

[TRADUÇÃO]

PAUL RICOEUR

A LUTA POR RECONHECIMENTO E A ECONOMIA DO DOM¹

Tradução do original francês por

CLÁUDIO REICHERT DO NASCIMENTO e NOELI DUTRA ROSSATTO

O título dessa conferência, *A luta por reconhecimento e a economia do dom*, parece unir a água e o fogo, a palavra “luta” e a palavra “dom”, mas o que está em jogo é a palavra “reconhecimento”, o reconhecimento mútuo. Esse trabalho faz parte de uma tentativa mais ampla de dar ao conceito de “reconhecimento” uma dignidade filosófica que ele não tem, comparado à palavra “conhecimento”. Há teorias do conhecimento, tratados do conhecimento, mas, pelo que sei, não existem grandes livros que possuem o título *Do reconhecimento*. Não estou seguro do que possamos escrever e então apresento apenas os fragmentos. É o fragmento final dessa pesquisa que apresento aqui.

O conceito de reconhecimento entrou na filosofia graças essencialmente ao filósofo alemão Hegel, quase no início de sua obra filosófica de Iena, entre 1802 e 1806. O tema do reconhecimento não é desconhecido do público de língua francesa, graças ao trabalho de Kojève sobre o grande livro de Hegel que acompanha esse período de preparação, *Fenomenologia do Espírito*. O núcleo dessa obra é, precisamente, a luta por reconhecimento, mas em torno de um tema que me parece um pouco redutor, a luta do senhor e do escravo; e que, com efeito, nesse livro, apenas pode chegar a seu termo em um afastamento numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento. A saída para a luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do espírito* é, então, o estoicismo, em que o senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos “nós pensamos”. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes. O estoicismo produz então o ceticismo.

Tenho acompanhado os trabalhos de outra geração de pesquisadores, os quais se remetem antes que a essa obra muito bem acabada, admirável, *Fenomenologia do espírito*, ao período de Iena, em que as obras fragmentárias inacabadas colocam em discussão a ideia da luta por reconhecimento, mas com um horizonte muito mais promissor de desenvolvimentos

posteriores que essa espécie de conclusão que eu indicava a propósito do estoicismo e do ceticismo. Nesses escritos, e, sobretudo, em sua reatualização na Alemanha, principalmente em torno dos jovens pesquisadores, e também em *Lovain-la-neuve* em torno a Taminioux, a ideia geralmente exposta é a seguinte: se nós permanecemos somente no horizonte da luta por reconhecimento, criaremos uma demanda insaciável, um tipo de nova consciência infeliz, uma reivindicação sem fim. É por isso que perguntei se nós não tínhamos de encontrar em nossa experiência cotidiana, a experiência de sermos reconhecidos, de sermos efetivamente reconhecidos, uma mudança a que é precisamente a troca do dom. É, então, isso uma tentativa que desconheço o sucesso, mas da qual estou certo que ela é fecunda, para completar e, ao final, corrigir a ideia violenta da luta pela ideia não violenta do dom. Eis então a linha geral de minha apresentação.

