur observa que há ao menos três fontes de fragilidade na condição de pertença do si-mesmo à comunidade, à nação ou ao Estado. A primeira fonte reside na dificuldade em assegurar a consistência do si através do tempo. A segunda consiste no sonho impossível de enclausurar o si-mesmo ao ser-mesmo, ou seja, de alcançar a identidade entre a identidade *ipse* e a identidade *idem*. Enfim, a terceira fonte de fragilidade da condição de pertença é a violência que está na base de toda identidade cultural e coletiva, ou seja, a violência que pretende justificar a

origem das comunidades, nações e Estados pela exclusão do que a eles não pertence, do que lhes é alheio, diferente, diverso ou simplesmente outro, estrangeiro.

A face frágil da identidade comunitária do si-mesmo torna-se ainda mais evidente quando as três fontes da fragilidade são postas em confrontação com o outro e com as figuras da alteridade. Como ressalta Ricoeur em *Fragile identite: respect de l'autre et identite culturelle*, o outro enquanto outro pode ser (res)sentido e visto como uma ameaça à identidade coletiva e pessoal em razão das diferenças constitutivas da alteridade mal tolerada, origem de toda rejeição e exclusão do estrangeiro. O outro, quando não reconhecido e estimado em sua alteridade, torna-se uma ameaça para a identidade pessoal e coletiva do si-mesmo.

Na base de toda identidade pessoal e coletiva, parece habitar o fenômeno da xenofobia como algo natural e espontâneo. Com efeito, explica Ricoeur, as paixões identitárias estão tão profundamente enraizadas em nós, em nossas memórias pessoais e coletivas, que nenhum povo as escapa totalmente. Ao invés de sugerir a necessária repreensão ou negação desses sentimentos identitários na ordem pessoal ou coletiva, Ricoeur propõe reconduzi-los à luz da linguagem na busca da sabedoria prática.

Essa recondução à linguagem é uma aposta no discipulado do texto, ou melhor, no discipulado dos símbolos e heranças culturais na formação narrativa do sujeito ético e politicamente comprometido com o reconhecimento do outro pelo reconhecimento de sua própria estraneidade. Com efeito, o primeiro modelo pedagógico da hospitalidade ocorre sob a forma da tradução, em que a descoberta de que nossa língua é somente uma dentre muitas outras é acompanhada pelo reconhecimento da abertura à língua estrangeira. O segundo e mais denso exemplo de hospitalidade para Ricoeur encontra-se na recordação simbólica dos textos bíblicos.

Dentre os símbolos escolhidos pelo filósofo francês, duas referências bíblicas marcam sua reflexão sobre o reconhecimento do estrangeiro. A primeira permite a recordação simbólica do exílio, do tempo do cativo através do texto do Levítico, que articula o amor do próximo entre a exortação à hospitalidade e a lembrança de ter sido estrangeiro: "O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito" (Lev 19, 34). A segunda apoia-se na pequena escatologia do texto de Mateus (25, 35): "Era estrangeiro e me recolhestes."

Ricoeur aposta na possibilidade de reinventarmos a hospitalidade em favor da lembrança fictícia ou real de termos sido estrangeiros. Com efeito, somente a memória simbólica ou real de já ter sido estrangeiro pode promover novos caminhos de hospitalidade, marcados pelo sentido profundo do levítico, que invoca o amor do outro como a si mesmo. Daqui emerge a compreensão da hospitalidade como partilha do "em casa", ou seja, "do pôr-se em comum do ato e da arte de habitar" (RICOEUR, 1997).

Em *Étranger, moi-même*, Ricoeur recorda que o direito recíproco à hospitalidade, reconhecido somente entre os gregos, foi violado por Paris, dando início à guerra de Tróia. Ademais, somente na modernidade, por uma combinação das heranças culturais gregas, hebraicas e cristãs, o ocidente concebeu um sentido positivo à hospitalidade que culminou na ideia kantiana de que ao dever de hospitalidade corresponde o direito à hospitalidade já que todos os homens tem o direito efetivo e fundamental à Terra na qual coabitam.