Para dizer algumas palavras sobre a obra de Hegel em Iena, quero apontar qual é o adversário permanente que a filosofia política tentou combater e eliminar: trata-se do Hobbes do *Leviatã*. Pode-se dizer que toda a tradição do direito natural, de Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz, e até Fichte, tendem a refutar Hobbes. A ideia de Hobbes é conhecida por todos ao menos sumariamente, é que no estado que ele chama de natureza – é uma espécie de fábula de origem, e que, aliás, é perfeitamente reconstruída por uma descrição empírica do estado de coisas – os homens são apenas conduzidos pelo medo da morte violenta pela mão do outro. As paixões que reinam sobre esse medo são a competição, a desconfiança, «*defidence*» e a glória. No fundo, é em torno da ideia de desconfiança que vamos nos orientar, visto que o reconhecimento que vamos ver é a réplica dessa desconfiança para sair do estado de natureza assim apresentado por Hobbes. A solução é um contrato, mas um contrato entre os homens vinculados pelo medo e que se submetem a um soberano, o qual não toma parte do contrato, nem participa como contratante deste contrato. De sorte que um artífice, o Estado, é representado pelo grande animal que é posto em questão no livro de Jó: o Leviatã, que é de algum modo a grande besta. O problema que foi colocado a Hobbes e a todos seus sucessores é o de saber se haveria um fundamento moral distinto do medo, um fundamento moral que se pode dizer que dá a dimensão humana, humanista à altura do projeto político. É nesta direção que o jovem Hegel se situa. Mas tem atrás dele suportes consideráveis, os anti-hobbesianos que ousou dizer, isto é, a tradição, muito mal definida, é preciso salientar, do direito natural, com a ideia de que há uma marca moral originária no homem, que encontramos em Grotius como a «qualidade moral da pessoa» – é uma expressão de

Grotius: «*qualitas, moralis personae*» – em vista do que se pode legitimamente possuir, fazer e agir; é essa a primeira etapa. A segunda é compreendida por Kant, com sua ideia de autonomia, isto é, no sentido próprio da palavra que o si e a norma formam um lugar absolutamente primitivo. Um imperativo categórico vem depois e não há o problema derivado do medo: é uma fundação primordial da moralidade; mas o problema é extrair uma filosofia política do princípio de autonomia, e é nesse estágio que intervém a última etapa, o grande filósofo, talvez, o mais difícil de ler de toda a filosofia alemã, Fichte. Ele é o primeiro a ligar a ideia de reflexão sobre si a uma ideia de orientação para o Outro. Essa determinação recíproca da consciência de si e da intersubjetividade, é obra de Fichte, e nesse sentido, nesse período ao menos, Hegel é um Fichte. Acrescentaria a essas motivações uma admiração sem limites pela Cidade grega e a ideia de reencontrar a bela Cidade nas condições da modernidade: é então esse o caminho apontado por Hegel. As duas obras, ou para ser mais preciso os dois fragmentos sobre os quais eu vou me apoiar, e aos quais farei uma brevíssima apresentação, são o *Sistema da vida ética*, de 1802, e a *Filosofia real*, filosofia da vida real, dos anos 1804–1806. Vamos empregar em francês «vida ética» (*vie éthique*) para traduzir a palavra alemã de grande força que é o termo «*Sitten*»: os costumes. Isto é, ao invés de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra «*ethos*», os costumes. Então como não se podia empregar a palavra «*moeurs*» em francês como o alemão emprega «*Sitten*», traduziu-se por ética. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais. Sobre esse projeto se enxerta um método que consiste em fazer aparecer a negatividade – ou seja, tudo isso que, de um modo ou de outro, nega – como motor dinâmico que faz avançar as ideias e as práticas. A saída da vida natural de ser simplesmente aí, «*da sein*» como se diz em alemão, se faz pela negação que possa sempre ir mais longe. O projeto hegeliano – que na realidade não mudará até o cumprimento mais convincente da obra hegeliana nesta ordem prática, a saber, *Princípios da filosofia do direito* – consiste em um percurso de níveis e instituições em que, pela multiplicação das negações, se constrói pouco a pouco uma ordem humana. Então, a origem da política é a saída do medo por essa pulsão espiritual que, sob o vazio da negatividade viva e vivente, produz as instituições cada vez mais ricas que, na última grande obra *Princípios da filosofia do direito*, se organizaram em torno da família, da sociedade civil, e culminarão na sociedade política na qual os hegelianos tentam reencontrar a equivalência da bela