O problema crucial, segundo Ricoeur, é que nós ainda não sabemos como conciliar as exigências éticas do direito efetivo à hospitalidade com a estrutura binária nacional-estrangeiro, que marca as nossas estruturas jurídicas e políticas. Afinal, somos constantemente levados aos extremos que opõem o ser membro de ao não ser membro de, o idêntico ao diferente, o eu ao outro. A noção preciosa do semelhante parece mediar entre os extremos e exigir respostas inovadoras na gestão das singulares relações humanas. Tais respostas práticas supõem o que os gregos chamavam de *phrónimos*, traduzido pelos medievais como “homem prudente”, já que estamos sempre em face de situações singulares nas quais “é preciso fazer prevalecer justamente a força da similitude entre a dupla tentação da identidade e da diferença” (RICOEUR, 1997).

A educação do *phrónimos*, aliás, é essencial para a própria gestão das escolas que são espaços privilegiados para a experiência do habitar em e com os outros em instituições justas, capazes de tratar semelhantemente as pessoas semelhantes. Diante da necessidade da educação do *phrónimos*, os preceitos de sabedoria prática, conservados nos símbolos textuais das tradições religiosas, permitem revisitar o sentido profundo do “habitar a mesma terra”, sem o qual não é possível “saudar com aprovação a dignidade do outro”, do “outro reconhecido como meu semelhante” (RICOEUR, 1997).

A sabedoria prática conservada pelas tradições religiosas não oferece respostas definitivas para os dilemas jurídicos e políticos que envolvem a condição do estrangeiro. Entretanto, para que cada um possa buscar respostas pessoais, sociais e políticas, que sejam ao mesmo tempo respostas dignas da humanidade do estrangeiro, é preciso apostar na riqueza semântica e pedagógica dos símbolos textuais. Afinal, passar das tradições textuais e de sua recordação simbólica às ações efetivas de reconhecimento é confiar na abertura da linguagem textual como fonte de inspiração para a transposição das fronteiras que impedem o si de se reconhecer como outro e de reconhecer o outro como a si mesmo.

IV. Considerações finais

As fronteiras do reconhecimento sinalizam que a travessia rumo a um programa fundamentalmente educacional e comprometido com a dignidade do outro chega a seu termo no momento em que o si-mesmo reconhece-se como estrangeiro e reconhece o estrangeiro como a si-mesmo. Esse

reconhecimento estaria na base das ações do *phrónimos*, do sujeito capaz de ser recíproco na generosidade face ao outro seu semelhante porque foi educado para habitar em e com os outros em instituições justas.

Percorreu-se assim um caminho marcado pela dissimetria inicial, manifesta pelo antagonismo gregos x bárbaros, para alcançar um patamar de reconhecimento mútuo, lugar privilegiado para o diálogo profícuo com o outro, misteriosamente estranho e, ao mesmo tempo, semelhante ao si. O percurso é tortuoso, pois implica repensar o nosso imaginário cultural, habitado por bestas ameaçadoras, por seres distantes do nosso convívio, por um mundo novo tão fascinante quanto longínquo das nossas crenças mais caras sobre nós mesmos e sobre os outros.

O retorno ao conflito grego, revisto na segunda parte do desenvolvimento, mostra-se instrutivo na medida em que podemos detectar as origens do não reconhecimento da alteridade e procurar refazer o caminho que conduz ao equilíbrio reflexivo do homem prudente, do *phrónimos*, face à condição do estrangeiro. A educação do *phrónimos* pressupõe o percurso do reconhecimento, a irrecusável mediação do outro na constituição do si-mesmo.

Como exposto na terceira parte desse estudo, o itinerário ricoeuriano leva-nos a percorrer os estratos configuradores do homem capaz como pressupostos do sujeito capaz de ser com e para os outros em instituições justas. Instaura-se assim a fenomenologia hermenêutica da pessoa concebida à luz da alteridade, entendida agora como componente intrínseco da identidade narrativa do próprio si-mesmo (*ipse*). Ao indagar quem é o sujeito do direito, Ricoeur está elevando a discussão jurídica e política para o nível do reconhecimento ético, hábil em identificar o estrangeiro como pessoa a ser plenamente reconhecida na sua humanidade.

Por seu turno, o retorno aos textos sapienciais, revisto na última parte, revela-se como portador das próprias esperanças do filósofo francês na educação narrativa e ética do *phrónimos*. Com efeito, a educação de um sujeito capaz de reconhecimento é a educação daquele que aprende pela riqueza e abertura semântica da linguagem estrangeira ao estrangeiro. Nas fronteiras da filosofia, habita uma linguagem estrangeira: a dos símbolos bíblicos. Por meio deles, é possível fazer memória tanto da condição do estrangeiro quanto da estraneidade do si-mesmo. Por meio deles, é possível vislumbrar um outro modo de habitar com e para os outros em instituições justas.

Trata-se, portanto, de um novo programa educacional, capaz de nos despertar do olhar unilateral em direção ao outro, que se assemelha a nós, e atravessar as fronteiras tenebrosas do não reconhecimento, do ódio, da discriminação, da intolerância. Significa, sobretudo, um projeto de educação no sentido da formação de pessoas aptas a enxergarem o outro, o estrangeiro, como um sujeito capaz, digno de ser estimado e respeitado.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BARKER, Sir Ernest. **Teoria política grega: Platão e seus predecessores**. 2 ed. Tradução Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978. (Coleção Pensamento Político, 2).
- CASSIN, Barbara. "Barbarizar" e "cidadanizar" ou não se escapa de Antifonte (O sobre *A Verdade*, tradução e comentário). In: CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS).
- _____. **L'effet sophistique**. Paris: Gallimard, 1995. (NRF Essais).
- CONRAD, Joseph, **Heart of Darkness**. London: Penguin Popular Classics, 1994.
- DANIEL, Jean ; RICOEUR, Paul. **L'étrangeté de l'étranger**. Disponível em: http://br.groups.yahoo.com/group/niem_rj/message/1778 . Acesso em: 24 de jan. de 2012.
- ÉSQUILO. **Oréstia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênidas**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- HERÓDOTOS. **História**. 2 ed. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 2. ed. Tradução Artur M. Parreira; adaptação do texto para edição brasileira Mônica Stahel M. da Silva; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo – [Brasília]: Martins Fontes – Editora Universidade de Brasília, 1989.
- LORAUX, Nicole. A cidade grega pensa o um e o dois. In: CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS).
- MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana**. 3. ed. Tradução Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou – Editora Universidade de São Paulo, 1971.
- PESCHANSKI, Catherine. Os bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides, Xenofonte). In: **Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (coleção TRANS).
- PLATÃO. **Górgias ou A Oratória**. 3 ed. Tradução, apresentação e notas Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. Protágoras (Ou: Os Sofistas. Gênero demonstrativo). In: _____. **Diálogos de**

Platão: Protágoras – Górgias – O banquete – Fedão. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, p. 43-108, 1980, v. III – IV. (Coleção Amazônica/Série Farias Brito).

RICOEUR, Paul. La condition d'étranger. **Esprit: la pensée Ricoeur**, p. 264-275, mar./abr. 2006a. Disponível em: <http://www.fondsriceur.fr/doc/LA20CONDITION20DE20LETRANGER1.PDF>. Acesso em: 22 de jan. de 2012.

_____. **Leituras 1:** em torno ao político. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 190.

_____. **Leituras 2:** a região dos filósofos. Tradução Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário; revisão Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O justo 1:** a justiça como regra moral e como instituição. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O si-mesmo como um outro.** Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. **Percurso do reconhecimento.** Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006b.

_____. **Étranger, moi-même.** Semaines Sociales de France, 1997. Disponível em: http://www.ssf-fr.org/56_p_19055/etranger-moi-meme.html. Acesso em: 19 de jan. de 2012.

_____. **Fragile identité:** respect de l'autre et identité culturelle. Praga, 2000. Disponível em: <http://www.fondsriceur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>. Acesso em: 22 de jan. de 2012.

_____. **Histoire et Vérité.** Paris : Éditions du Seuil, 1955, p. 269.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso.** 4 ed. Tradução do grego Mário da Gama Kury; prefácio Helio Jaguaribe. Brasília – São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais – Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2).