Cidade grega, mas a partir da individualidade nascida na Renascença, no período das Luzes e através da filosofia kantiana e fichteano. Quanto à segunda obra, *Filosofia real*, o termo «real» indica que se trata de dizer como o espírito, o *Geist*, entra na História, entra na realidade histórica; como a liberdade, que é inicialmente uma ideia abstrata, torna-se histórica. Então, é através de toda uma história de conquistas práticas, pragmáticas e institucionais do homem que se constrói esse destino – político finalmente, político em sentido amplo – de viver em conjunto de acordo com as leis e instituições. Hegel percorre três modelos de reconhecimento: o primeiro, sob a égide do amor (o que já era uma grande expressão hegeliana), a afetividade sob a mesma forma da sexualidade e do erotismo que da amizade e do respeito mútuo: a palavra amor é um termo que define todas as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente. Um segundo nível, jurídico, é aquele do direito em que reinam geralmente as relações contratuais – mas as relações contratuais para Hegel são sempre relações da frágil qualidade humana, porque na relação de contrato, principalmente em torno da propriedade, separa-se de preferência mais do que se une o «isto é para mim» do «isso é para ti». E a separação do meu e o teu não é um ato de reconhecimento, pode-se dizer de uma certa maneira que permanece um elemento de desconfiança na relação contratual. Creio que é muito importante falar a respeito da permanência do anti-contratualismo em toda a obra de Hegel: o contrato é uma relação abstrata e que é, aliás, sancionada por ele mesmo, isto é, ele produz a infração. Hegel exalta um pouco esse conceito de infração por relação ao de crime. E o mais surpreendente na leitura desses dois ensaios é, não diria uma apologia do crime, mas uma tentativa para compreender como o crime contribui à progressão da relação humana sacudindo a relação simplesmente jurídica que é de certa maneira a denúncia da pobreza espiritual. Permito-me dizer *en passant* que quando em uma sociedade acontece efetivamente a destruição de todas as relações humanas verdadeiramente ligadas à sociedade civil, à sociedade política, caímos simplesmente nas relações do direito, e é a criminalidade que de alguma maneira revela a desumanidade profunda das relações que apenas seriam as relações jurídicas. Acima dessa relação simplesmente abstrata, puramente jurídica, contratual, denunciada pela criminalidade, há a procura de um lugar comunitário que para Hegel é o Estado (é o terceiro nível). É uma questão de grande controvérsia saber se a descrição e a construção do Estado hegeliano não estão ainda carregadas de desconfiança mútua. Gostaria de dizer algumas palavras sobre a tentativa contemporânea de re-apropriação e de reatualização da filosofia do jovem Hegel, reconstruindo, procurando quais seriam os equivalentes concretos, na

nossa experiência, da negação hegeliana. É em seu livro *A luta por reconhecimento* que se encontra a ideia chave que agora reapresentei, a saber, que é pelas experiências negativas do desprezo, «*Missachtung*», que descobrimos nosso próprio desejo de reconhecimento. Nosso desejo de reconhecimento nasceu da insatisfação [*dis-satisfaction*] ou da situação de desprezo. É toda uma fenomenologia do desprezo que guia a reconstrução da herança do jovem Hegel, por Axel Honneth. Ele apresenta os três níveis percorridos por Hegel em sua obra. Estou muito interessado, sobretudo, pelo primeiro e o último desses níveis, porque sobre o jogo ético somos agora alimentados abundantemente pelos comentários e reinterpretações. Mas a esfera jurídica não ocupa tanto espaço: ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento. Esse par formado pela ideia de desprezo e pela ideia de reconhecimento parece-me ser a conquista principal dessa reatualização. Vejamos alguns exemplos: o primeiro modelo – visto que Honneth apresenta-nos em suma três modelos de reconhecimento, o nível dos afetos (das emoções como se dizia no século XVIII), o nível jurídico e o nível político – o primeiro modelo, então, abrange a gama das relações eróticas, familiares, de amizade, isto é (cito Honneth), implicam os laços afetivos possíveis entre um número restrito de pessoas. O pré-jurídico merece ser percorrido em todas suas dimensões pela riqueza extraordinária dos sentimentos negativos que ele comporta. Hoje temos certamente os ecos muito ricos desses componentes negativos da afetividade primeira na psicanálise, que certamente Hegel não tinha o menor conhecimento. Honneth interessa-se, sobretudo, pela psicanálise pós-freudiana de todos os sentimentos de abandono, de adversidade, do desprezo da primeira infância, que precedem a entrada no complexo de Édipo e que parecem ser os possíveis comentários da negatividade: a criança busca, no desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento. Esta aquisição da capacidade de isolamento a partir do abandono e da ameaça do abandono constituiria, para Honneth, o melhor equivalente contemporâneo, moderno, da análise hegeliana.

Dou um salto à outra extremidade do reconhecimento conflituoso. Pode-se dizer que todo o empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de

luta. O que está em questão é o para além do reconhecimento jurídico que o autor assim caracteriza. Não nos podemos compreender como portadores de direitos se não temos ao mesmo tempo o conhecimento das obrigações normativas, as quais nós temos com respeito ao outro. Apenas somos nós mesmos com a condição de manter com os outros as relações de construção mútua, como na infância a capacidade de ser único para escapar das ameaças do abandono. Aqui é o desprezo social que é a nova forma negativa. Poder-se-ia dizer que as mazelas da nossa sociedade, as quais Hegel perfeitamente antecipou na sua análise da sociedade civil, resultam disso que a sociedade civil, marcada essencialmente pela industrialização, pelo domínio disso que ele já conhecia na época das relações industriais, produz ao mesmo tempo a pobreza. Há um vínculo estranho entre a produção de riquezas e a produção de desigualdades – mas vivemos cruelmente disso, não é mesmo. Poder-se-ia dizer que a contradição é a fonte de desconhecimento, negação de reconhecimento, é na nossa sociedade a contradição profunda que existe entre uma atribuição igual de direitos (a princípio somos iguais como cidadãos e possuidores de direitos) e a desigualdade da distribuição de bens: isto é, não sabemos produzir as sociedades econômica e socialmente igualitárias ao passo que a fundação jurídica de nossas sociedades é o igual direito ao acesso de todas as fontes do reconhecimento jurídico. Esse é o conflito entre a atribuição de direitos e a distribuição de bens que é algum tipo de limite insuperável de nossas sociedades contemporâneas e democráticas. Aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens. No livro de Honneth, um capítulo inteiro é dedicado às figuras contemporâneas da negação do reconhecimento, com os sentimentos como a vergonha, a cólera, a indignação, a revolta etc. As formas de reconhecimento revelam a estima social concernente ao nó mais dissimulado entre a universalização ligada à conquista do jurídico e a personalização pela divisão do trabalho. É esse nó dissimulado que é fonte de desprezo e da negação da consideração social, onde a falta de consideração pública e o sentimento íntimo de alcance à integridade andam juntas. É sobre essa fronteira indefinida da falta de reconhecimento social pela multiplicação das desigualdades nas sociedades de direitos iguais que eu coloco a questão a fim de saber se a ideia de luta é, então, a ideia última. A releitura dos textos de Hegel em Iena e a reinterpretação contemporânea deles conduziram-me a um momento de perplexidade que resumo do seguinte modo: o «ser reconhecido» da luta pelo reconhecimento não é o tema de uma busca

indefinida, criando a figura da «insatisfação infinita»? É uma expressão hegeliana, que isso esteja sob os traços negativos de uma negação insaciável ou positivos de uma reivindicação sem limites, então uma espécie de infelicidade da consciência como produto da civilização. Para afastar essa insatisfação da consciência infeliz moderna e o perigo dos desvios que disso decorrem, propus-me colocar lado a lado as motivações de uma luta interminável, no sentido em que Freud fala de uma análise interminável, com as experiências, sem dúvida, raras, embora preciosas, das realizações felizes do reconhecimento. Essas são as formas não violentas do reconhecimento que gostaria de confrontar a uma forma conflituosa do reconhecimento, que é a grande herança hegeliana. É por essa razão que reabro a questão do dom em um momento que se pode dizer inesperado de minha análise, e estou bem consciente do hiato que crio em meu próprio discurso ao passar da ideia de luta à ideia de dom.

A grande obra publicada por Marcel Mauss se chama *Ensaio sobre o dom*, subtitulada *Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas*. Marcel Mauss fala das sociedades «arcaicas», não no sentido bárbaro do tema, mas querendo dizer que elas não entraram no movimento geral da civilização – uma sociedade polinésia ou da América. Isto é importante porque meu problema será saber se o dom permanece um fenômeno arcaico e se nós podemos retomar os equivalentes modernos disso que Marcel Mauss muito bem descreveu como «economia do dom». Mas para Mauss trata-se de uma economia, quer dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial. A releitura que é feita hoje de Marcel Mauss é apresentada no livro de Marcel Hénaff, intitulado (vou explicar mais tarde o porquê desse título) *O preço da verdade. O dom, o dinheiro, a filosofia*, que traz no subtítulo *O dom*. É uma tentativa de re-interpretação da dialética da troca do dom para sair de seu arcaísmo e restituir-lhe um futuro. Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma «forma primitiva», mas que estava situada num outro plano. É sobre o caráter cerimonial da troca que quero insistir: a cerimônia da troca não é feita na cotidianidade ordinária das trocas comerciais, bem conhecidas dessas populações, sob a forma da troca ou mesmo de compra e venda, tomando alguma coisa como moeda. Hénaff destaca que o dom, a coisa dada na troca, não é sempre uma moeda. Se não é uma moeda de troca, mas é outra coisa, o que é então? Retomamos a análise de Mauss no ponto em que a deixamos – sobre um enigma, o enigma do dom: o dom demanda o contra-dom, e o grande problema de Marcel Mauss não é tão somente «por que é necessário

dar?», mas «por que é preciso restituir?». Então a retribuição do dom é o grande enigma para Marcel Mauss. A solução que ele dava era assumir a explicação fornecida pelas próprias populações. É, aliás, o que Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco*, e no restante de sua obra, criticou: o sociólogo ou o antropólogo assume aqui as crenças daquilo que observa. Ora o que essas crenças expressam? Que há na coisa trocada uma força mágica, que deve circular e retornar a sua origem. Dar em troca é fazer retornar ao doador a força contida no dom. A interpretação que nos propõe Marcel Hénaff (e que levo em consideração) é que não se trata de uma força mágica, que estaria no dom, que conteria o retorno, mas o caráter de substituto e de garantia. A coisa dada, seja qual ela for – as pérolas ou as trocas matrimoniais, não importa qual possa ser o presente, o dom, o regalo – nada disso substitui o reconhecimento tácito. É o doador que se dá a si mesmo em troca no que foi dado e ao mesmo tempo o que foi dado é a garantia de restituição. O funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebedor, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom. É essa ideia de uma relação de reconhecimento simbólico que vai ser para mim o objeto de confrontação com as análises da luta oriundas de Hegel. Parece-me que não é a coisa dada que, por sua força, exige a retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o receptor. O que justifica essa interpretação é que se pode colocar em relação com uma experiência que não é certamente arcaica: nós temos uma experiência que não tem preço, a noção de «sem preço». Na relação de gratuidade entre os «primitivos», como eram chamados em sua época, havia o equivalente do que para nós tem sido inicialmente, na experiência grega, a descoberta do «sem preço», ligado a ideia de verdade – de onde resulta o título do livro de Hénaff, *O preço da verdade*: em realidade, é o «sem preço» da verdade. A experiência fundadora aqui é a declaração de Sócrates frente aos sofistas: «eu ensino a verdade sem cobrar por isso». São os sofistas os professores que pagamos – nós vamos mais na direção dos sofistas do que de Sócrates. Um problema foi posto na origem, é a relação entre a verdade e o dinheiro, uma relação que se pode dizer de inimizade. Essa inimizade entre a verdade (ou o que é crido como verdade e ensinado como verdade) e o dinheiro tem uma longa história – e o livro de Hénaff é em grande parte uma história do dinheiro frente à verdade. Com efeito, o dinheiro, de simples índice de equivalência de valores entre coisas trocadas, tornou-se ele mesmo uma coisa de valor, sob a

forma do capital. Aí as análises marxistas têm certamente o seu espaço, sobre o modo que o valor de troca se torna mais-valia; e, a partir disso, mistificação, no sentido que o dinheiro se torna misterioso já que produz dinheiro, ao passo que apenas deveria ser o sinal de uma troca real entre as coisas que têm o seu valor seja pela raridade, seja pelo trabalho que nelas está incluso, seja pela mais-valia ao ficar a disposição do consumidor. Que de mistificação o dinheiro seja tornado a coisa universal que se transforma, marca o pináculo do conflito entre a verdade e o dinheiro. A esse respeito, Hénaff remonta ao livro do grande sociólogo alemão Simmel (fim do s. XIX – início do s. XX), no qual ele faz o elogio ao dinheiro ao compreender o lugar dele na civilização como universal de troca. O dinheiro é, então, de alguma maneira o titular em todo o processo de universalização – é o que vivemos atualmente como globalização. O primeiro fenômeno da globalização é a circulação de dinheiro. E Simmel, de fato, chega a dizer que o dinheiro é o símbolo da liberdade no sentido que se pode comprar qualquer coisa com ele, então, temos a liberdade de escolha. Mas Simmel, que é ao mesmo tempo um moralista neo-kantiano, exhibe algo monstruoso que Sócrates havia previsto: o desejo pelo dinheiro é uma sede insaciável. Pensemos nas palavras de Horácio «*auri sacra fames*», a sagrada fome de ouro. Retomemos tudo aquilo que os moralistas, desde Aristóteles e os estóicos, haviam denunciado como a vontade de ter mais, a «*pleonaxia*», a insaciabilidade. A insaciabilidade é às vezes infinita e incompreensível, do que [resulta] a significação libertadora da relação com os bens não-comercializáveis – o título de uma publicação recente da revista *Esprit* se apresenta sob a forma de uma interrogação inquietante: «Existem ainda bens não-comercializáveis?». A minha sugestão é que, nos modos contemporâneos e quotidianos da troca cerimonial de presentes, temos um modelo de uma prática de reconhecimento, de reconhecimento não-violento. Então haveria um trabalho a fazer, que seria a réplica do trabalho de Honneth sobre as formas do desprezo, uma investigação sobre as formas discretas de reconhecimento na polidez, mas também na festividade. Será que a diferença entre os dias trabalhados, como dizemos, e as festas comemorativas não guardam uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido? Com efeito, pode-se dizer que na relação de presentear, de troca, de benefício, temos uma experiência viva de reconhecimento. Não estamos mais em busca do insaciável, mas temos algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido. Sublinhamos o fato de que em francês a palavra reconhecimento significa duas coisas, ser

reconhecido por quem somos, reconhecido em nossa identidade, mas também como prova de gratidão – há, pode-se dizer, uma troca de gratidão nos presentes.

Concluo com a seguinte interrogação que é minha: até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras? No entanto, eu tenderia a dizer que, enquanto temos o sentimento do sagrado e o caráter de não-recompensa na cerimônia da troca sob seu aspecto cerimonial, então nós temos a promessa de termos sido reconhecidos ao menos uma vez em nossa vida. E se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento. São essas experiências raras que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência de Hobbes.

NOTAS

¹ Conferência apresentada na *Journée de la philosophie à l' UNESCO*, em 21 de novembro de 2002 e publicada sob a direção de Moufida Goucha, Paris: UNESCO (*Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*), 2004.